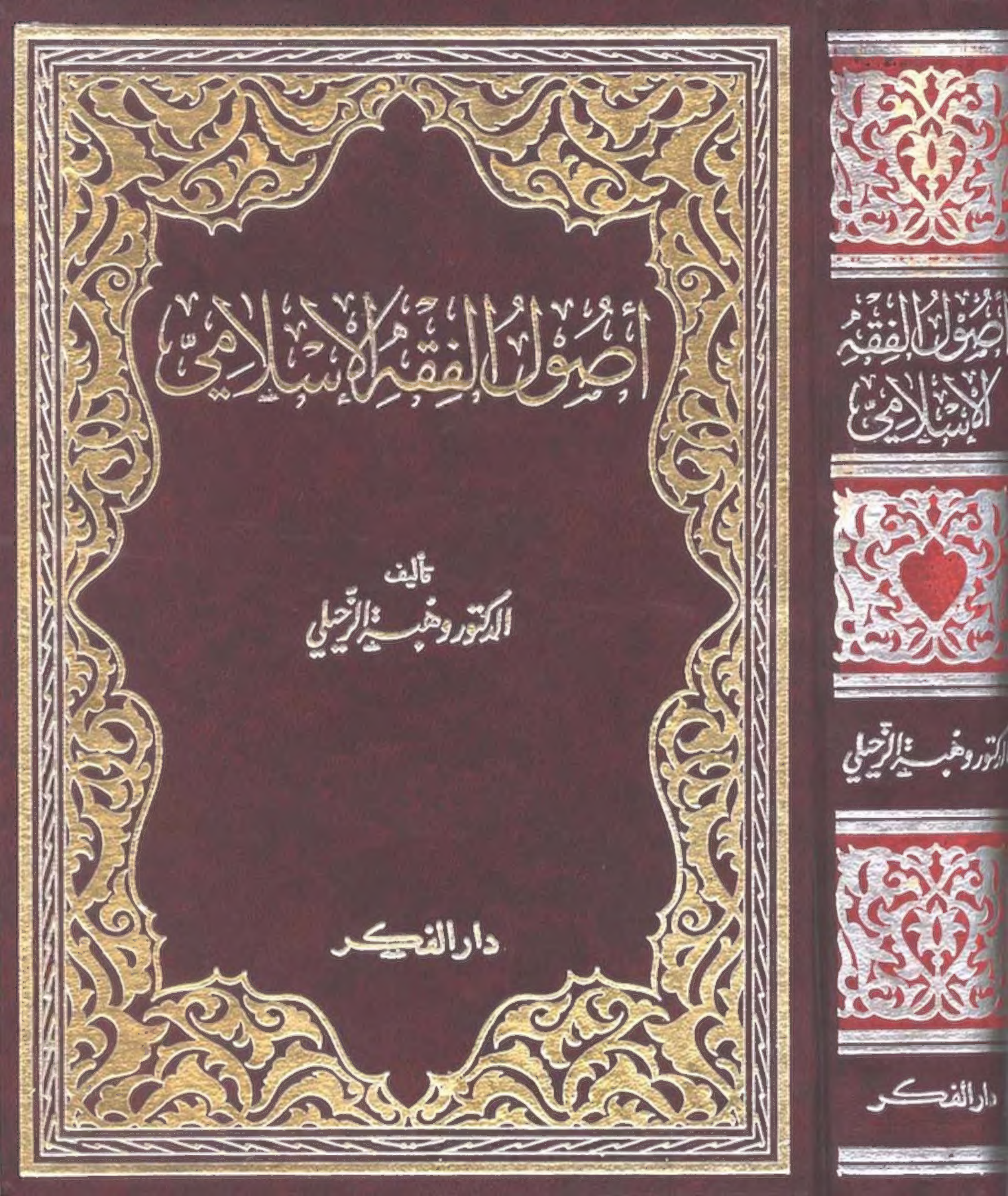

أصول الفقه الإسلامي
تأليف
الدكتور وهبة الزحيلي
دار الفكر
أصول الفقه الإسلامي
الدكتور وهبة الزحيلي
دار الفكر

الدكتور وهبة الزحيلي
أستاذ الفقه الإسلامي وأصوله
جامعة دمشق ـ كلية الشريعة

أصول الفقه الإسلامي

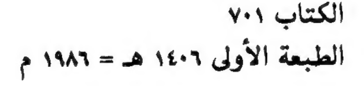
﴿ يؤتي الحكمة من يشاء ، ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً ﴾
« قرآن كريم »

الجزء الأول

دار الفكر






الكتاب ٧٠١
الطبعة الأولى ١٤٠٦ هـ = ١٩٨٦ م

سورية - **دمشق** - شارع سعد الله الجابري - ص.ب (٩٦٢) - س.ت ٢٧٥٤
هـــاتف ٢١١٠٤١ ، ٢١١١٦٦ - برقيـــاً : فكر - تلكس Tx FKR 411745 Sy



أصول الفقه الإسلامي

بسم الله الرحمن الرحيم

تقديم

الحمد لله الذي علم بالقلم ، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له مانح الخيرات والنعم ، وأشهد أن سيدنا محمداً عبد الله ورسوله خير من اصطفى وبعثه إلى جميع الأمم ، صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله وصحبه الذين فقهوا هذا الدين ، وعرفوا أسرار الشرع المتين ، رضي الله عنهم وأجزل لهم الأجر والغفران ، وجعلنا من الذين اتبعوهم بإحسان .

وبعد : فإن الفقه الإسلامي بما امتاز به من قوة البناء ، ورسوخ الأركان ، وتعدد الآفاق وسعة المصادر والأحكام ، يحتاج إلى صياغة نظريات عامة له نستطيع بها التعرف على مبادئه الكلية ، وأسسه العامة ، الشرعية والعقلية ، لنتمكن من النفاذ إلى أغوار الأحكام الفقهية ، والتفصيلات المتشعبة .

ومجال هذا يعرف في علم (أصول الفقه) الذي وضعه الإمام الشافعي رضي الله عنه في الرسالة التي كتبها لعبد الرحمن بن مهدي ، فكان بحق أول من أصل الأصول ، وقعّد القواعد ، وأذعن له الموافق والمخالف ، كما قال ابن حجر عنه .

وللوصول إلى الهدف السابق يمكن الاعتماد على ما كتبه الإمام الشاطبي في كتابه (الموافقات) ؛ لأنه ينفرد بمزية خاصة في كتابة علم الأصول تتميز بأنه اهتم

(أي الشاطبي) ببيان مقاصد الشريعة وقواعدها الكلية التي راعاها المشرع في التشريع ، والتي لا بد من العلم بها لمن يحاول استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية ، ثم أفاض في بحث الأحكام الشرعية والوضعية من وجهة غير الوجهة المذكورة في كتب الأصول ، ثم انتقل إلى دراسة تفصيلية لمباحث الكتاب والسنة متخذاً منها ينبوعاً غزيراً لتأصيل القواعد الكلية وإبراز أسرار الشريعة ، واستمداد المصادر الشرعية الأخرى منها ، ثم ختم كتابه العظيم ببيان أصول الاجتهاد وأنواعه وخاصيته بالاعتماد على ركنين هما : حذق اللغة العربية ، وفهم مقاصد الشريعة على كمالها .

وإني وإن لم أحتذ حذو الشاطبي مراعاة لظروف الدراسة الجامعة ، فقد حاولت الجمع بين طريقته السابقة والطريقة التقليدية في دراسة علم الأصول التي تعني ذكر قواعد الاستنباط التفصيلية أثناء مناقشة آراء الأصوليين واستخلاص النتائج منها .

وفي الجملة : إن معرفة قواعد أصول الفقه أمر ضروري لاستنباط الأحكام الشرعية ، وفهمها ، وإدراكها ، والوقوف على المصالح التي استهدفها الشارع الحكيم .

وإذا كنا نحرص على تكوين الملكة الفقهية عند العالم والمتعلم ، فالأمر لا يتم بدون الاعتماد على قواعد الأصول وتحريرها وسبر أغوارها وتحقيق الحق أو الراجح منها ، لذا قال الأصوليون : « إن أصول الفقه هو قاعدة الأحكام الشرعية وأساس الفتاوى الفرعية ، وركيزة الاجتهاد والتخريج ، وقانون العقل والترجيح » أي والحَكَم الفصل في مقارنة المذاهب الإسلامية ووضع القوانين المستمدة من الشرع الإسلامي الحنيف . روي عن ابن عبّاس أنه « فسر (الحكمة) في قوله تعالى : ﴿ ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً ﴾ بمعرفة ناسخ القرآن ومنسوخه ،

ومحكمه ومتشابهه ، ومقدمه ومؤخره ، وحرامه وحلاله »[1] .

ثم إن هذا العلم بالتالي وسيلة لتطبيق الأحكام الشرعية ، كما أنه أداة صالحة لفهم وتنفيذ القوانين الوضعية ، مع الاستعانة بالنظرية العامة للقانون أو ما يعرف بأصول القانون أو مدخل العلوم القانونية الذي يبحث فيه عن المبادئ الأولية والقواعد الأساسية التي تطبَّق على سائر أقسام القانون .

وكما يبدو ، فإن التشابه واضح بين العلمين ؛ لأن أصول القانون يتناول المبادئ الأساسية التي تصدق على سائر فروع القانون ؛ وأصول الفقه يتناول البحث في مصادر الشريعة وقواعدها العامة ؛ إلا أن علماء الأصول التقليديين في الشريعة تميزوا بالكلام عن الاجتهاد والقياس والمعارضة والترجيح بين الأدلة . أما القانونيون فتوسعوا في الكلام عن الناحية التحليلية وتقسيم القوانين والمقارنة بينها ، كما يظهر ذلك في نطاق المقارنة المذهبية عند علماء الشريعة[2] ، غير أن هناك تشابهاً تاماً بين أصول القانون وأصول الفقه حتى على طريقة التقليديين يظهر فيما يعرف بطرق تفسير النصوص ، فالأصوليون يبحثونها تحت اسم (البيان) أو مباحث الكتاب بما يتضمنه من الكلام عن العام والخاص والمطلق والمقيد ونحوها ، والقانونيون يخصصون مبحثاً هاماً للكلام عن طرق تفسير القانون وبيان المدارس المختلفة في التفسير والمقصود من عبارة النص وإشارته ودلالته أو فحواه .

وإذا أريد زيادة التعمق في البحث أقول : الواقع أن الكلام عن طبيعة القانون وأقسامه ونشأته وتطوره في كتب أصول القانون ، لا يصلح أن يسمى أصلاً للقانون في ضوء تحديد كلمة (الأصل) بمعنى دليل الشيء أي عند علماء

---

(١) مناهل العرفان للزرقاني ٧٠/٢

(٢) مباحث الحكم عند الأصوليين للأستاذ محمد سلام مدكور ٤٠

الأصول التقليديين ، فالبحث عن طبيعة القانون وأقسامه يعد من مبادئ علم القانون الضرورية ، ودراسة نشأته وتطوره يعد من تاريخ القانون ، وكل ما يمكن أن يعتبر أصلاً للقانون هو مصادر القانون كالتشريع والعرف والقانون الطبيعي وقواعد العدالة . لهذا فإن أصول الفقه يعتبر علماً قائماً بذاته بخلاف أصول القانون[1] ، وقد أشار إلى هذه الحقيقة الأستاذ الدكتور السنهوري في مقدمة كتابه (أصول القانون) فقال : « ليس هناك علم واضح المعالم بيِّن الحدود ، يسمى علم أصول القانون ، ولكن توجد دراسات تبحث في القانون وفي نشأته وتطوره وفي طبيعته ومصادره وأقسامه » . بل ولا يعترف القانونيون إلى الآن بما يسمى بالاجتهاد المعروف عند علماء أصول الفقه الإسلامي ، وهو استنباط الحكم عند سكوت النصوص .

أما بحسب طريقة الشاطبي فإن هناك تشابهاً أقرب بين أصول الفقه وأصول القانون لاهتمام العلمين بالنواحي العامة والقضايا النظرية الكبرى والبحث في أصول الشرائع .

لذا فإن علماء الإسلام اختصوا بوضع علمين لا نظير لهما عند الأمم الأخرى ، ألا وهما : علم أصول الفقه ، وعلم أصول الحديث ومصطلحه في دراسة الأخبار لتوثيقها واستبعاد الدخيل أو الموضوع منها .

ويمتاز أصول الفقه أيضاً بأنه وثيق الصلة بالدين ومعرفة أحكام الحلال والحرام ؛ لأنه طريق لاستنباط كل حكم شرعي ، ولأنه كما أشرت يكوِّن نظرية عامة ، محكمة البناء ، متينة النسج ، أقامت بنيان الدين على أثبت القواعد ، وأحكمت أصول الشريعة . قال عضد الملة والدين في مقدمة شرحه لمختصر المنتهى لابن الحاجب : « لما علم كون أحكام الحلال والحرام والمعاش والمعاد متكثرة ، وأن

---

(١) الأصول العامة للفقه المقارن للأستاذ محمد تقي الحكيم .

قوة العباد قاصرة عن ضبطها منتشرة ، ناطها (أي علقها) بدلائل ، وربطها بأمارات ومخايل ، ورشح طائفة ممن اصطفاهم لاستنباطها ووفقهم لتدوينها بعد أخذها من مأخذها ومناطها ، وكان لذلك قواعد كلية ، بها يتوصل ، ومقدمات جامعة منها يتوسل » .

وتجب الإشارة إلى أن أصول الفقه هو الطريق المتعين لممارسة الاجتهاد ، وإبقاء الباب فيه مفتوحاً على مصراعيه ؛ لأن فضل الله لا ينقطع ، وخزائنه لا تنفد ، بخلاف ما يدعيه القاصرون ، وينتحله المبطلون . وسوف أفيض القول إن شاء الله في بحث الاجتهاد والتقليد والتعارض والترجيح ، لإماطة اللثام عن ضرورة الاجتهاد في الدين ، وفقاً لما قرره علماء الإسلام الأوائل .

وإذا كان الاجتهاد واستنباط الأحكام الشرعية متوقفاً على علم أصول الفقه ، فإن هناك تلازماً وثيقاً إذاً بين الفقه والأصول ، يظهر أثره عند قيام المسلم بواجباته الدينية والاجتماعية على أتم وجه . قال بعض المتكلمين : « اعلم أن أصول الفقه من أعظم العلوم الشرعية وأجلها قدراً وأكثرها فائدة ، وهو النظر في الأدلة الشرعية من حيث تؤخذ منها الأحكام والتكاليف »[1] ، وقال الشاطبي في الموافقات : « إن هذا العلم لم يختص بإضافته إلى الفقه ، إلا لكونه مفيداً ومحققاً للاجتهاد فيه ، فإذا لم يفد ذلك فليس بأصل له » .

ونظرة أخيرة هي : أن لي وطيد الأمل في استخدام قواعد الشرع الكلية وأصوله القطعية أو الظنية ، في مجال المقارنة بين الأديان السماوية ، والقوانين الوضعية ، حتى يتسع ميدان أصول الفقه وتظهر ثماره يانعة في مجال التشريع العالمي المقارن ، وحل المشكلات الاجتماعية والأزمات المتعلقة بالعقائد ، من طريق استخدام قواعد الاستنباط الأصولية في فهم النصوص التشريعية ؛ لأنها

---

(١) رسالة في أصول الفقه لابن فورك ١٢

تعتمد على أساس سليم من المنطق والفلسفة ، فمثلاً يمكن اعتبار قواعد فهم النصوص وتفسيرها وطرق الترجيح بين الأدلة عند تعارضها أساساً في حل كثير من الاختلافات بين شراح القانون واختلافات الأحكام القضائية . كما أن القياس يمكن استخدامه في تفسير القوانين الوضعية ؛ لأن ألفاظ القانون لا تشمل جميع الحوادث والوقائع ، فيطبق القاضي نص القانون على الوقائع المتشابهة مراعياً في عمله الوصف المناسب أي علة القياس ، بحيث يلائم بين القانون ومصالح الناس التي يعترف بها المشرع .

وبما أن أصول الفقه يحتاج إلى تذليل كثير مما فيه من صعاب ، وطالبه يعاني شيئاً من المشقة في فهم مسائله ، فيجب علينا في رحاب الجامعة أن نضع مؤلفاً ييسر عبارات الأصوليين ، ويقف على دقائق هذا العلم ، ويبرز أهميته العملية والعلمية . كما أن الناس في غير الجامعة يترقبون منا مثل هذا العمل المنتج ، لشعورهم بصعوبة القضايا الأصولية ، وهم بهذا كأنهم ينتظرون منا إحداث انقلاب في مختلف كتب الفقه والأصول معاً ، مثلما يشاهدون في المؤلفات الحديثة لمختلف العلوم التي تمتاز ببساطة الأسلوب ، وحسن التنظيم ، والاعتدال في شرح القضايا دون تطويل ولا إيجاز ، فالتزمت هذا فيا تناولته هنا من مباحث علم الأصول ، لتسهيلها على الدارس ، والقارئ ، والباحث . وقد لاحظت ما يعانيه الطلاب في البحث على مدى أكثر من عشرين عاماً في تدريس هذا العلم العظيم .

وطريقتي في سرد الموضوعات تتمشى مع الاعتبارات المنطقية التي تقضي بتقديم الأهم فالمهم ، والنتائج إثر المقدمات ، وعقد الأواصر بين شعاب البحوث ، وبيان المذاهب المختلفة في كل مسألة ، مع دعمها بأدلتها ثم مقارنتها ومناقشتها والترجيح بينها ، وتسليط الأضواء على النواحي العملية فيها ، مع بسط المسائل وتيسيرها بعبارات واضحة .

والله أسأل أن يتم النفع بما بذلت فيه من مجهود ، راجياً منه سبحانه أن يلهمني الرشد والصواب ، ملتمساً من القارئ الكريم غض البصر عما يقع فيه القلم من سقطات أو زلات ؛ لأن الكمال لله تعالى ، ولله وحده .

د ـ وهبة الزحيلي



خطة البحث :

يشتمل هذا الكتاب على تمهيد وثمانية أبواب :

أما التمهيد : فهو في تعريف علم أصول الفقه ، وبيان موضوعه ، والغاية من تدريس الفقه والأصول .

وأما الأبواب فهي ما يأتي :

الباب الأول ـ الأحكام الشرعية ، وفيه أربعة فصول .

الباب الثاني ـ طرق استنباط الأحكام من النصوص
وفيه فصلان :

الفصل الأول ـ الدلالات أو كيفية الاستنباط

الفصل الثاني ـ حروف المعاني .

الباب الثالث ـ مصادر الأحكام الشرعية ، وفيه فصلان :

الأول ـ المصادر الأصلية أو المتفق عليها .

والثاني ـ المصادر التبعية أو المختلف فيها .

وفي الفصل الأول ـ أربعة مباحث ، وفي الفصل الثاني ـ تسعة مباحث .

الباب الرابع ـ النسخ .

الباب الخامس ـ تعليل النصوص .

الباب السادس ـ مقاصد الشريعة العامة .

الباب السابع ـ الاجتهاد والتقليد ، وفيه فصلان : الأول ـ الاجتهاد ، والثاني ـ التقليد .

الباب الثامن ـ التعارض والترجيح بين الأدلة ، وفيه فصلان : الأول ـ التعارض ، والثاني ـ الترجيح .



تمهيد

في تعريف أصول الفقه ، وبيان موضوعه والغاية من تدريس الفقه والأصول

تعريف علم أصول الفقه :

اعتاد الأصوليون أن يعرفوا علم أصول الفقه باعتبارين : الاعتبار الأول بحسب الإضافة ، والاعتبار الثاني بحسب العلمية ، فبالاعتبار الأول وهو أن أصول الفقه مركب إضافي يحتاج إلى تعريف مفرداته . وأما بالاعتبار الثاني وهو أن أصول الفقه نقل عن معناه الإضافي وجعل لقَبَاً أي علَماً على الفن الخاص به من غير نظر إلى الأجزاء المكونة له ، فيحتاج إلى تعريفه باعتباره مفرداً فقط[1] .

علم أصول الفقه باعتبار الإضافة :

يطلق العلم ويراد منه أحد معان ثلاثة :

١ ـ المسائل وهي القضايا التي يبحث عنها في العلم .

٢ ـ إدراك هذه المسائل أي معرفة حكمها على سبيل الجزم والاطمئنان . وهذا لا بد منه في العقائد . أما في أحكام الفقه فلا يشترط العلم ، وإنما يكفي غلبة الظن .

---

(١) راجع شرح العضد لمختصر ابن الحاجب ١٨/١ ، ٢٢ ، الإحكام للآمدي ٤/١ ، الإبهاج شرح المنهاج للسبكي ١١/١ وما بعدها ، التلويح على التوضيح ٨/١ ، التقرير والتحبير لابن أمير الحاج : ١٧/١ ، حاشية الأزميري على مرآة الأصول شرح المرقاة ٢٢/١ وما بعدها ، إرشاد الفحول ٣ ، المدخل إلى مذهب أحمد ٥٧ وما بعدها .

٣ ـ المَلَكة التي تحصل لدارس هذه المسائل وممارستها . ويقصد هنا المعنى الأول ؛ لأن المسائل هي موضوع الدراسة ومقصودها عرفاً . فمثلاً علم النحو : يقصد منه مسائل هذا العلم ، مثل المبتدأ مرفوع والحال منصوب . وعلم الفقه : هو مجموعة الأحكام الشرعية العملية .

والأصول : جمع أصل وهو لغة : ما يبنى عليه غيره سواء أكان هذا البناء حسياً أم معنوياً . وفي الاصطلاح يطلق على أحد معان خمسة[1] :

١ ـ أصل بمعنى الدليل . وهذا ما تعارف عليه الفقهاء . يقال : الأصل في وجوب الصلاة قوله تعالى : ﴿ أقيموا الصلاة ﴾ ، أصل هذه المسألة : الكتاب والسنة أي دليلها ، ومنه أصول الفقه (أي أدلته) .

٢ ـ القاعدة الكلية : مثل بني الإسلام على خمسة أصول ، و « لا ضرر ولا ضرار » أصل من أصول الشريعة .

٣ ـ الرجحان : كقولهم : الأصل في الكلام الحقيقة ، أي الراجح عند السامع هو الحقيقة لا المجاز .

٤ ـ الصورة المقيس عليها : مثل قولهم : الخمر أصل للنبيذ ، فالنبيذ فرع في مقابلة أصله وهو الخمر .

٥ ـ المستصحب : يقال لمن كان متيقناً من الطهارة وشك في الحدث : الأصل الطهارة ، أي تستصحب الطهارة حتى يثبت حدوث نقيضها ؛ لأن اليقين لا يزول بالشك .

والمراد من كلمة أصل هنا هو المعنى الأول وهو الدليل ، فأصول الفقه ، أي

---

(١) فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت ٨/١ ، شرح العضد لمختصر المنتهى مع حواشيه ٢٥/١ ، حاشية البناني على شرح جمع الجوامع ٢٥/١ ، شرح الإسنوي ١٨/١ ، مرآة الأصول : ٥٦/١

أدلته كالكتاب والسنة والإجماع والقياس وغيرها[1] .

ويرى بعض الأصوليين أن كلمة (أصل) استعملت هنا بالمعنى اللغوي أي (ما بني عليه غيره) ؛ لأن النقل من المعنى اللغوي إلى معنى اصطلاحي خلاف الأصل ، ولا ضرورة هنا تلجئ إليه ؛ لأن الانبناء العقلي كانبناء الحكم على دليله يندرج تحت مطلق الانبناء ؛ لأنه يشمل الانبناء الحسي كانبناء الجدار على أساسه ، والانبناء العقلي كانبناء الحكم على دليله ، ولما كانت كلمة (أصل) مضافة إلى الفقه هنا وهو معنى عقلي ، دل على أن المراد الانبناء العقلي . وإني أرى أن استعمالها بمعنى الدليل هو الأنسب عند إضافتها إلى كلمة فقه ؛ لأنه أدل على المقصود وأوضح في بيان المراد .

ما الدليل ؟ الدليل في اللغة : المرشد . وفي اصطلاح الأصوليين : ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري[2] ، كالعالَم فإنه يمكن التوصل بالنظر في أحواله من الحدوث والتغير إلى مطلوب خبري : وهو التصديق بأن العالم لا بد له من محدث بأن يقال : العالم حادث ، وكل حادث لا بد له من

---

(١) شرح العضد المذكور ٢٩/١ ، التقرير والتحبير ١٧/١ ، إرشاد الفحول ٣ ، المدخل إلى مذهب أحمد ٥٨

(٢) معاني قيود التعريف : (ما) : أي شيء ، (يمكن التوصل به) : أي يمكن الوصول ، (بصحيح النظر فيه .. إلخ) أي بأن يكون النظر فيه من الجهة التي من شأنها أن ينتقل الذهن بها إلى ذلك المطلوب ، و (الخبري) : ما يخبر به كحدوث العالم ووجوب الصلاة ، والوصول إليه : أي علمه أو اعتقاده أو ظنه . و (النظر) هو الفكر ، والفكر : حركة النفس في المعقولات والمعاني .
وخرج بصحيح النظر : فاسده ، فلا يمكن التوصل به إلى المطلوب لانتفاء وجه الدلالة عنه ، كما إذا نظر إلى النار من حيث التسخين ، فإن التسخين ليس من شأنه أن ينتقل به الذهن إلى وجود الدخان . (انظر حاشية البناني وشرح جمع الجوامع للمحلي ٩٥/١ ، شرح العضد على مختصر ابن الحاجب مع الحواشي ٤٠/١ وما بعدها ، التقرير والتحبير ٥٠/١) .

محدث . والمطلوب الخبري : العالم لا بد له من محدث[1] . ومثل ﴿ أقيموا الصلاة ﴾ فإنه يمكن التوصل بالنظر في أحواله من كونه أمراً مثلاً إلى مطلوب خبري وهو التصديق بأن ﴿ أقيموا الصلاة ﴾ يفيد الأمر بوجوبها بأن يقال : ﴿ أقيموا الصلاة ﴾ أمر بإقامتها ، والأمر بإقامتها يفيد وجوبها . فكل من العالم فقط وأقيموا الصلاة فقط هو الدليل عند الأصوليين : أي أن الدليل عندهم هومفرد وهو الحكم الشرعي . وأما عند المناطقة فلا بد من أن يكون مركباً من مجموع مقدمتين : صغرى وكبرى ، وهو في المثال الأول مجموع المقدمتين : العالم حادث ، وكل حادث له صانع .

ودلالة الدليل (أي الأصولي) على الأحكام : إما قطعية كالعالَم لوجود الصانع ، أو ظنية كأقيموا الصلاة لوجوبها .

وأدلة الفقه نوعان : أدلة كلية أي مجملة وهي التي لا تتعلق بشيء معين كمطلق الأمر والنهي ، فإنه ينتج حكماً كلياً هو الوجوب والتحريم ما لم تصرفه قرينة عن ذلك .

وأدلة جزئية وتسمى تفصيلية : وهي التي تدل على الحكم في مسألة بذاتها كالأمر بالصلاة يدل على وجوبها ، وقياس الأرز على البر في كونه ربوياً يفيد التحريم عند وجود علة الربا[2] .

والأصولي يبحث عن الأدلة الكلية . أما الأدلة التفصيلية فهي موضوع بحث الفقيه ، وحينئذ فتكون أصول الفقه هي أدلة الفقه الكلية .

الفقه : الفقه في اللغة : الفهم . ومنه قوله تعالى : ﴿ قالوا يا شعيب

---

(١) ومثله قولنا في الأمور الحسية : النار شيء محرق ، وكل محرق له دخان . فيستدل بذلك على مطلوب هو : النار لها دخان .

(٢) حاشية البناني وشرح المحلي على جمع الجوامع ٢٥/١ ، التقرير والتحبير ١٧/١

ما نفقه كثيراً مما تقول ﴾ وقوله سبحانه : ﴿ فما لهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثاً ﴾ .

وفي الاصطلاح عرفه أبو حنيفة رحمه الله تعالى بأنه : « معرفة النفس ما لها وما عليها »[1] . والمعرفة : هي إدراك الجزئيات عن دليل . والمراد بها هنا سببها ، وهو الملكة الحاصلة من تتبع القواعد مرة بعد أخرى .

وهذا التعريف عام يشمل أحكام الاعتقاديات كوجوب الإيمان ونحوه ، والوجدانيات أي الأخلاق والتصوف ، والعمليات كالصلاة والصوم والبيع ونحوها . وعموم هذا التعريف يتمشى مع عصر أبي حنيفة الذي لم يكن الفقه فيه قد استقل عن غيره من العلوم الشرعية ، فأصبح بعدئذ علم الكلام أو علم التوحيد يبحث في الاعتقاديات ، وعلم الأخلاق والتصوف كالزهد والصبر والرضا وحضور القلب في الصلاة ونحوها يبحث في الوجدانيات . وأما الفقه المصطلح عليه فموضوعه أصبح مقصوراً على معرفة ما للنفس وما عليها من الأحكام العملية ، وعندئذ زاد الحنفية في التعريف كلمة (عملاً) ليخرج الاعتقاديات والوجدانيات . وأبو حنيفة لم يزد (عملاً) لأنه أراد الشمول ، أي أطلق الفقه على كل الأمور السابقة وسماه (الفقه الأكبر) .

وعرف الكاساني الفقه بأنه « علم الحلال والحرام ، وعلم الشرائع والأحكام » . والتعريف المختار للفقه هو تعريف الإمام الشافعي رضي الله عنه ؛ لأنه الأشهر والأضبط عند علماء الأصول وهو : **العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية** . أو هو مجموعة الأحكام الشرعية العملية المكتسبة من أدلتها التفصيلية[2] . والمقصود بالعلم في التعريف هنا هو الإدراك الذي يتناول العلم

(١) مرآة الأصول ٤٤/١ ، التوضيح لمتن التنقيح ١٠

(٢) شرح جمع الجوامع ، المرجع السابق ٣٢/١ وما بعدها ، شرح العضد لمختصر ابن الحاجب ١٨/١ ، شرح الإسنوي ٢٤/١ ، مرآة الأصول ٥٠/١ ، المدخل إلى مذهب أحمد ٥٨

والظن ؛ لأن الأحكام العملية تثبت بالأدلة القطعية كما تثبت بالأدلة الظنية ، والأدلة الظنية كلها معتبرة في باب (الأحكام العملية) ، وعليه يقول الأصوليون : **الفقه من باب الظنون .**

فليس المراد من (العلم) الإدراك الجازم على سبيل اليقين والجزم ، وإنما يشمل الظن وهو إدراك الحكم من دليله على سبيل الرجحان بأن كان الدليل ظني الدلالة . وبهذا التقرير يندفع اعتراض القاضي أبي بكر الباقلاني ومؤداه : أن الفقه ظني[1] ، والعلم معناه الإدراك الجازم[2] فإدخاله في تعريف الفقه باطل . وقد بينت سابقاً أن العلم كما يشمل الإدراك الجازم يشمل الظن الراجح . ورد القاضي البيضاوي برد آخر : وهو أننا لا نسلم أن الفقه ظني ، بل هو قطعي ؛ لأن المجتهد إذا ظن الحكم وجب عليه الفتوى والعمل به ، للدليل القاطع على وجوب اتباع الظن ، فالحكم مقطوع به ، والظن في طريق إثبات الحكم[3] . وهذا الدليل القاطع هو إجماع الأمة على أن كل مجتهد يجب عليه العمل ، والإفتاء بما

---

(١) شرح الإسنوي ٢٠/١ ، التقرير والتحبير ٢٠/١ ، التلويح على التوضيح ١٨/١

(٢) يلاحظ الفرق بين هذه العبارات : العلم والظن والوهم والشك . فالعلم كما بينا هو الحكم الجازم المطابق للواقع . وغير الجازم : إن كان المحكوم به راجحاً وقوعه فهو الظن ، وإن تساوى احتمال الوقوع مع عدم الوقوع فهو الشك ، وإن ترجح عدم الوقوع فهو الوهم . فالوهم : ملاحظة الطرف المرجوح . والشك : التردد في الوقوع واللاوقوع . (انظر المحلي على جمع الجوامع ١٠٩/١ وما بعدها ، المعتمد لأبي الحسين البصري ١٠/١ ، إرشاد الفحول ٥ ، التعريفات للسيد الشريف الجرجاني ١١٣ ، ١٢٥ ، ١٣٥ ، ٢٢٨) قال الغزالي في (المنقذ من الضلال ٤) « العلم اليقيني : هو الذي ينكشف منه انكشافاً لا يبقى معه ريب ، ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم ، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك ، بل الأمان من الخطأ ينبغي أن يكون مقارناً لليقين » .

(٣) مثال ذلك أن تقول في الوتر مثلاً : « الوتر يصلى على الراحلة ، فهو سنة ، فالوتر سنة » والمقدمة الأولى ثابتة بخبر الواحد ، والثانية بالاستقراء ، وهما لا تفيدان إلا الظن ، فالنتيجة ظنية لتوقفها على الظن . (راجع الإبهاج شرح المنهاج ٢٢/١) .

ظنه ، وهو أيضاً الدليل العقلي الذي يفيد أن الظن هو الطرف الراجح من الاحتمالات كما قلنا ، أما الشك : فهو استواء الطرفين في الذهن ولا حكم فيه لوجود التساوي بين الاحتمالين ، وإلا لزم الترجيح بلا مرجح . ومن باب أولى لا حكم في الوهم ؛ لأنه يستحيل الحكم بين النقيضين . والوهم : هو إدراك الطرف المرجوح . ونقيضه الظن الذي يحكم به .

والأحكام : جمع حكم ، والحكم لغة هو إسناد أمر لآخر إما إثباتاً أو نفياً كالحكم بأن القمر طالع أو غير طالع . وأما الحكم المصطلح عليه فهو خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين اقتضاءً أو تخييراً أو وضعاً[1] ، لكن الحكم بالمعنى السابق هو عند الأصوليين ، فقوله تعالى : ﴿ أقيموا الصلاة ﴾ هو حكم الشارع ، أما الحكم عند الفقهاء : فهو الأثر المترتب على خطاب الشارع لا نفس الخطاب الذي يعتبرونه دليلاً ، فيقال : حكم الصلاة الوجوب ، ودليله قوله تعالى : ﴿ أقيموا الصلاة ﴾ . وفي الجملة : إن المقصود من (العلم بالأحكام) : هو الاحتراز عن العلم بالذوات والصفات والأفعال[2] .

وتقييد الأحكام **بالشرعية** وهي المأخوذة من الشرع : هو لإخراج الأحكام الحسية مثل الشمس مشرقة ، والأحكام العقلية كالعلم بأن الواحد نصف الاثنين ، وبأن الكل أعظم من الجزء وشبه ذلك كالطب والهندسة ، والأحكام اللغوية أو الوضعية : وهو نسبة أمر إلى آخر بالإيجاب أو بالسلب ، كعلمنا بقيام زيد أو بعدم قيامه ، أو أن الفاعل مرفوع[3] .

وتقييد الأحكام **بالعملية** للاحتراز عن العلم بالأحكام العلمية أو الاعتقادية :

---

(١) حاشية البناني ٣٥/١ ، التوضيح لصدر الشريعة ١٣/١ وما بعدها .

(٢) شرح الإسنوي ٢٤/١ ، التلويح على التوضيح ١٣/١ ، مباحث الحكم للأستاذ مدكور ١٤

(٣) حاشية البناني ٣٢/١ ، حاشية السيد الشريف الجرجاني على شرح العضد لمختصر ابن الحاجب ٢٣/١ ، شرح الإسنوي ٢٥/١

وهو أصول الدين كالعلم بكون الإله واحداً سميعاً بصيراً ، وكذلك أصول الفقه في رأي الإمام الرازي ، وليس المراد بالعملية : هو أن جميع الأحكام الفقهية هي عملية ، وإنما المراد بها أن أكثرها عملي ، لا كلها إذ أن منها ما هو نظري مثل : الرق أو القتل مانع من الإرث[1] .

ووصف العلم بأنه **مكتسب** احتراز عن علم الله تعالى وعلم ملائكته بالأحكام الشرعية العملية ، وكذلك علم رسول الله ﷺ الحاصل من غير اجتهاد بل بالوحي ، وكذلك علمنا بالأمور التي علم بالضرورة كونها من الدين ، كوجوب الصلوات الخمسة وشبهها ، فجميع هذه المعلومات ليست بفقه لأنها غير مكتسبة . وقد استبدل ابن الحاجب بهذا القيد قيداً آخر وهو (الاستدلال) فقال : الفقه : العلم بالأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية بالاستدلال[2] .

ووصف الأدلة **بالتفصيلية** : يخرج علم المقلدين من العلماء والعامة لأئمة المذاهب في هذه الأحكام[3] ؛ لأن علم هؤلاء مستفاد من دليل إجمالي وهو أن كل حكم قال به الإمام الذي يقلده ، أو أفتى به المفتي هو حكم الله تعالى في حقه .

وليس المراد من العلم هنا أن يعلم الشخص جميع مسائل العلم ، وإنما المقصود العلم بجملة من الأحكام الشرعية والتهيؤ لمعرفة باقي الأحكام . فقد سئل العلماء المجتهدون عن بعض الأمور ، فقال كل منهم : لا أدري ، كما حدث مع الإمام مالك ، حينما سئل عن أربعين مسألة فأجاب في أربع ، وقال في ست وثلاثين منها : لا أدري[4] . فيكون المراد من أل في الأحكام : هو كونها للجنس . لهذا

---

(١) شرح الإسنوي ٢٦/١ ، مرآة الأصول ٤٨/١ ، ٥٤

(٢) شرح العضد لمختصر المنتهى ٢٥/١ ، الإبهاج شرح المنهاج : ٢١/١ ، التقرير والتحبير ٢٠/١

(٣) مرآة الأصول ٥٦/١ ؛ شرح الإسنوي ٢٧/١

(٤) حاشية البناني ٣٤/١ ، شرح العضد لمختصر ابن الحاجب : ٣٠/١ ، مرآة الأصول ٤٤ .

قال الآمدي في كتابه (الإحكام في أصول الأحكام)[1] : « الفقه مخصوص بالعلم الحاصل بجملة من الأحكام الشرعية الفروعية بالنظر والاستدلال » . وزيادة الآمدي ومثله ابن الحاجب كلمتي « بالنظر والاستدلال » ليخرج علم الله تعالى بالحكم الشرعي وعلم جبريل والنبي ﷺ فيما علمه بالوحي ، فإن علمهم بالأحكام لا يكون فقهاً في العرف الأصولي ، وإني لا أرى ضرورة لهذه الزيادة ؛ لأن كلمة « مكتسب » كما قلت احتراز عن علم هؤلاء .

تعريف أصول الفقه باعتبار العلمية :

أصول الفقه باعتباره مركباً إضافياً من كلمتين هو ما سبق شرحه ، أما باعتباره عَلَماً على العلم المعرَّف ، فأصبح مفرداً هو ما سيأتي بيانه الآن .

إن علماء الأصول من الشافعية عرفوا هذا العلم بقولهم : هو معرفة دلائل الفقه إجمالاً ، وكيفية الاستفادة منها ، وحال المستفيد[2] . وقد احترزوا بقيود التعريف المذكور عن العلم القديم ؛ لأن (العلم) لا يستدعي سبق جهل بخلاف المعرفة ، وعن معرفة غير الأدلة كمعرفة الفقه ونحوه ، ومعرفة أدلة غير الفقه كأدلة النحو والكلام ، وعن معرفة بعض أدلة الفقه كالباب الواحد من أصول الفقه ، فإنه جزء من أصول الفقه ولا يكوِّن أصول الفقه . والمراد بمعرفة الأدلة : أن يعرف أن الكتاب والسنة والإجماع والقياس أدلة يحتج بها ، وأن الأمر للوجوب ونحوه .

والمقصود من قيد (**إجمالاً**) هو أن المعتبر في حق الأصوليين إنما هو معرفة الأدلة من حيث الإجمال ، ككون الإجماع حجة مثلاً .

---

(١) ٤/١

(٢) المنهاج للبيضاوي مع الإسنوي ١٦/١ ، حاشية البناني ٢٥/١

وأما معرفة كيفية الاستفادة : فمعناه استفادة الفقه من دلائله ، أي استنباط الأحكام الشرعية منها ، وذلك يتطلب معرفة شرائط الاستدلال كتقدم النص على الظاهر والمتواتر على الآحاد ونحوها .

وقولهم : **(وحال المستفيد)** : أي معرفة حال المستفيد وهو طالب حكم الله تعالى ، فيدخل فيه المقلد والمجتهد ؛ لأن المجتهد يستفيد الأحكام من الأدلة ، والمقلد يستفيدها من المجتهد . وذكر القيد الأخير لمعرفة شرائط الاجتهاد وشرائط التقليد التي هي من أصول الفقه ؛ لأن دلالة الأدلة ظنية غالباً ، ومعرفة الظن ومدلوله يحتاج إلى الاجتهاد .

هذا هو شرح تعريف أصول الفقه عند الشافعية بإيجاز .

وعرفه علماء الأصول من الحنفية والمالكية والحنابلة بأنه هو : القواعد التي يوصل البحث فيها إلى استنباط الأحكام من أدلتها التفصيلية أو هو العلم بهذه القواعد[١] .

فالقواعد : جمع قاعدة وهي ما تعرف منها أحكام الجزئيات المندرجة تحت موضوعاتها ، إما على سبيل القطع أو على سبيل الظن . وهي للاحتراز عن الأمور الجزئية التي ليست بقواعد كالاستدلال على إباحة البيع وحرمة الربا بقوله تعالى : ﴿ وأحل الله البيع وحرم الربا ﴾ لأن الأصولي لا يبحث عن الأدلة الجزئية ولا عن دلالتها ، وإنما يبحث في الأدلة الكلية ودلالتها لوضع القواعد الكلية مثل : الكتاب والسنة أدلة يحتج بها ، والنص مقدم على الظاهر ، والمتواتر مقدم على الآحاد ، والمطلق يحمل على المقيد ، وكل ما أمر به الشارع فهو واجب ، ونحوها[٢] .

---

(١) شرح العضد لمختصر المنتهى ١٨/١ ، التقرير والتحبير ٢٦/١ ، ٢٨ ، مرآة الأصول ٣٩/١ ، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد ٥٨

(٢) حاشية التفتازاني على شرح العضد ، المرجع السابق ٢٢/١

ووصف القواعد **بأنها توصل إلى استنباط الأحكام** يخرج به شيئان

القواعد التي لا يوصل البحث فيها إلى شيء ، كأن تكون مقصودة لنفسها كقاعدة (العدل أساس الملك) أو كقواعد الفقه ، مثل قواعد الخيارات والضمان ، فهي لا توصل إلى الاستنباط ، والقواعد التي يوصل البحث فيها إلى استنباط غير الأحكام كقواعد العلوم الأخرى مثل الهندسة والجبر ، وأيضاً القواعد التي توصل إلى هذه الأحكام من زاوية بعيدة كقواعد النحو . أما القواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام فمعناها : أن هذه القواعد تكون وسيلة للمجتهد إلى فهم الأحكام وأخذها من الأدلة ، وهي تشمل أيضاً القواعد التي يتوقف عليها توصيل الدليل إلى المطلوب كعدم نسخ الدليل أو عدم معارضته بدليل آخر أرجح منه ، وكالشروط التي تشترط في أن الدليل يؤدي إلى المطلوب ، وغيرها مما سيوضح إن شاء الله تعالى .

والأدلة التفصيلية : هي الأدلة الجزئية ، والأدلة الجزئية هي ما تتعلق بمسألة بخصوصها ، ويدل كل واحد منها على حكم بعينه ، كقول الله تعالى : ﴿ حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم ﴾ الآية وقوله سبحانه : ﴿ ولا تقربوا الزنا ﴾ . فالأول يدل على حكم بعينه هو حرمة الزواج بالأم أو البنت ، والثاني يدل على حرمة الزنا .

وأما الأدلة الكلية أو الإجمالية : فهي لا تتعلق بمسألة بخصوصها ولا تدل على حكم بعينه ، كمصادر الأحكام الشرعية الأربعة : الكتاب والسنة والقياس والإجماع وما يتعلق بها ، مثل : الأمر للوجوب ، والنهي للتحريم . فقد عرفنا سابقاً أن هذه الأدلة هي محل بحث الأصولي ، وأما الأدلة التفصيلية فهي محل بحث الفقيه .

وحذف الإمام الشوكاني كلمة (التفصيلية) وقال : إن ذكر الأدلة التفصيلية تصريح باللازم المفهوم ضمناً ؛ لأن المراد استنباط الأحكام تفصيلاً وهو لا يكون

إلا عن أدلتها تفصيلاً . وزاد في التعريف في كتاب (إرشاد الفحول) : « على وجه التحقيق » لإخراج علم الخلاف والجدل ، فإنها وإن اشتملا على القواعد الموصلة إلى مسائل الفقه ، لكن لا على وجه التحقيق ، بل الغرض منها إلزام الخصم بقوله في مسألة من المسائل ، أي أن المناظر وإن كان يبحث الأدلة بطرق التفصيل ، فليس غرضه المباشر إثبات القضية بالدليل ، وإنما لدحض حجة الخصم ولمجرد البحث والمناظرة .

موضوع علم الأصول وعلم الفقه :

موضوع كل علم : هو الشيء الذي يبحث في ذلك العلم عن أحواله العارضة لذاته : أي الأحوال المنسوبة إليه[1] . والمراد بالعَرَض : هو المحمول على الشيء الخارج عنه[2] . وإنما يقال له : العرض الذاتي لشدة تعلقه بالذات بأن يلحق الشيء لذاته كالإدراك للإنسان ، أو بواسطة أمر يساويه كالضحك للإنسان بواسطة تعجبه ، أو بواسطة أمر أعم منه داخل فيه كالتحرك للإنسان بواسطة كونه حيواناً . والمراد بالبحث عن الأعراض الذاتية : حملها على موضوع العلم كقولنا : القرآن يثبت به الحكم ، أو على أنواعه كقولنا : الأمر يفيد الوجوب ، أو على أعراضه الذاتية كقولنا : النص يدل على مدلوله دلالة قطعية ، أو على أنواع أعراضه الذاتية كقولنا : العام الذي خص منه البعض يدل على بقية أفراده دلالة ظنية .

ويلاحظ بعد هذا التمهيد أن جميع مباحث أصول الفقه راجعة إلى إثبات

---

(١) مرآة الأصول ٥٩/١ وما بعدها ، إرشاد الفحول ٥

(٢) وبعبارة أخرى : هو نسبة مخصوصة كالنسبة بين المبتدأ والخبر ، وذلك بأن ينسب إلى العلم العوارض التي لها دخل في المبحوث عنه ، وراجعة في الحقيقة إليه ، والبحث هنا عن إثبات الأدلة للأحكام وعن ثبوت الحكم بالأدلة (راجع حاشية الأزميري على مرآة الأصول ٦٨/١ وما بعدها) .

أعراض ذاتية للأدلة والأحكام من حيث إثبات الأدلة للأحكام وثبوت الأحكام بالأدلة[1] . وإذاً فموضوع علم الأصول : هو الأدلة الشرعية الكلية من حيث ما يثبت بها من الأحكام الكلية ، والأحكام الشرعية من حيث ثبوتها بالأدلة . وهذا أولى من قصر موضوع الأصول على الأدلة الشرعية الكلية كما يفعل كثير من الأصوليين[2] ، فلا يكون تعرض الأصولي إلى الأحكام الشرعية تطفلاً ، وإنما هو من صميم اختصاصه ، بخلاف المنهج الثاني الذي يقصر موضوع الأصول على الدليل السمعي الكلي فقط ، من حيث إنه يوصل العلم بأحواله إلى قدرة إثبات الأحكام لأفعال المكلفين . فيكون التعرض للأحكام ليس من موضوع الأصول ، علماً بأن البحث في الأحكام والحاكم والمحكوم فيه والمحكوم عليه يشغل جانباً كبيراً من علم الأصول ، إذ لا مرجح للبحث في الأدلة على البحث في الأحكام ، حتى يعتبر هو المقصود أصلاً بموضوع هذا العلم ، وأن الآخر تابع له . وهذا الاتجاه سار عليه الشوكاني وصدر الشريعة صاحب التوضيح ، وأما الاتجاه الثاني فقد سار عليه الآمدي ، فاعتبر التعرض للأحكام في الأصول من طريق التبع والاستطراد .

والأمثلة على الموضوع أشير إليها كقولنا : الأمر للإيجاب والنهي للتحريم ، والعام ينتظم جميع أفراده قطعاً ، والمطلق يدل على الفرد الشائع بدون قيد . وهذه كلها قواعد بعكس القواعد الجزئية التي يبحثها الفقيه ، وقد سبق بيانه . وبما أني بصدد بيان موضوع أصول الفقه على هذا النحو ، أذكر ما قاله الشاطبي في كتاب (الموافقات) : « كل مسألة مرسومة في أصول الفقه لا ينبني عليها فروع فقهية أو آداب شرعية ، أو لا تكون عوناً في ذلك ، فوضعها في أصول الفقه عارية .. » .

---

(١) مرآة الأصول شرح مرقاة الوصول ٦٥/١ ، المستصفى للغزالي : ٤/١ ، التلويح على التوضيح ٢٢/١

(٢) راجع التقرير والتحبير ٣٢/١

وبناء عليه يخرج عن أصول الفقه كثير من المسائل التي تكلم عنها المتأخرون وأدخلوها فيه كمسألة ابتداء الوضع في الأسماء قبل الاستعمال[1] ، ومسألة الإباحة هل هي تكليف أم لا ؟ ومسألة : هل كان النبي متعبداً بشرع أم لا ؟ وكالكلام على كثير من مباحث النحو ، نحو معاني الحروف وتقاسيمه والفعل والحرف ، والكلام على الحقيقة والمجاز ، وعلى المشترك والمترادف والمشتق ونحوها . ولكن مع هذا التقدير ليس بحث هذه المسائل في أصول الفقه عبثاً ؛ فهي في الواقع كالمدخل إلى أصول الفقه من جهة أنه أحد مفردات مادته وهي الكلام والعربية ، وتصور الأحكام الشرعية[2] .

---

(١) أي ابتداء وضع اللغات ، فهل لا بد أن يكون بين اللفظ ومدلوله مناسبة طبيعية ذاتية ، أم لا ينبغي ذلك ، وهل واضع اللغة هو الله سبحانه علمها بالوحي ، أو بخلق أصوات تدل عليها ، أو بخلق علم ضروري بها ، استدلالاً بقوله تعالى : ﴿ وعلم آدم الأسماء كلها ﴾ أم واضعها البشر ، واحد أو جماعة ، ثم حصل تعريف بعضهم بعضاً باصطلاحاتها بالإشارة والتكرار ، استدلالاً بقوله سبحانه : ﴿ وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ﴾ أي بلغتهم السابقة على الإرسال .

في كل ذلك خلاف مشهور طويل بين علماء الكلام (راجع الإحكام للآمدي ٣٨/١ ، شرح العضد على مختصر ابن الحاجب وحواشيه ١٩٢/١ ـ ١٩٤ ، التقرير والتحبير ٦٩/١ ، ٧٤ ، شرح الإسنوي ٢١٥/١) .

وقد اختار ابن بدران في كتابه (المدخل إلى مذهب الإمام أحمد ٧٣) أن اللغة بعضها حاصل بالتوقيف والتعليم وبعضها حاصل بالاصطلاح ، وقوله تعالى : ﴿ وعلم آدم الأسماء كلها ﴾ معناه ـ والله أعلم ـ أنه علمه ما احتاج منها بدليل قوله تعالى : ﴿ ثم عرضهم على الملائكة فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء .. ﴾ الآية . وهو إشارة إلى مسمى محسوس . وهذا رأي صائب في تقديرنا . ولما كانت اللغات عبارة عن الألفاظ الموضوعة للمعاني ، وكانت دلالة الألفاظ على المعاني مستفادة من وضع الواضع ، كان من المناسب عند الأصوليين ذكر مسألة ابتداء الوضع في علم أصول الفقه (راجع الإبهاج شرح المنهاج ومعه شرح الإسنوي ١٢٠/١ وما بعدها ، المستصفى ١٤٥/١ ، إرشاد الفحول ١١) .

(٢) المدخل إلى مذهب أحمد ٧٢

وأما موضوع الفقه : فهو فعل المكلف من حيث ما يثبت له من الأحكام الشرعية أو الوظائف العملية من حيث التماسها من أدلتها . فالفقيه يبحث في بيع المكلف وإجارته وصلاته وصومه وحجه ووقفه لمعرفة الحكم الشرعي في كل فعل من هذه الأفعال ، وكل عقد أو تصرف من تلك العقود والتصرفات . وهذا غير عمل الأصولي الذي يبحث في الأدلة الكلية كما بينا .

الغاية من تدريس الفقه والأصول :

الغاية من علم الفقه تطبيق الأحكام الشرعية على أفعال الناس وأقوالهم . فالفقه هو مرجع العلماء في معرفة الحكم الشرعي فيما يصدر عن الإنسان من أقوال وأفعال ، وهو مرجع القاضي في قضائه والمفتي في إفتائه .

وأما الغاية من دراسة علم الأصول فهي مجال لاستيقاف النظر . لقد سمعت من بعض أساتذتي الأفاضل في الأزهر الشريف أن علم الأصول علم نشأ ونضج ثم انتهى وانطوى ، فاستغربت لهذا الأمر وقلت : ما هي إذاً فائدة دراسة هذا العلم ؟

وبعد التحري والتثبت انتهيت إلى أن لهذا العلم فائدة عظمى ، حتى سمعت مطالبة قوية من رجال القانون في كلية الحقوق في مصر بالاقتصار فقط على تدريس علم أصول الفقه والتوسع فيه ، دون حاجة إلى دراسة غيره من علوم الشريعة الإسلامية ؛ لأن هذا العلم قد نضجت نظرياته ولمست آثاره وفوائده في دراسة القانون النظرية وفي مجال التطبيق في ميدان القضاء والمحاماة . فإذا تكلم الشخص بقاعدة أصولية أذعن له المنازعون ؛ لأنه مبني على أدلة علمية من المعقول والمنقول ، لا مجال للقدح فيها ، أو الغض من شأنها ، أو عمومها ، أو أهميتها . وسأذكر هنا أهم هذه الفوائد :

أولاً ـ الفائدة التاريخية : نتعرف بواسطة قواعد الأصول مدارك الفقهاء المجتهدين وطرق استنباطهم والتوصل بها إلى معرفة الأحكام الشرعية معرفة دقيقة مرتكزة على الفهم واطمئنان النفس ، وهذه الفائدة وإن كانت تاريخية فلا ينكر أهميتها ، إذ لا ينكر أحد فائدة دراسة التاريخ في ارتباط الأمة بماضيها ، والاتعاظ به في حاضرها ، والتخطيط لمستقبل أفضل في ضوء تراثها وأصولها ومقدساتها .

ثانياً ـ الفائدة العلمية والعملية : وهي تحصيل القدرة على استنباط الأحكام من الأدلة ، وهذا بالنسبة للمجتهد ، أما بالنسبة للمقلد ففائدة هذا العلم تظهر كما أوضحت في الفائدة التاريخية : وهي الوقوف على مدارك الأئمة ومستنداتهم في الأحكام التي استنبطوها ، وبه تذعن النفس ويطمئن القلب إلى ما قالوا ، والاطمئنان باعث على العمل والطاعة والانقياد للأحكام الشرعية التي هي مناط السعادة الدنيوية والأخروية .

ثالثاً ـ فائدته في الاجتهاد : تظهر فائدة الأصول للمجتهد ؛ لأنه يساعده على استنباط الأحكام ، كما أن دراسة علم الأصول تزود الباحثين بمعين خصب في الترجيح والتخريج على أقوال الفقهاء السابقين ، أو إصدار الأحكام الشرعية على ما يستجد من الحاجات الفردية أو الاجتماعية ؛ لأن نصوص الكتاب والسنة متناهية محدودة ، والحوادث والقضايا العارضة للناس غير متناهية ، وما يتناهى لا يحيط بأحكام غير المتناهي إلا بطريق الاجتهاد . والاجتهاد لا يتأتى بدون معرفة قواعد الأصول ، وإدراك علل الأحكام الشرعية . وبالعودة إلى التعمق في هذا العلم نستطيع أن ننفض عن أنفسنا غبار التقليد الأعمى ، ونثير كوامن الفقه الإسلامي من جديد[1] .

---

(١) قال الإمام الرازي في المحصول : أهم العلوم للمجتهد : علم أصول الفقه ، وقال الغزالي في المستصفى : أصول الفقه مقصدها تذليل طرق الاجتهاد للمجتهدين . =

رابعاً ـ فائدته في مجال المقارنة : المقارنة المثمرة لا تكون بدون الاعتماد على الأدلة النقلية أو العقلية أو الأصولية ، وقد أصبح للمقارنة المذهبية أهمية قصوى في عصرنا الحاضر ، سواء في مجال الشريعة في شتى مذاهبها أو بينها وبين القوانين الوضعية ، وفي كلا المجالين لا يمكن إهمال قواعد الأصول ؛ لأنها توقفنا على أدلة الأحكام وتوصلنا إلى الموازنة الدقيقة بين مختلف الآراء وترجيح الأقوى دليلاً منها . وبه تظهر فائدة الأصول للمقلد ليتمكن من الموازنة بين أدلة مذهبه وأدلة مذهب غيره .

خامساً ـ الفائدة الدينية : وهي أنه طريق لضبط أصول الأحكام الشرعية وأدلتها ، وبعث المكلف على القيام بالتكاليف والأوامر الدينية ، ومن هنا قال الأصوليون : فائدة أصول الفقه : معرفة أحكام الله تعالى ، وهي سبب الفوز بالسعادة الدينية والدنيوية .

وحينئذ يظهر أن لا مجال لقول قائل : إن الأحكام الشرعية قد دونت وفرغ منها المجتهدون ، واقتصر الناس على الأخذ بآرائهم وأقفل باب الاجتهاد الذي ندرس علم الأصول من أجله . ويجاب عليه فضلاً عما عرفناه من فائدة الأصول : بأن إغلاق باب الاجتهاد كان يقصد به الحجز بينه وبين أدعياء الفقه من غير توافر المقدرة الكافية للاجتهاد ، بدليل أن العلماء المتأخرين الذين أوصدوا باب الاجتهاد ظلوا يمارسون علم أصول الفقه حتى برع منهم فيه كثيرون ، لما لمسوه من فوائد جسام لهذا العلم .

= وقال الذهبي في بعض كتبه : يا مقلد ويا من يزعم أن الاجتهاد قد انقطع وما بقي مجتهد : لا حاجة لك في الاشتغال بأصول الفقه ، ولا فائدة في أصول الفقه إلا لمن يصير مجتهداً به ، فإذا عرفه ولم يفك تقييداً ، فإنه لم يصنع شيئاً ، بل أتعب نفسه ، وركب على نفسه الحجة في مسائل ، وإن كان يقرؤه لتحصيل الوظائف ، وليقال عنه : إنه عالم ، فهذا من الوبال (راجع الرد من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض للسيوطي ٧٠) .

والخلاصة : إن أصول الفقه من العلوم الضرورية لكل مجتهد وكل مفتٍ وكل طالب علم يهمه أن يعرف كيف استنبطت الأحكام . وإنما الذي لا يحتاج إليه هم العامة الذين يكفيهم أن تنقل إليهم الأقوال ، ولا يطالبون بدليل ولا برهان ، وليس كل الناس يرضون أن يكونوا كذلك . فالعالم : هو من لا يكتفي بتلقي الأحكام عن الأئمة وأخذها قضية مسلَّمة ، وإنما يبحث عن أدلة كل حكم ، ثم يخرج من بحثه متمرناً ممارساً للاجتهاد مما يفيده في معرفة أحكام الحوادث والوقائع الجديدة .

وإلى هنا أكتفي بهذا القدر من التمهيد دون حاجة للتعرض لنشأة علم الأصول وتدوينه واستمداده وطرق استنباط القواعد الأصولية عند المتكلمين والحنفية ؛ لأن كل ما ذكر معروف موضح في كتب القدامى .

☆ ☆ ☆

الباب الأول

الأحكام الشرعية

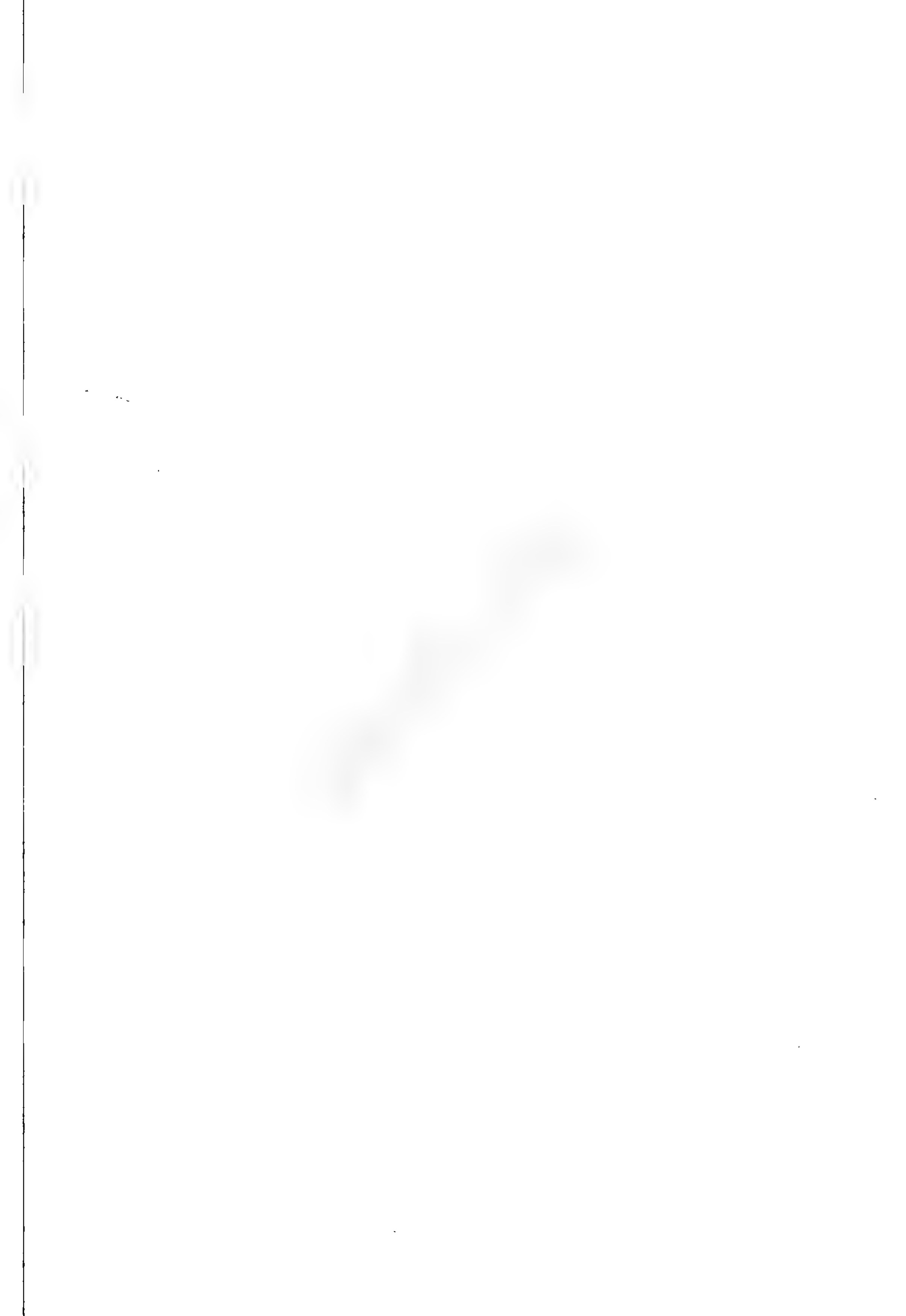
وفيه أربعة فصول :

الفصل الأول ـ الحكم .

الفصل الثاني ـ الحاكم .

الفصل الثالث ـ المحكوم فيه .

الفصل الرابع ـ المحكوم عليه .



تمهيد

بعد أن عرفنا صورة إجمالية لعلم أصول الفقه وتبينا أن الهدف هو استنباط حكم من دليل ، وجب علينا الكلام في الأحكام والأدلة ، وسنبدأ في الأحكام ؛ لأنها الأصل المقصود .

وللحكم حقيقة في نفسه وأقسام ، وله تعلق بالحاكم وهو الشارع ، والمحكوم عليه وهو المكلف ، والمحكوم فيه وهو فعل المكلف .

والبحث عن الحكم يقتضي تعريفه وأقسامه ، وفي أقسامه يتبين حد الواجب والمحظور ، والمندوب والمباح والمكروه ، والقضاء والأداء ، والصحة والفساد ، والعزيمة والرخصة ، وغير ذلك من أقسام الأحكام .

وفي البحث عن الحاكم يتبين أن لا حكم إلا لله ، وأنه لا حكم للرسول ، ولا للسيد على العبد ، ولا لمخلوق على مخلوق ، بل كل ذلك حكم الله تعالى ووضعه ، لا حكم لغيره .

وفي البحث عن المحكوم عليه يتبين خطاب الناسي ، والمكره والصبي ، وخطاب الكافر بفروع الشرع ، وخطاب السكران ، ومن يجوز تكليفه ومن لا يجوز ، كل ذلك في بحث الأهلية وعوارضها .

وأما البحث عن المحكوم فيه فيتبين فيه أن الخطاب يتعلق بالأفعال ـ لا بالأعيان ـ وأنه ليس وصفاً للأفعال في ذواتها .

بهـذه الصـورة المـوجـزة يمكننـا أن نقسم هـذا الفصـل إلى الفصـول الأربعـة التالية :

الفصل الأول ـ في الحكم .
الفصل الثاني ـ في الحاكم .
الفصل الثالث ـ في المحكوم فيه .
الفصل الرابع ـ في المحكوم عليه .

☆ ☆ ☆

الفصل الأول

الحكم

أبدأ الكلام عن الحكم ؛ لأنه هو الأصل الذي لا يمكن تصور غيره إلا به ، فلا يتصور الحاكم أو المحكوم فيه أو المحكوم عليه إلا بتصور الحكم الذي هو جزء في مفهوم كل منها ، وتصور الجزء سابق على تصور الكل طبعاً .

وهذا الفصل ينقسم إلى مباحث ثلاثة :

المبحث الأول ـ تعريف الحكم .

المبحث الثاني ـ أقسام الحكم .

المبحث الثالث ـ أنواع كل قسم .

المبحث الأول

تعريف الحكم

الحكم في اللغة : المنع .

وفي اصطلاح جمهور الأصوليين : هو خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال

المكلفين بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع[1] . وهذا تعريف جمهور الأصوليين[2] .

الخطاب والمخاطبة : هو توجيه الكلام نحو مخاطب لإفهامه . وهذا أمر اعتباري لا يتصف بالوجود ، فأخذه بهذا المعنى جنساً في التعريف لا يجوز ؛ لأن تعريف الوجودي بغير الوجودي لا يصح ، لذلك يكون المراد هو أثر الخطاب وهو الكلام النفسي القديم[3] ؛ لأنه الحكم الشرعي ، لا توجيه الخطاب ؛ لأن التوجيه ليس بحكم ، فأطلق المصدر وأريد ما خوطب به على سبيل المجاز المرسل ، من باب إطلاق المصدر على اسم المفعول ، وإذا اشتهر المجاز صار حقيقة عرفية . والخطاب جنس وبإضافته إلى الله تعالى خرج عنه الملائكة والجن والإنس . والمراد من الخطاب هو خطاب الله تعالى مطلقاً سواء أكان منسوباً إليه تعالى مباشرة كالكتاب الكريم ، أم بالواسطة كالسنة والإجماع والقياس وغيرها من الأدلة الشرعية ؛ لأن هذه الأدلة في الواقع راجعة إلى الله تعالى ، وهي كلها في الحقيقة

---

(١) بما أن الحكم هو نفس خطاب الله تعالى ، فقد اعترض على تعريف الحكم بأن مثل الوجوب والحل والحرمة من صفات أفعال المكلفين ، والتي هي أثر الخطاب ، لا يصح أن تدخل في التعريف ، إذ كيف يكون ذلك خطاب الله تعالى وكلامه ؟ فالإيجاب مثلاً هو نفس معنى قوله « افعل » وهو قائم بذاته تعالى .

يرد على ذلك بأن الخطاب وصف للحاكم متعلق بفعل المكلف ، فباعتبار نسبته إلى الحاكم سمي إيجاباً . وإذا نسب إلى ما فيه الحكم وهو الفعل سمي وجوباً ، وهما متحدان بالذات (أي حقيقتها واحدة) ، مختلفان بالاعتبار (أي هما متغايران اعتباراً) فلذلك نرى الأصوليين يجعلون من أقسام الحكم الوجوب والحرمة مرة ، والإيجاب والتحريم أخرى ، وتارة الوجوب والتحريم كما فعل ابن الحاجب (راجع شرح عضد الملة والدين لمختصر المنتهى وحواشيه ٢٢٥/١ وما بعدها ، التقرير والتحبير ٧٩/٢ ، التلويح على التوضيح ٢١٥/١) .

(٢) الإحكام للآمدي ٤٩/١ ، حاشية البناني على شرح جمع الجوامع ٤٠/١ شرح العضد ، المرجع السابق ٢٢٢/١ ، التلويح على التوضيح ١٣/١ وما بعدها ، غاية الوصول شرح لب الأصول للأنصاري ٦ ، حاشية الأزميري على مرآة الأصول ٣١/١ ، ٣٥ ، فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت ٥٤/١ ، المنهاج للبيضاوي مع الإسنوي ٣٨/١ ، إرشاد الفحول ٥) .

(٣) هو الكلام النفسي القديم القائم بذاته تعالى الموجه إلى المكلفين للإفهام من غير حرف ولا صوت .

معرِّفات لخطاب الله تعالى وليست مثبتات . فالسنة وإن كانت من الرسول ﷺ فهي ثابتة بطريق الوحي الذي لا يقره الله تعالى على باطل ، والإجماع لا بد من أن يكون له مستند من الكتاب أو السنة أو غيرهما من الأدلة الشرعية . والقياس ليس مثبتاً للحكم ، وإنما هو كاشف أو مظهر له ، والمثبت في الحقيقة هو دليل حكم الأصل من الكتاب أو السنة أو الإجماع .

ومعنى تعلق الخطاب بفعل المكلف : ارتباطه به على وجه يبين صفته من كونه مطلوباً أو غير مطلوب . والمراد بالفعل : ما يعده العرف فعلاً سواء أكان من أفعال القلوب كالاعتقاديات والنيات ، أم من أفعال الجوارح واللسان كأداء الزكاة وتكبيرة الإحرام وجميع التصرفات القولية ، ويدخل فيه الكف كترك الزنى . وقد احترز بقيد (المتعلق بأفعال المكلفين) عن المتعلق بذاته الكريمة كقوله تعالى : ﴿ شهد الله أنه لا إله إلا هو ﴾ . وعن المتعلق بالجمادات كقوله تعالى : ﴿ ويوم نسير الجبال ﴾ فإنه خطاب من الله تعالى ، ومع ذلك فهو ليس بحكم لعدم تعلقه بأفعال المكلفين ، وكذلك يخرج المتعلق بذوات المكلفين مثل : ﴿ منها خلقناكم ﴾ . والمكلف : هو البالغ العاقل الذي لم يمتنع تكليفه . والمراد جنس المكلف سواء أكان واحداً أم أكثر . فيخرج بهذا القيد : الخطابات المتعلقة بفعل الصبي من عبادات و معاملات ووجوب الزكاة في ماله . فالخطاب الوارد في ذلك موجه إلى الولي . وثواب الصبي على الصلاة وإن لم يؤمر بها لحكمة هي أن يعتادها ، وهو يثاب عليها فضلاً من الله و نعمة[1] . وقد ظن بعض الأصوليين أن الصبي مخاطب بالتكليف فعرف الحكم بقوله : هو خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال العباد[2] . ويرد عليه بأنه لا داعي لهذا ؛ لأن الخطاب ليس موجهاً إلى الصبي نفسه وإنما لوليه كما قررنا .

---

(١) حاشية البناني ، المرجع السابق ٣٩/١ ، التقرير والتحبير ٧٨/٢ ، التلويح على التوضيح ٧٨/٢ ، محاضرات في أصول الفقه لأستاذنا محمد البنا ١٩

(٢) التقرير والتحبير ٧٨/٢ ، روضة الناظر ١٣٧/١

والاقتضاء : معناه الطلب . وهو ينقسم إلى طلب فعل وطلب ترك . وطلب الفعل إن كان جازماً فهو الإيجاب وإلا فهو الندب . وطلب الترك إن كان جازماً فهو التحريم ، وإلا فهو الكراهة . وهذا القيد للاحتراز عن الحكم المتعلق بفعل المكلف لا على وجه الاقتضاء كقوله تعالى : ﴿ والله خلقكم وما تعملون ﴾ فهو خبر ، ومثله قوله سبحانه : ﴿ وهم من بعد غلبهم سيغلبون ﴾[1] .

وأما **التخيير** : فهو الإباحة وهو استواء الفعل والترك[2] . وبناء عليه تدخل الأحكام الخمسة في التعريف بقيدي الاقتضاء والتخيير .

والمراد **بالوضع** : هو خطاب الله تعالى المتعلق بجعل الشيء سبباً أو شرطاً أو مانعاً أو صحيحاً أو فاسداً أو عزيمة أو رخصة[3] ، كما سيأتي تفصيله قريباً . هذا ... وقد اقتصر بعض الأصوليين في التعريف على الاقتضاء والتخيير ، مما جعل التعريف قاصراً ؛ لأنه لم يشمل الحكم الوضعي مع أنه من الأحكام الشرعية ، وقد ردوا على هذا بأن أنواع الحكم الوضعي ليست أحكاماً ، وإنما هي علامات ومعرِّفات للحكم ، أو أن الوضع داخل في الاقتضاء أو التخيير ؛ لأن المعنى من كون الدلوك سبباً للصلاة : أنه إذا وجد الدلوك وجبت الصلاة حينئذ ، والوجوب من باب الاقتضاء . والحق هو التعريف الأول ؛ لأن المفهوم من الحكم الوضعي تعلق شيء بشيء آخر ، والمفهوم من الحكم التكليفي ليس هذا ، ولزوم أحدهما للآخر في صورة لا يدل على اتحادهما نوعاً ، بدليل أن الأحكام الوضعية قد تتناول فعل المكلف وغيره .

وإدخال المباح في الحكم التكليفي هو من باب التغليب[4] ؛ لأنه لا تكليف

---

(١) حاشية البناني على شرح جمع الجوامع ١/٦٠ ، شرح الإسنوي ١/٤٠

(٢) البناني ، المرجع السابق ٦٣

(٣) المرجع السابق .

(٤) شرح المحلي على جمع الجوامع ١/١٢٣ ، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد ٥٨ ، إرشاد الفحول ٦ ، مباحث الحكم ٥٧

بالمباح حتى يدخل في الحكم التكليفي على سبيل الحقيقة ، إذ التكليف طلب ما فيه كلفة ومشقة ، ولا شيء من ذلك في المباح . وقد يكون سبب هذا التغليب هو أن كثيراً من الأفعال المباحة جاءت بصيغة الطلب ، أو بالنظر إلى وجوب اعتقاد كونه مباحاً .

وتعريف الحكم على النحو السابق هو اصطلاح جمهور الأصوليين ، فقد جعلوا الحكم علَماً على نفس خطاب الشارع . وأما عند الفقهاء فإن الحكم هو الصفة الشرعية التي هي أثر لذلك الخطاب وهو الذي توصف به أفعال العباد ، فقوله تعالى : ﴿ أقيموا الصلاة ﴾ ، ﴿ ولا تقربوا الزنا ﴾ ، وقوله عليه الصلاة والسلام : « لا يرث القاتل شيئاً »[1] ، هذه الخطابات هي الأحكام عند الأصوليين . وأما عند الفقهاء فوجوب الصلاة وحرمة الزنا ومانعية القتل من الإرث هي الأحكام . فالحكم عند الأصوليين : هو النصوص الشرعية نفسها ، وعند الفقهاء هو الأثر الذي تقتضيه النصوص الشرعية . وليس لهذا الخلاف فائدة عملية لوجود التلازم بين الاصطلاحين ، إلا أنني أرجح اصطلاح الفقهاء ؛ لأنه يفرق بين الحكم الشرعي وبين الدليل الذي يدل عليه من الكتاب أو السنة أو نحوهما . أما اصطلاح الأصوليين فيترتب عليه اعتبار الصيغة حكماً ودليلاً للحكم ، فهي حكم باعتبار ذاتها ؛ لأنها كلام الله تعالى قصد به الطلب أو التخيير أو الوضع ، وهي أدلة باعتبار أمر آخر ، وهو تضمنها للحكم الذي هو الإيجاب أو الإباحة أو غيرها . وبه يظهر أن الحكم قديم عند الجمهور ؛ لأنه قسم من كلام الله تعالى النفسي[2]

---

(١) أخرجه أبو داود عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده ، وله ألفاظ أخرى (نيل الأوطار ٧٤/٦) .

(٢) شرح العضد على مختصر المنتهى لابن الحاجب ٢٢٥/١ ، شرح الإسنوي ٤٢/١ ، مذكرات الأستاذ أحمد فهمي أبو سنة ٥

وهو حادث عند الحنفية ؛ لأنه عندهم هو أثر الخطاب[1] .

المبحث الثاني

أقسام الحكم

لوحظ في تعريف الحكم أنه ينقسم إلى قسمين : الحكم التكليفي والحكم الوضعي ؛ لأن كلام الشارع المتعلق بأفعال المكلفين إما على سبيل الطلب أو التخيير أو على سبيل الوضع . فإن كان متعلقاً بفعل المكلف على جهة الطلب أو التخيير ، فيسمى الحكم التكليفي ، وإن كان متعلقاً بها على جهة الوضع ، كان حكماً وضعياً .

تعريف الحكم التكليفي : الحكم التكليفي : هو ما اقتضى طلب فعل من المكلف أو كفه عن فعل أو تخييره بين الفعل والكف عنه . مثال الأول : ﴿ أقيموا الصلاة ﴾ ، ﴿ كتب عليكم الصيام ﴾ .

ومثال الثاني : ﴿ ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق ﴾ ، ﴿ حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير .. ﴾ ومثال الثالث : ﴿ فلا جناح عليهما فيما افتدت به ﴾ ، ﴿ وإذا ضربتم في الأرض فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة ﴾ .

وإنما سمي هذا النوع حكماً تكليفياً ؛ لأنه يتضمن التكليف بفعل أو ترك فعل ، أو التخيير بينهما . وإطلاق التكليف على المباح هو من باب التغليب كما بان آنفاً .

---

(١) عرّف الحنفية الحكم : بأنه أثر الخطاب المذكور ، لأن الخطاب الوارد من الله تعالى : هو الإيجاب أو التحريم مثلاً ، والفقهاء إنما يبحثون عن الأحكام الفقهية : أي التي توصف بها أفعال العباد ، وليست هي الإيجاب والتحريم وما إليهما ، بل هي الوجوب والحرمة اللذان هما أثر للإيجاب والتحريم ، تقول : وفاء الدين واجب ، ومطل الغني حرام (راجع مذكرات الأستاذ أبي سنة ، المصدر السابق) .

تعريف الحكم الوضعي : هو ما اقتضى وضع شيء سبباً لشيء أو شرطاً له أو مانعاً منه . وسأبين ذلك تفصيلاً . مثال السبب قوله تعالى : ﴿ فمن شهد منكم الشهر فليصمه ﴾ فرؤية الهلال سبب لوجوب الصوم . وقوله سبحانه : ﴿ أقم الصلاة لدلوك الشمس ﴾ فدخول الوقت سبب لإيجاب صلاة الظهر . ومثال الشرط قوله تعالى : ﴿ ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً ﴾ فالاستطاعة المالية والبدنية شرط لإيجاب الحج . ومثال المانع قوله ﷺ : « ليس لقاتل ميراث »[1] فقتل الوارث مورثه عدواناً مانع من استحقاق الإرث .

وإنما سمي هذا النوع بالحكم الوضعي ؛ لأنه يقتضي وضع أمور ترتبط بالأخرى كالأسباب للمسببات أو الشروط للمشروطات .

التمييز بين الحكم التكليفي والحكم الوضعي :

يتبين الفرق بين نوعي الحكم من تعريف كل منهما ، وذلك من وجهين[2] :

أولاً : إن المقصود من الحكم التكليفي هو طلب فعل من المكلف أو كفه عنه أو تخييره بين الفعل والترك . وأما الحكم الوضعي فليس مقصوداً به تكليف أو تخيير ، وإنما المقصود به ارتباط أمر بآخر على وجه السببية أو الشرطية مثلاً .

ثانياً : إن المفهوم من طلب الفعل أو الكف أو التخيير بين الأمرين في الحكم التكليفي أن يكون ذلك في مقدور المكلف وفي استطاعته أن يفعله أو يكف عنه حتى يتأتى الامتثال . أما الحكم الوضعي فقد يكون مقدوراً له ، وقد لا يكون مقدوراً له . مثال ذلك : السبب إما أن يكون مقدوراً للمكلف كصيغ العقود والتصرفات واقتراف الجرائم فهي سبب لترتب أحكامها ، أو لاستحقاق عقوبتها ، فالسرقة سبب لقطع اليد مثلاً . وقد لا يكون مقدوراً للمكلف كالقرابة سبب

---

(١) أخرجه مالك في الموطأ وأحمد وابن ماجه (نيل الأوطار ٧٤/٦)

(٢) المراجع السابقة في تعريف الحكم ، العناوين في المسائل الأصولية ٥٦/٢

للإرث ، والإرث سبب للملك ، ودلوك الشمس سبب لوجوب الصلاة ، وهي أمور غير مقدورة للمكلف . ومثال الشرط المقدور للمكلف إحضار شاهدين في عقد الزواج ، والطهارة شرط لصحة الصلاة . أما الشرط غير المقدور للمكلف فمثاله بلوغ الحُلُم شرط لانتهاء الولاية على النفس ، وهو أمر ليس بمقدور أحد ، وبلوغ الرشد شرط لنفاذ التصرفات .

وأما المانع فمثاله إذا كان مقدوراً للمكلف : قتل الوارث مورثه ، وغير المقدور للمكلف : كالأبوة فإنها تمنع القصاص بقتل الوالد ولده عند جمهور الفقهاء ، وكون الموصى له وارثاً . وهذا أيضاً أمر غير مقدور للمكلف .

ثالثاً : إن الحكم التكليفي لا يتعلق إلا بالمكلف ، وأما الحكم الوضعي فإنه يتعلق بالإنسان ،سواء أكان مكلفاً أم غيره كالصبي والمجنون ، فإنه يثبت في حقهما الحكم الوضعي كصحة بيع الصبي ، وضمان متلفاتهما أو ثبوت الدين في ذمتهما . ومن هنا عبَّر بعضهم في الخطاب الطلبي بأفعال المكلفين ، وفي الخطاب الوضعي بأفعال العباد[1] .

المبحث الثالث
أنواع الحكم

لكل من الحكم التكليفي والحكم الوضعي أنواع هي ما يلي :

أنواع الحكم التكليفي

ينقسم الحكم التكليفي إلى أنواع خمسة ، ذلك أن طلب الفعل إما أن يكون جازماً أو غير جازم ، الأول : الإيجاب ، والثاني : الندب ، وطلب الكف إما

---

(١) مذكرات في أصول الفقه للأستاذ أحمد فهمي أبو سنة ٤

جـازم أو غير جـازم ، الأول التحريم ، والثـاني الكراهـة ، وإن كان الخطـاب متعلقـاً بالفعل على وجه التخيير فهو الإباحة . فهذه أنواع خمسة[1] .

الإيجاب : هو الخطـاب الـدال على طلب الفعل طلبـاً جـازمـاً نحو ﴿ وآتوا الزكاة ﴾ .

والنـدب : هـو الخطــاب الــدال على طلب الفعـل طلبــاً غير جــازم نحـو ﴿ فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيراً ﴾ .

والتحريم : هو الخطاب الـدال على طلب الكف عن الفعل طلبـاً جـازمـاً ، نحو ﴿ ولا تقربوا الزنا ﴾ .

والكراهة : هي الخطاب الـدال على طلب الكف عن الفعل طلبـاً غير جـازم نحو قوله ﷺ : « إذا دخل أحدكم المسجد فلا يجلس حتى يركع ركعتين »[2] .

والإباحة : هي الخطاب الدال على تخيير المكلف بين الفعل والترك نحو قولـه تعالى : ﴿ ليس عليكم جناح أن تدخلوا بيوتاً غير مسكونة فيها متاع لكم ﴾ .

والفرق بين الإيجاب والوجوب والواجب : هو أن الإيجاب هو نفس الخطاب الخاص ، والوجوب أثر الخطاب ، وهو ما يثبت في الفعل نتيجة لتعلقه به أي أنـه هو الوصف الثابت للفعل وهو كونه مطلوباً جازماً . والواجب : هو الفعل الـذي تعلق بـه الخطـاب . ويقـال مثل هـذا في التفريق بين التحريم والحرمـة والمكروه والمبـاح ، وهي أنـواع الحكم التكليفي ، وهي القسم الأول من المبحث الثـالث في بحث الحكم .

---

(١) التقرير والتحبير ٧٩/٢ وما بعدها ، المستصفى ٩٠/١ ، روضة الناظر ٩٠/١ .

(٢) أخرجه البيهقي وابن عدي في الكامل عن أبي هريرة ، وهو حديث ضعيف .

١ ـ الواجب وأقسامه

تعريف الواجب : الواجب : هو ما طلب الشارع فعله من المكلف طلباً حتماً بأن اقترن طلبه بما يدل على تحتيم فعله . وبعبارة أخرى : هو ما طلب الشارع فعله على وجه الحتم والإلزام ، سواء أكان ذلك مستفاداً من صيغة الطلب نفسها أم من قرينة خارجية . وتعريف الواجب بخواصه (أي بعوارضه التي تميزه عن غيره ، وتظهر بها حقائقه) : هو ما يمدح فاعله ويذم تاركه قصداً[١] .
ويستفاد الوجوب إما من صيغة الأمر ، مثل قوله تعالى : ﴿ أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة ﴾ . أو من المصدر النائب عن فعله ، مثل قوله تعالى : ﴿ فإذا لقيتم الذين كفروا فضرب الرقاب ﴾ . أو من الفعل المضارع المقترن باللام كقوله تعالى : ﴿ لينفق ذو سعة من سعته ﴾ . أو من مادة الفعل مثل قوله تعالى : ﴿ كتب عليكم الصيام ﴾ . أو من أساليب أخرى تستعمل في اللغة العربية للدلالة على الطلب الجازم مثل قوله سبحانه : ﴿ ولله على الناس حج البيت ﴾ ونحو ذلك .

حكم الواجب : حكمه أنه يلزم الإتيان به ، ويثاب فعله ،ويعاقب تاركه ، ويكفر من أنكره إذا ثبت بدليل قطعي .

طريقة الحنفية في تقسيم الواجب : الفعل كما يسمى واجباً يسمى فرضاً عند جمهور العلماء ، إذ الواجب كما ذكرنا : هو عبارة عن خطاب الشارع بما ينتهض تركه سبباً للذم شرعاً . وهذا المعنى بعينه متحقق في الفرض الشرعي[٢] .

---

(١) شرح العضد لمختصر المنتهى ٢٢٨/١ ، المستصفى ٤٢/١ ، الإحكام للآمدي ٥٠/١ ، الإبهاج للسبكي ٣٣/١ ، المنهاج للبيضاوي مع الإسنوي ٥٢/١ ، التقرير والتحبير ١١٤/٢ ، المدخل إلى مذهب أحمد ٥٩ ، روضة الناظر ٩٠/١

(٢) شرح العضد ، المرجع السابق ٢٣٢/١ ، الآمدي المرجع السابق ، المدخل المرجع السابق ، كشف الأسرار ٦٢٣/١ ، حاشية البناني ٦٧/١

وأما الحنفية فيقولون : الفرض : ما ثبت بدليل قطعي لا شبهة فيه ، كأركان الإسلام الخمسة التي ثبتت بالقرآن الكريم ، ومثل ما ثبت بالسنة المتواترة أو المشهورة كقراءة القرآن في الصلاة . وأما الواجب فهو ما ثبت بدليل ظني فيه شبهة ، كصدقة الفطر ، وصلاة الوتر والعيدين[1] . فقد ثبت كلاهما بدليل ظني وهو خبر الواحد .

قال بعض العلماء كالآمدي والرازي : إن الخلاف بين الجمهور والحنفية لفظي . ولكن الواقع أن الحنفية رتبوا على الخلاف بعض الآثار الفقهية . فمن ناحية الحكم : يكفر الإنسان بإنكار الفرض ، وأما الواجب فلا يكفر منكره . ومن ناحية الآثار الفقهية : قالوا : إن ترك القراءة في الصلاة مطلقاً يبطلها ؛ لأن الأمر بها قرآني في قوله تعالى : ﴿ فاقرؤوا ما تيسر من القرآن ﴾ . وأما ترك قراءة الفاتحة بذاتها في الصلاة فلا يبطلها ؛ لأن الأمر بها ثبت بخبر الآحاد (أي قوله ﷺ : « لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب[2] » وهو يفيد الظن . وإني أرجح اصطلاح الجمهور ؛ لأن اختلاف طرق إثبات الواجبات في القوة والضعف لا يوجب اختلاف الواجب في حقيقته من حيث هو واجب . وقد أطلق الشارع اسم الفرض على الواجب في قوله تعالى : ﴿ فمن فرض فيهن الحج ﴾ أي أوجب . وأجمع علماء الأمة على إطلاق اسم الفرض على ما أدي من الصلوات المختلف في صحتها بين الأئمة بقولهم : أدّ فرض الله تعالى ؛ والأصل في الإطلاق الحقيقة .

ثم إن هذه التفرقة غير مقبولة من ناحية أخرى : وهي أنه يترتب عليها أن يكون للفعل الواحد حكمان مختلفان : أحدهما بالنسبة إلينا ، والآخر بالنسبة للصحابي الذي روى الحديث عن رسول الله ﷺ ، فهو بالنسبة إليه فرض لانتفاء

---

(١) التقرير والتحبير ٨٠/٢ ، كشف الأسرار ٦٢٠/١ ، شرح المحلي لجمع الجوامع ٦٧/١ ، مباحث الحكم عند الأصوليين للأستاذ مدكور ٦٦

(٢) أخرجه أحمد والشيخان وأصحاب السنن الأربعة عن عبادة بن الصامت رضي الله عنه .

الشبهة في صحة الدليل في حقه ، وبالنسبة إلينا واجب ؛ لوجود الشبهة في صحة الدليل . وادعاء الحنفية بأن اللغة تفرق بين الفرض والواجب غير ثابت ،فإنهم قالوا : الفرض هو القطع ، والواجب معناه السقوط ، والظن ساقط في الرتبة عن القطع .

ولكن هذا القول يعد من باب التحكم في تخصيص اسم الفرض بالمقطوع به ؛ لأن الفرض في اللغة هو التقدير مطلقاً ، سواء أكان مقطوعاً به أم مظنوناً[١] ، فتخصيص ذلك بأحد القسمين دون الآخر لا دليل عليه ، فلا يكون مقبولاً . والوجوب ليس هو السقوط في اللغة وإنما الوجبة[٢] ، جاء في القاموس المحيط « وجب الحائط وجبة : سقط ، ووجب القلب وجيباً خفق » وعلى هذا فاحتجاجهم بآية : ﴿ فإذا وجبت جنوبها ﴾ مأخوذ من الوجبة ، وكلامنا في المشتق من الوجوب وهو اللزوم . وأما الاختلاف في ناحية الحكم فإن الجمهور يوافقون الحنفية في أن جاحد الثابت بدليل قطعي كمحكم الكتاب كافر . أما الثابت بدليل ظني كمحكم خبر الواحد في الشرع فإن جاحده فاسق . والخلاصة : أن القضية مجرد اصطلاح[٣] ، ولا مشاحَّة في الاصطلاح كما يقولون ، قال الغزالي : ولا حجر في الاصطلاحات بعد فهم المعاني .

أقسام الواجب :

للواجب تقسيمات أربعة : أولاً ـ من حيث زمن الأداء . ثانياً ـ من حيث تقديره ، ثالثاً ـ من حيث الملزم بفعله ، رابعاً ـ من حيث تعيين المطلوب به .

---

(١) أصول الشاشي ١١٣ .

(٢) المرجع السابق ،كشف الأسرار ٦٢١/١ .

(٣) قال الإمام ابن السبكي في جمع الجوامع ٦٧/١ : « والخلاف لفظي : أي عائد إلى اللفظ والتسمية ؛ إذ حاصله أن ما ثبت بقطعي كما يسمى فرضاً هل يسمى واجباً ، وما ثبت بظني كما يسمى واجباً هل يسمى فرضاً ؟ » .

التقسيم الأول ـ باعتبار وقت الأداء :

ينقسم الواجب من جهة وقت الأداء إلى واجب مطلق وواجب مقيد أو مؤقت[(١)] .

الواجب المطلق : هو ما طلب الشارع فعله حتماً ، ولم يعين وقتاً لأدائه كالكفارة الواجبة على من حلف يميناً وحنث ، فليس لفعل هذا الواجب وقت معين ، فإذا شاء الحانث كفَّر بعد الحنث مباشرة ، وإن شاء كفّر بعد ذلك .

الواجب المقيد أو المؤقت : هو ما طلب الشارع فعله حتماً في وقت معين كالصلوات الخمس ، حُدد لأداء كل صلاة منها وقت معين ، بحيث لا تجب قبله ويأثم المكلف إن أخرها عنه بغير عذر . وكصوم رمضان لا يجب قبل الشهر ولا يؤدى بعده . ومثله كل واجب عيّن الشارع له وقتاً .

ويترتب على تقسيم الواجب إلى مؤقت ومطلق : أن الواجب المؤقت أو المقيد يأثم المكلف بتأخيره عن وقته بغير عذر ؛ لأن المطلوب فيه واجبان : فعل الواجب ، وفعله في وقته . فمن فعل الواجب بعد وقته فإنه فعل أحد الواجبين وهو الفعل المطلوب كالصلاة مثلاً ، وترك الواجب الآخر وهو فعله في وقته ، فيأثم بترك الواجب الثاني بغير عذر ، وأما الواجب المطلق : فليس له وقت معين لفعله ، وللمكلف أن يفعله في أي وقت شاء ، ولا إثم عليه إذا أداه في أي وقت .

أنواع الواجب المقيد : ينقسم الواجب المقيد أو المؤقت عند الحنفية إلى أنواع ثلاثة[(٢)] :

---

(١) التلويح على التوضيح ٢٠٢/١ ، التقرير والتحبير ١١٥/٢ ،فواتح الرحموت ٦٩/١

(٢) التقرير والتحبير ١٣١/٢ ، التلويح على التوضيح ٢٠٢/١ ، ٢٠٨ ، ٢١٢ ، مسلم الثبوت ٤٣/١ وما بعدها ، المستصفى ٤٤/١ ، شرح الإسنوي : ١٠٧/١ ، مرآة الأصول ٢٢٥/١ ـ ٢٢٧ ، ٢٣١ ، ٢٤٦ ،إرشاد الفحول ٦ ، العناوين في المسائل الأصولية ٦٧/١ ، أصول الاستنباط للحيدري ٧٦ ، روضة الناظر ٩٩/١ ، المدخل إلى مذهب أحمد ٦٠ ، مباحث الحكم ٧٣

١ ـ **الواجب الموسَّع** : وهو الذي يكون وقته الذي وقَّته الشارع له يسعه ويسع غيره من جنسه . ويسمى هذا الوقت موسعاً أو ظرفاً . مثاله : وقت صلاة الظهر مثلاً هو وقت موسع يسع أداء الظهر ،وأداء صلاة أخرى .

٢ ـ **الواجب المضيق** : هو الذي يكون وقته المحدد له يسعه وحده ولا يسع غيره من جنسه ،ويسمى هذا الوقت مضيقاً أو معياراً ، مثاله : شهر رمضان هو مضيق لا يسع إلا صوم رمضان .

٣ ـ **الواجب ذو الشبهين** : وهو الذي لا يسع وقته غيره من جهة ، ويسع غيره من جهة أخرى ،وذلك كالحج لا يسع وقته وهو (أشهر الحج) غيره من جهة أن المكلف لا يؤدي في العام إلا حجاً واحداً ،ويسع غيره من جهة أن مناسك الحج لا تستغرق كل أشهره .

ويترتب على هذا التقسيم أن الواجب الموسع وقته يجب على المكلف أن يعينه بالنية حين أدائه في وقته ؛ لأنه إذا لم ينوه بالتعيين لا يتعين أنه أدى الواجب المعين ، إذ الوقت يسعه وغيره ، فإذا صلى في وقت الظهر أربع ركعات ، فإن نوى الظهر كان أداء له ، وإذا لم ينو بها أداء الظهر لم تكن صلاته أداء له ؛ ولو نوى التطوع كانت صلاته تطوعاً ، أي أن صلاته هنا تكون حسب نيته .

وأما الواجب المضيق وقته : فلا يجب على المكلف عند الحنفية أن يعينه بالنية حين أدائه في وقته ؛ لأن الوقت معيار له لا يسع غيره من جنسه ، فبمجرد النية ينصرف ما نواه إلى الواجب ، فإن نوى في شهر رمضان الصيام مطلقاً ،ولم يعين بالنية الصيام المفروض انصرف صيامه إلى الصيام المفروض ، ولو نوى التطوع لم يكن صومه تطوعاً ، بل إنه يقع عن المفروض ؛ لأن الشهر لا يسع صوماً غيره .

والجمهور من الشافعية والمالكية والحنابلة واسحاق وداود : لم يفرقوا بين الواجب الموسع والواجب المضيق في تعيين النية ، فقالوا : يجب أن ينوي أنه صائم من رمضان ؛ لأنه فريضة ، وهو قربة مضافة إلى وقتها ، فوجب تعيين الوقت في نيتها كصلاة الظهر والعصر لقوله ﷺ : « إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرىء ما نوى »[1] فإذا نوى التطوع لم يقع صيامه عن رمضان ؛ لأنه يشترط إخلاص النية لرمضان ، والتعيين من جملة الإخلاص المأمور به ، كذلك لا يقع صومه عن رمضان بنية مطلق الصوم ، بخلاف النفل .

وكذلك يعتبر صوم التطوع في رمضان غير مشروع فلا يصح ، وعدم صحته لا يلزم منه وجود نية ما يصح فيه ، وإلا وقع الصوم جبراً عن الصائم ، وهذا يبطل معنى الفرض ؛ لأنه يلزم في صحته الاختيار ، ومن هنا اختار ابن الهمام مذهب الجمهور .

وأما الواجب ذو الشبهين ، فيصح أداؤه بمطلق النية ؛ لأن الظاهر من حال المكلف أنه يبدأ بما وجب عليه قبل أن يتطوع ، فهو في هذا كالواجب المضيق ، ولا يصح أداؤه بنية غيره كأن ينوي التطوع ، فيقع تطوعاً ؛ لأنه صرح بنية ما يسعه الوقت ، وبما يخالف الظاهر من حاله ، وهو في هذا كالواجب الموسع .

أنواع الواجب عند الشافعي :

ينقسم الواجب عند الإمام الشافعي والمالكية والحنبلية إلى واجب مضيق وواجب موسع[2] . والمضيق : هو أن يكون وقت الوجوب مقدراً بقدر الفعل بحيث ضيق على المكلف فيه ، حتى لا يجد سعة يؤخر فيها الفعل أو بعضه ، وذلك كاليوم بالنسبة إلى الصوم .

---

(١) أخرجه البخاري ومسلم عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه .

(٢) راجع تخريج الفروع على الأصول للزنجابي ٣١ ـ ٣٣ ، والمدخل إلى مذهب الإمام أحمد ٦٠

والموسع : هو أن يكون وقت الواجب أكثر من وقت فعله ،وذلك كأوقات الصلوات .

واختلف العلماء في الواجب الموسع ، فقال الجمهور : للمكلف فعل الواجب من الصلوات في أي أجزاء الوقت شاء ،في أوله وآخره ووسطه وما بين ذلك منه .

وأنكر أصحاب أبي حنيفة الواجب الموسع (بهذا المعنى المذكور) وقالوا : إن وقت الوجوب يختص بآخر الوقت ، ولو أتى المكلف بالواجب في أول الوقت ، كان جارياً مجرى تعجيل الزكاة قبل وقتها .

هذا .. وذكر الزنجاني الشافعي في تخريجه فروعاً متفرعة عن الاختلاف في هذا الأصل ،وهي ما يأتي :

١ ـ إن الصلاة تجب بأول الوقت عند الشافعي (أي ومن وافقه) وجوباً موسعاً ممتداً من أول الوقت إلى آخره .

وقال أبو حنيفة رضي الله عنه : لا تجب إلا في آخر الوقت والأداء قبله يقع تعجيلاً أونفلاً ثم ينقلب فرضاً .

فإذا صلى الصبي في أول الوقت ، ثم بلغ في آخره ،لم يلزمه إعادة الصلاة عند الجمهور .وعند أبي حنيفة : يلزمه ؛ لأن الوجوب يثبت في آخر الوقت ، وقد صار فيه أهلاً للوجوب ، فبان أن ما أداه لم يكن شاغلاً وظيفة وقته ، بخلاف البالغ إذا صلى في أول الوقت ، فإنه كان أهلاً للوجوب .

٢ ـ إن تعجيل الصلوات في أوائل الأوقات عند الشافعي (أي والجمهور) أفضل ، لئلا يتعرض لخطر العقاب .

وقال أبو حنيفة رضي الله عنه : تأخيرها إلى آخر الوقت أفضل ، إذ

لا وجوب في أول الوقت ، وإنما شرع الوجوب أول الوقت رخصة من الشارع للحاجة ، وليس الإتيان بالرخص أفضل من غيره .

٣ ـ إن المسافر إذا سافر في أول الوقت ، أو حاضت المرأة بعد دخول الوقت ، ومضى مقدار الفعل من الزمان ، يجب الإتمام على المسافر ، والقضاء على الحائض عند الشافعي ؛ لأنها أدركا وقت الوجوب .

وعند أبي حنيفة : لا يجب ، بناء على أن الوجوب لم يتحقق في أول الوقت .

٤ ـ إن قضاء الصلوات والصيامات والنذور المطلقة والكفارات تجب وجوباً موسعاً عند الشافعي . وعند أبي حنيفة : تجب مضيقاً على الفور .

٥ ـ إن الحج يجب عند الشافعي وجوباً موسعاً يسوغ تأخيره مع القدرة عليه . وعند أبي حنيفة : يجب مضيقاً على الفور .

مسألتان في الواجب الموسع :

المسألة الأولى : جزء الوقت الذي يضاف إليه الإيجاب :

في هذه المسألة خمسة مذاهب ذكرها الإسنوي شارح المنهاج للبيضاوي ، وذكرها أيضاً الآمدي في الإحكام في أصول الأحكام . ونحن نقتصر على ذكر مذهبي الجمهور والحنفية كما فعل صاحب مسلم الثبوت[1] .

قال الجمهور : إن أول أجزاء الوقت هو سبب الإيجاب ، أي علامة توجه الخطاب ، فمتى ابتدأ صار المكلف مطالباً بالفعل ، مخيراً في جميع أجزاء الوقت ،

---

(١) انظر مسلم الثبوت ٤٧/١ ، المعتمد لأبي الحسين ١٣٤/١ وما بعدها . الإحكام الآمدي ٥٤/١ ، شرح المحلي على جمع الجوامع ١٣٤/١ ، شرح الإسنوي ١١٢/١ ، الفروق ٢٥/١ .

وذلك متى كان متأهلاً للتكليف أول الوقت ؛ فإن لم يكن أهلاً ، كان السبب الجزء الذي يزول فيه المانع من الوقت[1] .

ودليل هذا الرأي قوله تعالى : ﴿ أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ ﴾ فقد جعل الدلوك علامة على توجه الخطاب في قوله سبحانه : ﴿ أقم الصلاة ﴾ إلى المكلف . ولما بنيت السنة أوائل الأوقات وأواخرها ، وقال الرسول عليه السلام : « ما بين هذين الوقتين وقت »[2] ، دل ذلك على التوسع على المكلف ، وليس تعيين بعض الأجزاء للوجوب بأولى من تعيين البعض الآخر . وينبني على هذا أن المكلف متى صادفه جزء من الوقت خلا فيه من موانع التكليف ، استقر الواجب في ذمته ، وإذا لم يكن كذلك فلا وجوب .

وقال الحنفية : إن السبب هو الجزء الذي يتصل به الأداء من الوقت ، فإن لم يؤد تعين الجزء الأخير الذي يسع الواجب للسببية ، وبعد خروج الوقت تضاف السببية إلى جملة الوقت[3] . وهذا الرأي مبني على طريقة الحنفية في استنباط قواعد الأصول بتطبيقها على الفروع المذهبية . وقد قالوا : إن هناك فروعاً لا يمكن تخريجها إلا بذلك ، وذكروا منها : إن الشخص إذا لم يكن مكلفاً أول الوقت ، ثم زال المانع عنه في آخره استقر الواجب في ذمته ، فعليه إما أداؤه أو قضاؤه ، كأن كان صبياً في أول الوقت ، ثم زال المانع عنه بأن بلغ أثناء الوقت

(١) وقالوا أيضاً : يجب على من أخر الصلاة المكتوبة عن أول الوقت : العزم فيه على فعلها في الوقت ، ومن أخر الصلاة مع ظن فواتها بموت أو حيض أو نحوهما عصى بالتأخير ويتعين آخر الوقت للأداء إذا أخر (انظر شرح العضد على مختصر المنتهى ٢٤١/١ وما بعدها ، التقرير والتحبير ١١٩/٢ ، أصول الاستنباط للحيدري ٧٧ ، غاية الوصول شرح لب الأصول ٢٨ ، روضة الناظر ١٠٢/١ ، المدخل إلى مذهب أحمد ٦٠) .

(٢) أخرجه أحمد والنسائي والترمذي عن جابر بن عبد الله (نيل الأوطار ٣٠٠/١)

(٣) التلويح على التوضيح ٢٠٧/١ ، مرآة الأصول ٢٢٣/١ ، التقرير والتحبير ١١٦/٢ ، فواتح الرحموت ٧٦/١ ، شرح المحلي على جمع الجوامع : ١٣٥/١ ، الإبهاج ٦٣/١ ، شرح العضد على مختصر ابن الحاجب ٦٤٢/١

أو آخره ، فإنه يجب عليه أن يؤدي الفعل المطلوب منه ، ولو كان الجزء الأول هو السبب ما وجب عليه أن يؤدي شيئاً ؛ لأن الجزء الأول قد فات وانقضى . ولو حاضت المرأة أو نفست أثناء الوقت ، فلو جعل سبب الطلب هو الجزء الأول ، لكان الواجب قد استقر في ذمتها ، ولا تتفرغ الذمة إلا بفعل الواجب أداء أو قضاء .

وبتتبع هذا الخلاف وجدت أن قول الحنفية لم يرتضه محققو الأصوليين ؛ لأنهم جعلوا اتصال الأداء بجزء الوقت معرفاً لسببيته ، فصارت العلامة التي تدل على توجه الخطاب محتاجة في بيانها إلى الفعل الذي خوطب المكلف بفعله ، وليس هذا هو وضع العلامة وإنما هو قلب لوضعها . لذا قال بعضهم : إنه لا يتفق مع آية : ﴿ أقم الصلاة لدلوك الشمس ﴾ فإن الذي جعل الدلوك علامة للوجوب هو توجه : ﴿ أقم الصلاة ﴾ إلى المكلف ، وهذا بدون ريب طلب ، والدلوك علامته ، وأثره وجوب الأداء واشتغال ذمة المكلف دون حاجة إلى شيء آخر .

وإذا كانت السنة بينت أن الأداء على التوسع لا على الفور ، فإن ذلك لا ينافي شغل الذمة ، وهذا هو الصحيح .

قال الآمدي في الرد على مذهب الحنفية القائل بتعيين وقت الوجوب بالفعل : إنه إن أريد به أنا نتبين سقوط الفرض بالفعل في ذلك الوقت ، فهو مسلَّم ، ولا منافاة بينه وبين ما ذكرنا . وإن أرادوا به أنا نتبين أن غير ذلك لم يكن وقتاً للوجوب بمعنى أنه لو أدي فيه الفعل ، لم يقع الموقع ، فهو خلاف الإجماع ، وإن أريد به غير ذلك ، فلا بد من تصويره[1] .

وأما الفروع المذهبية التي ذكروها ، فإن الجمهور يتفقون مع الحنفية في

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام ١/٥٥

صورة طروء البلوغ على الصبي ؛ لأنهم قيدوا كون السبب أول الوقت بأن يكون الشخص أهلاً للتكليف ، فإذا طرأت الأهلية ،توجه الخطاب عند ذلك . وفي صورة الحائض والنفساء يقول الجمهور : إن السبب هو أول الوقت على التوسع ، فيكون المكلف مخيراً في أجزاء زمان ذلك الوقت وبعد انتهاء الوقت يجب القضاء عليها . لهذا كله ، قال الكمال بن الهمام الحنفي : إنه (أي مذهب الحنفية) قول أبعد من المذهب المرذول وهو أن التكليف مع الفعل ، لقولهم (أي الحنفية) : إن الطلب لم يسبق الفعل : أي أنه يحتمل أن يكون الطلب متأخراً عن الفعل ؛ لأن عدم السبق يحتمل المقارنة والتأخر ، وهذا كما يقول الكمال أبشع من القول بالمقارنة . وبهذا يتبين أن الحق في مسلك الجمهور .

المسألة الثانية ـ الأداء والقضاء والإعادة :

يلتحق ببحث الواجب الموسع الكلام في الأداء والقضاء والإعادة ، لأن العبادة إن وقعت في وقتها المعين ولم تسبق بأداء مختل ، فأداء ، وإلا فإعادة ، وإن وقعت بعد وقتها المعين ، ووجد في الوقت سبب وجوبها فإنه يكون قضاء ،ويدخل فيه ما إذا مات فحج عنه وليه ، فإنه يكون قضاء لوقوعه بعد وقته الموسع ، إذ الموسع قد يكون بالعمر وقد يكون بغيره .

فالأداء : هو فعل الواجب في الوقت المقدر له شرعاً ، **والإعادة :** فعله ثانياً في الوقت[١] ، **والقضاء :** فعله بعد الوقت . **والوقت :** هو الزمان المقدر له شرعاً مطلقاً ، أي موسعاً كزمان الصلوات الخمس وسننها والضحى والعيد ، أو مضيقاً كزمان صوم رمضان وأيام البيض[٢] .

---

(١) قال ابن قدامة في (روضة الناظر) الإعادة : فعل الشيء مرة بعد أخرى .

(٢) المستصفى : ٦١/١ ،أصول الشاشي ٤٢ ، الإحكام للآمدي ٥٦/١ شرح المحلي على جمع الجوامع ٨٢/١ ـ ٨٩ ، شرح العضد لمختصر المنتهى ٢٣٢/١ وما بعدها ، مرآة الأصول ٢٥٠/١ وما بعدها ، شرح الإسنوي ٨٤/١ ، فواتح الرحموت ٨٥/١ ، التقرير والتحبير ١٢٣/٢ وما بعدها ،روضة الناظر : ١٦٨/١ وما بعدها ، المدخل إلى مذهب أحمد ٧٠ ، الإبهاج ٤٦/١

فإن ابتدأ المكلف فعل الواجب في الوقت فهو أداء ، سواء أتمه فيه أو خارجه ، واشترط الشافعية في الصلاة أن يأتي بركعة منها على الأقل في الوقت لحديث الصحيحين : « من أدرك ركعة من الصلاة[1] » أي مؤداة[2] .

وإن فعل المكلف الواجب أولاً صحيحاً غير كامل كأن صلى منفرداً ، ثم فعله ثانياً فهو إعادة ، وإن ابتدأ فيه بعد انتهاء الوقت فهو قضاء ، وكذلك عند الشافعية : إذا ابتدأ بالصلاة في الوقت ولم يأت بركعة حتى خرج الوقت .

دليل القضاء :

وقضاء الواجب واجب إجماعاً إلا أنهم اختلفوا في الموجب : أهو الخطاب الذي وجب به الأداء أم هو خطاب جديد ؟ .

قال الجمهور : إنه واجب بخطاب جديد . وقال علماء الحنفية . إنه واجب بالخطاب الأول[3] . ولا فائدة عملية من هذا الخلاف .

استدل الجمهور : بأن الشارع جعل الوقت علامة على توجه الخطاب إلى المكلف بطلب الفعل مقيداً بالوقت لمصلحة في ذلك ، ولعل فعل المطلوب بعد خروج الوقت ينافي تلك المصلحة .

واستدل الحنفية : بأن السبب علامة على اشتغال ذمة المكلف بالواجب ، فلا تتفرغ إلا بفعله ، فإذا فعله في الوقت أدى ما طلب منه كما طلب ، وإن فات الوقت بقيت الذمة مشغولة ، فيجب تفريغها بالقضاء .

---

(١) رواه الجماعة عن أبي هريرة بلفظ « من أدرك ركعة من الصبح قبل أن تطلع الشمس ، فقد أدرك الصبح ، ومن أدرك ركعة من العصر قبل أن تغرب الشمس فقد أدرك العصر » (نيل الأوطار ٢١/٢) .

(٢) فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت ٨٩/١ ، شرح الإسنوي ٧٨/١

(٣) غاية الوصول شرح لب الأصول للأنصاري ١٦

ويعترض على رأي الجمهور بأنه لو كان وجوب القضاء محتاجاً إلى أمر جديد ما وجب قضاء الصلاة المتروكة عمداً ، لوجود الدليل على وجوب القضاء لما ترك بسبب النوم أو النسيان وهو قوله ﷺ : « من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها »[1] ولم يرد نص يطالب بقضاء المتروكة عمداً مع أنهم أجمعوا على وجوب القضاء إلا ما شذ به ابن حزم بعد انعقاد الإجماع .

وقد يجاب عنه بإن إجماع الفقهاء دليل على قيام خطاب بذلك ، لما سيعرف في مباحث الإجماع من أنه لا إجماع بدون مستند . ومن هنا قال بعضهم : إن الراجح رأي الجمهور لقوة دليلهم ، ولأن تفريغ وجوب القضاء على شغل الذمة غير لازم ؛ لأن الذمة مشغولة بأمر معين ، وهو (أداء الواجب في وقته) فإذا لم يفعل ، فات الوقت وحقت العقوبة إلا إذا دل الدليل على خلاف ذلك .

هل يتضيق الواجب الموسع ؟

اتفق العلماء في الواجب الموسع على أن المكلف إذا غلب على ظنه أنه يموت في آخر الوقت الموسع تضيق عليه الوقت ، وحرم عليه التأخير اعتباراً بظنه ، وصورة ذلك أن يطالب أولياء الدم مثلاً باستيفاء الدم من الجاني فيحضره الإمام أو نائبه ، ويحضر الجلاد ويأمره بقتله . ومثله أيضاً ما إذا اعتادت المرأة أن ترى الحيض بعد مضي أربع ركعات بشرائطها من وقت الظهر، فإن الوقت يتضيق عليها[2] .

واختلف العلماء في فعل مثل هؤلاء بعدئذ في الوقت ، كأن عفا أولياء الدم ، أو لم يأت الحيض . فقال القاضي أبو بكر الباقلاني : إنه يقع قضاء ؛ لأنه أوقعه بعد الوقت المضيق عليه شرعاً ، ولذلك عصى بالتأخير عنه .

---

(١) أخرجه أحمد والشيخان والترمذي والنسائي عن أنس بن مالك رضي الله عنه (جامع الأصول ١٣٤/٦) .

(٢) المستصفى ٤٥/١ ، الإحكام للآمدي ٥٦/١ ، شرح الإسنوي ٨٧/١ ، مسلم الثبوت ٥٤/١

وقال حجة الإسلام الغزالي : إنه يقع أداء ؛ لأنه وقع في وقته المعين بحسب الشرع ، وأما ظنه فقد تبين خطؤه فلا اعتبار به . والحقيقة أن غاية ظن المكلف أنه أوجب العصيان بالتأخير عن الوقت الذي تبقى فيه حياته ، فلا يلزم من جعل ظن المكلف موجباً للعصيان بالتأخير مخالفة هذا الأصل أيضاً .

التقسيم الثاني للواجب باعتبار تقديره من الشارع :

ينقسم الواجب من ناحية تقديره وتحديده من الشارع إلى واجب محدد وواجب غير محدد[1] ، سواء أكان ذلك من حقوق الله تعالى كالصلاة والصيام والحج ، أم من حقوق الآدميين كالديون والنفقات والنصيحة كما قرر الشاطبي .

فالواجب المحدد : هو ما عين الشارع له مقداراً معلوماً بحيث لا تبرأ ذمة المكلف منه إلا إذا أداه على الصفة التي عينها الشارع ، كالصلوات الخمس والزكاة والديون المالية وأثمان المشتريات ، فكل فريضة من الصلوات الخمس تَشغل بها ذمة المكلف حتى تؤدى بعدد ركعاتها وأركانها وشروطها . وزكاة كل مال واجبة فيه الزكاة تشغل بها ذمة المكلف حتى تؤدى بمقدارها في مصرفها ، وكذلك ثمن المشتريات وأجرة المأجور وكل واجب يجب مقداراً معلوماً بحدود معينة . **فحكم الواجب المحدد :** أنه يجب ديناً في الذمة ، وتصح المطالبة به من غير توقف على القضاء أو الرضا . ولا تبرأ ذمة المكلف منه إلا بأدائه على الوجه الشرعي .

والواجب غير المحدد : هو ما لم يعين الشارع مقداره ، بل طلبه من المكلف بغير تحديد ، كالإنفاق في سبيل الله ، والتعاون على البر ، والتصدق على الفقراء إذا وجب بالنذر ، وإطعام الجائع وإغاثة الملهوف ، وغير ذلك من الواجبات التي لم يحددها الشارع ؛ لأن المقصود بها سد الحاجة ، ومقدار ما تسد به الحاجة يختلف باختلاف الحاجات والأحوال . **وحكم الواجب غير المحدد :** أنه لا يثبت ديناً في

---

(١) محاضرات أستاذنا محمد البنا ٢٧ ، مباحث الحكم للأستاذ مدكور ٨١

الذمة إلا بالقضاء أو الرضا ؛ لأن الذمة لا تشغل إلا بشيء معين حتى يتمكن المكلف من القيام به وإبراء ذمته منه .

وهناك مسائل اختلف الفقهاء في إلحاقها بالواجب المحدد أو غير المحدد . ومن أمثلة ذلك نفقة الزوجات والأقارب . فالحنفية ألحقوها بالواجب غير المحدد ؛ لأنه لا يعرف مقدارها ، فلا تترتب في الذمة ، ولا يطالب بها الزوج أو القريب عن مدة ماضية ، حتى إذا تعينت بالقضاء أو التراضي من الطرفين على مقدارها ، صارت من القسم الثاني .

وألحقها غير الحنفية بالواجب المحدد ؛ لأنها مقدرة بحال الزوج أو بما يكفي القريب ، على الموسر قدره وعلى المقتر قدره ، ولهذا صحت عند هؤلاء المطالبة بها عن مدة ماضية قبل القضاء أو الرضا ؛ لأن القضاء أظهر مقدار الواجب ولم يحدده ، فإنها واجبة في الذمة قبل ذلك .

التقسيم الثالث للواجب باعتبار الملزم بفعله :

ينقسم الواجب باعتبار المطالب بأدائه إلى واجب عيني وواجب كفائي .

الواجب العيني : هو ما طلب الشارع فعله من كل فرد من أفراد المكلفين به ، ولا يجزىء قيام مكلف به عن آخر[1] كالصلاة والزكاة والحج واجتناب المحرمات كالخمر والزنا . وحكمه : أنه يلزم الإتيان به من كل مكلف ، ولا يسقط طلبه بفعل بعض المكلفين دون بعض .

النيابة في القيام بالفعل :

هذا الذي ذكرناه في حال توافر القدرة البدنية ، وأما في حال العجز أو بعد الموت فهل تصح النيابة في العبادات أو لا ؟ قرر العلماء أن الأعمال القلبية

---

(١) شرح الإسنوي ١١٧/١

لا تصح النيابة فيها بدون خلاف إلا ما كان من النية كإحجاج الصبي ، وكذلك لا تصح النيابة في الأعمال المالية المحضة بدون خلاف .

وأما الأعمال غير المالية المحضة كالصلاة ، فلا تصح النيابة فيها إجماعاً ؛ لأن المقصود من الصلاة هو الخشوع والخضوع وإجلال الرب سبحانه وتعالى وتعظيمه ، وهو يحصل لفاعلها بنفسه ، فإذا فعلها غيره لم تتحقق المصلحة التي طلبها المشرع ؛ والصوم مثل الصلاة . وأما الأفعال التي تشتمل على مصلحة بقطع النظر عن فاعلها كرد الودائع وقضاء الديون ورد الغصوبات وتفريق الزكوات والكفارات ولحوم الهدايا والضحايا وذبح النسك ونحوها ، فيصح فيها النيابة إجماعاً ؛ لأن المقصود انتفاع أهلها بها ، وهو حاصل بأي شخص .

وأما الحج فلم يجز الإمام مالك ومحمد بن الحسن وجماعة من المتأخرين النيابة فيه كالصلاة ؛ لأن القصد منه تأديب النفس بمفارقة الأوطان وتهذيبها بالخروج عن المعتاد من لبس المخيط وغيره لتذكر المعاد والآخرة والقبر ، وتعظيم شعائر الله في تلك البقاع وإظهار الانقياد من الإنسان لما لم يعلم حقيقته كرمي الجمار والسعي بين الصفا والمروة ، ونحو ذلك ، وهذه مصالح ومقاصد لا تتحقق إلا لمن باشرها بنفسه .

وأجاز جمهور الفقهاء النيابة في الحج ؛ لأنه يفترق عن الصلاة باشتماله على القربة المالية غالباً في الإنفاق في الأسفار .

والخلاصة : إن التكليفات ثلاثة أقسام : قسم يقبل النيابة وهو كل التكليفات المالية ، وقسم لا يقبل النيابة وهو العبادات البدنية كالصلاة والصوم ، وقسم يقبل النيابة عند قيام العذر وهو ماله جانبان : أحدهما بدني ، والآخر مالي وهو الحج ، فتصح الإنابة فيه عند العجز البدني عن أدائه[1] . وقد رويت

---

(١) الفروق وحاشيته وتهذيبه ٢٠٥/٢ ، القواعد لابن رجب ٣١٨ ، غاية المنتهى ٣٥٨/١ ، تخريج الفروع على الأصول ٦٠ ، أصول الفقه لأبي زهرة ٣١٠

أحاديث كثيرة في ذلك منها ما أخرجه البخاري ومسلم وأحمد والنسائي عن ابن عباس أن امرأة من جهينة جاءت إلى النبي ﷺ فقالت: «إن أمي نذرت أن تحج فلم تحج حتى ماتت، أفأحج عنها؟ قال: حجي عنها، أرأيت لو كان على أمكِ دين أكنتِ قاضيته؟ قالت: نعم، قال: اقضوا الله، فالله أحق بالوفاء».

الواجب الكفائي: هو ما طلب حصوله من غير نظر إلى من يفعله وإنما يطلب من مجموع المكلفين. وذلك كتعلم الصنائع المختلفة وبناء المستشفيات والقضاء والإفتاء والصلاة على الجنائز ورد السلام والجهاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وغير ذلك مما طلب الشارع وجوده بقصد تحقيق المصلحة دون أن يتوقف على قيام كل مكلف بها، وإنما يحصل الغرض من بعض الأفراد المكلفين[1].

وحكمه: أنه يجب على الكل، وأنه إذا فعله أحد المكلفين سقط الطلب عن الباقين، وارتفع الإثم عنهم جميعاً، وإذا أهمله الجميع أثموا جميعاً.

وقد اختلف الأصوليون في **تعيين المخاطب بالواجب الكفائي**: فقال الجمهور: إن الخطاب بالواجب الكفائي موجه إلى كل فرد. وقال بعض الأصوليين: إنه موجه إلى هيئة المخاطبين الاجتماعية. وقال فريق آخر: إن الخطاب موجه إلى بعض مبهم وهم: من غلب على ظنهم أن غيرهم لم يقم بالمطلوب، أو إلى بعض معين عند الله تعالى.

الأدلة:

استدل الجمهور بما يأتي:

أولاً - تعميم الخطاب في طلبه، فإن الخطاب موجه للكل كما في قوله تعالى:

---

(١) المعتمد لأبي الحسين ١/١٤٩، ٣٦٩، شرح العضد ١/٢٣٤، شرح جمع الجوامع ١/١٣٠، التقرير والتحبير ٢/١٣٥، فواتح الرحموت ١/٦٣، الإبهاج ١/١٦٥، روضة الناظر ١/٩٣، القوانين المحكمة للجيلاني ٤٩، العناوين في المسائل الأصولية ١/٦٦، أصول الاستنباط للحيدري ٦٢

﴿ كتب عليكم القتال ﴾ ، ﴿ وقاتلوا في سبيل الله ﴾ وهو نظير الخطاب بقوله تعالى : ﴿ كتب عليكم الصيام ﴾ فكما أن الصيام مطلوب من الجميع ، فكذلك القتال .

ثانياً ـ تأثيم الكل عند الترك إجماعاً ،ولو تعلق بالبعض لما أثم الكل ، وهذا آية الوجوب على الجميع . وردوا على احتجاج الفريق الثاني بقولهم : إنما أسقطنا الوجوب بفعل البعض لحصول المقصود ، فإن بقاء غسل الميت وتكفينه مثلاً عند القيام به من طائفة أخرى أمر بتحصيل الحاصل .

واستدل الفريق الثاني القائلون بتوجيه الخطاب إلى مجموع المكلفين : بأنه لو تعين على كل فرد ، لما سقط إلا بفعل الكل ، فإذا سقط بفعل البعض ، وكان واجباً على كل فرد ، فيكون رفعاً للطلب بعد ثبوته ، وهو إنما يكون بالنسخ ، وليس هذا بنسخ اتفاقاً ، بخلاف الإيجاب على المجموع من حيث هو مجموع ، فإنه لا يستلزم الإيجاب على كل واحد ، ويكون التأثيم عند الترك للجميع ؛ لأن الواجب على الأمة أن تعمل بمجموعها على أن يؤدى الواجب الكفائي فيها .

فالقادر بنفسه وماله على أداء الواجب الكفائي : عليه أن يقوم به ، وغير القادر : عليه أن يحث القادر ويحمله على القيام به ، فإذا أدى القادر الواجب سقط الإثم عنهم جميعاً ، وإذا أهمل أثموا جميعاً ، فيأثم القادر لإهماله واجباً قدر على أدائه ، ويأثم غيره لإهماله حث القادر وحمله على فعل الواجب المقدور له . وهذا هو التضامن في أداء الواجب الاجتماعي الذي جاءت به الشريعة الإسلامية ، وجعلته مظهراً للكمال في الجماعات .

واستدل الفريق الثالث القائلون بتوجيه الخطاب إلى بعض مبهم بدليلين :

أولاً ـ إن بعض المطلوبات الكفائية وردت موجهة إلى بعض الأمة مثل قوله تعالى :

﴿ فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ، ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون ﴾ .

ثانياً ـ يسقط المطلوب بفعل بعض المكلفين . ومن المستبعد أن يسقط ما على مكلف بفعل غيره . غير أن هذا الدليل مجرد استبعاد لا تنهض به حجة ، على أنه منقوض بسقوط الدين عن المدين بأداء ضامنه .

وأما قول بعض الأصوليين بأن المخاطب بالواجب الكفائي بعض معين عند الله تعالى فلا دليل عليه ، وهو يؤدي إلى أن المكلف لا يعلم ما كلف به . ولا يعقل أن يكلف أحد دون أن يعلم ؛ وإلا فلا حرج عليه إذا لم يعمل ويكون التكليف لا أثر له .

تعين الواجب الكفائي :

هذا ... وقد يكون التكليف كفائياً ثم ينقلب عينياً إذا تعين فرد لأدائه[1] ، كما إذا لم يوجد في البلد إلا طبيب واحد ، فإن إسعاف المريض يكون واجباً عينياً عليه . وكذلك لو شهد الغريقَ الذي يستغيث شخص واحد يحسن السباحة ، أو لم ير الحادثة إلا واحد ودعي للشهادة ، فإن هذين يكون الواجب الكفائي عينياً بالنسبة لهما .

ومما ينبغي ملاحظته أن الواجب الكفائي والواجب العيني يشتركان في **معنى الوجوب** ، لشمول تعريف الواجب لهما ، خلافاً لبعض الناس الذين يدّعون أن الواجب الكفائي يسقط بفعل الغير، فلا يكون كالواجب العيني . والواقع أن الاختلاف في طريق الإسقاط لا يوجب الاختلاف في الحقيقة ، كالاختلاف في الثبوت ، كما سبق بيانه ، خلال مناقشة الحنفية في معنى الواجب والفرض .

---

(١) شرح المحلي على جمع الجوامع ١٣٣/١

التقسيم الرابع للواجب باعتبار تعين المطلوب به :

ينقسم الواجب باعتبار تعين المطلوب بذاته أو التخيير بينه وبين غيره إلى واجب معين وواجب مخير أو مبهم في أقسام محصورة[1] .

الواجب المعين : هو ما طلبه الشارع بعينه من غير تخيير بينه وبين غيره كالصلاة والصيام ورد المغصوب ونحو ذلك من الواجبات التي لا تبرأ ذمة المكلف إلا بأدائها كما عينها الشارع . وحكمه : أنه لا تبرأ ذمة المكلف إلا بفعله بعينه .

الواجب المخير أو المبهم : هو ما طلبه الشارع مبهماً ضمن أمور معينة كأحد خصال الكفارة ، فإن الله تعالى أوجب على من حنث في يمينه أن يطعم عشرة مساكين أو يكسوهم أو يعتق رقبة . والواجب واحد من هذه الأمور الثلاثة ، والخيار للمكلف في تخصيص واحد بالفعل ، وتبرأ ذمته من الواجب بأداء ما فعله .

وحكمه : أن المكلف يجب عليه فعل واحد فقط من الأمور التي خيره الشارع فيها ، فإن لم يفعل أثم واستحق العقاب .

وينقسم الواجب المخير إلى قسمين : قسم يجوز فيه الجمع بين الأمور المعينة ، وتكون أفرادها محصورة كخصال الكفارة ، فإن الوجوب تعلق بواحد من الإطعام والكسوة والعتق كما بينت ، ومع ذلك يجوز إخراج الجميع .

وقسم لا يجوز فيه الجمع ولا تكون أفراده محصورة ، كما إذا مات الإمام الأعظم ، ووجدنا جماعة قد استعدوا للإمامة ، أي اجتمعت فيهم الشرائط المطلوبة ، فإنه يجب على الناس أن ينتخبوا منهم واحداً ، ولا يجوز انتخاب أكثر من واحد .

---

(١) المستصفى ٤٣/١ ، المعتمد ٣٦٩/١ ، مسلم الثبوت ٤٠/١ ، شرح الإسنوي ٩٦/١ ، المدخل إلى مذهب أحمد ٥٩ وما بعدها .

واختلف الأصوليون في **الواجب المطلوب في الواجب المخير** : فقال أهل السنة من الأشاعرة والفقهاء[1] : إن الواجب من الأمور المخير بينها هو واحد لا بعينه ، ويتعين بفعل المكلف . وبعبارة أخرى : هو الأحد الدائر لا بعينه بين الخصال كلها لصدقه على كل واحد منها ، وكل واحد من هذه الأمور صالح لأن يتأدى به الواجب صلاحية غيره من الأفراد لذلك ، أي فالواجب هو واحد مبهم .

وقال الجبائي وابنه من المعتزلة والشيعة[2] : إن الإيجاب تعلق بكل الخصال على معنى أنه لايجوز تركها كلها ، ويلزم فعل واحد منها . وهذا بعينه هو قول الفقهاء ، ولا خلاف في المعنى ، فلاحاجة إلى دليل يرد عليهم ، غير أنه خلاف ما نقله الأئمة عن الجبائي وابنه من إطلاق القول بوجوب الجميع .

وقال بعض المعتزلة : إن الواجب معين بخصوصه من بين هذه الأشياء ، وتعينه في علم الله سبحانه وتعالى ، أي أن الواجب معين عند الله لا عندنا . وهذا المذهب باطل ؛ لأنه تكليف بالمحال ؛ إذ لا طريق إلى معرفة العبد به ، وأيضاً إن هذا الرأي يؤدي إلى التناقض ، فمقتضى التعيين : أنه لا يجوز العدول عن ذلك الواحد المعين ، ومقتضى التخيير جواز العدول عنه إلى غيره ، والجمع بينهما متناقض ، فإذا ثبت أحدهما بطل الآخر ، والتخيير ثابت بالاتفاق منا ومن هؤلاء المعتزلة ، فيبطل قولهم القائل بالتعيين .

وعلى كل حال ، لا ثمرة عملية لهذا الخلاف ؛ لأن المعمول به متفق عليه ، وهو أن المكلف مطالب بإحدى هذه الخصال ، فإن فعلها أدى الواجب ، وإن

---

(١) الإحكام للآمدي ٥١/١ ، شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع ١٢٦/١ ، شرح العضد على مختصر المنتهى وحواشيه ٢٣٥/١ وما بعدها ، شرح الإسنوي ٩٨/١ ، مسلم الثبوت ٤٢/١

(٢) المعتمد لأبي الحسين ٨٧/١ ، العناوين في المسائل الأصولية ٦٢/١ ، أصول الاستنباط ٧٥ ، القوانين المحكمة للجيلاني ٤٦ وما بعدها .

ترك الجميع أثم ، والخلاف بعدئـذ هو في شيء لا يترتب عليـه عمل كما ذكر في فرض الكفاية ، وإنما يذكر هنا استيفاء للبحث العلمي .

مسألتان تابعتان لبحث الواجب :

المسألة الأولى ـ مقدمة الواجب :

مقدمة الواجب : هي ما يتوقف الواجب عليه ، سواء أكانت المقـدمـة سببـاً كالوقت بالنسبة للتكليف بالصلاة والصوم ، أم كانت المقدمة شرطـاً كالعقل فـإنـه شرط للتكليف بالواجب . ويعبر عن هذه المسألـة بعبـارة « مـالا يتم الواجب إلا به » فهل يوصف بالوجوب ؟

اختلفوا فيهـا . وقبل عرض الاختلاف أشير إلى أن مقـدمـة الـواجب تنقسم إلى قسمين[1] :

١) **مقدمة وجوب :** وهي مـا يتوقف عليهـا وجوب الواجب ، سواء أكانت سبباً وهو الذي يلزم من وجوده الوجود ومن عدمـه العـدم كالصيغـة بـالنسبـة إلى العتق الواجب ، كما في حالة النذر أو الكفارة مثلاً ، وكالوقت بـالنسبـة إلى الصلاة والصوم ؛ أم شرطاً وهو الذي يلزم من عدمـه العـدم ، ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم ، كالاستطـاعـة لوجوب الحج ، وحولان الحول لوجوب الزكاة ، والبلوغ لوجوب الصلاة وسائر التكاليف الشرعية .

٢) **مقدمة وجود :** وهي ما يتوقف عليها وجود الواجب كالطهارة بالنسبة إلى الصلاة ، وحضور العدد الذي تنعقد به صلاة الجمعة في البلدة بـالنسبـة لواجب الجمعة ، والسعي إلى أماكن النسك بالنسبة إلى صحة الحج .

---

(١) المستصفى ٤٦/١ ، الإبهاج ٧٢/١ ، شرح الإسنوي ١٢٦/١ ، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد ٦١ ، مباحث الحكم ٨٩

والمقدمة : إما أن تكون سبباً أو شرطاً ، وكل منهما ينقسم إلى شرعي وعقلي وعادي . فالسبب الشرعي : كالوقت بالنسبة إلى الصلاة ، والسبب العقلي : كالنظر المحصل للعلم الواجب ، والسبب العادي : كحز الرقبة بالنسبة إلى القتل الواجب . والشرط الشرعي : كالوضوء لصحة الصلاة . والشرط العقلي : وهو الذي يكون لازماً للمأمور به عقلاً كترك أضداد المأمور به . والشرط العادي : أي الذي لا ينفك عنه عادة كغسل جزء من الرأس في الوضوء ، وستر شيء من الركبة لتحقق ستر الفخذ محل العورة .

ويتنوع الواجب بحسب المقدمة إلى نوعين : مطلق ومقيد[1] .

فالواجب المطلق : هو الذي لا يتوقف وجوبه على مقدمة وجوده كالصلاة بالنسبة للطهارة .

والواجب المقيد : هو ما يتوقف وجوبه على مقدمة وجوبه كالصلاة بالنسبة للبلوغ .

واختلف العلماء ـ كما قلنا ـ في مقدمة الواجب **هل توصف بالوجوب أم لا ؟**

اتفق العلماء على عدم وجوب مقدمة الواجب إذا كانت مقدمة وجوب ؛ لأن شرط التكليف أن يكون المكلف به مقدوراً ، وهذه غير مقدورة ، وكذلك لا تجب مقدمة الوجود إذا كانت غير مقدورة[2] . بقي الخلاف في مقدمة الوجود المقدورة ، وتحرير الخلاف هو أن الدليل الذي دل على وجوب الواجب ، هل يدل على وجوب مقدمته أيضاً أو لا ؟

---

(١) فواتح الرحموت ٩٥/١

(٢) التقرير والتحبير ١٣٦/٢ ، المدخل إلى مذهب أحمد ٦١ ، العناوين في المسائل الأصولية للكاظمي ٥٠/١ ، أصول الاستنباط للحيدري ٦٣

آراء العلماء في ذلك :

اختلف العلماء في هذا الموضوع على أربعة مذاهب[1] .

الأول ـ رأي الجمهور ، وهو أن الدليل الدال على وجوب الواجب يدل على وجوب مقدمته مطلقاً ، سواء أكان سبباً أم شرطاً بأقسام كل منها : شرعياً أو عقلياً أو عادياً والدلالة التزامية[2] ، أي أن التكليف بالشيء يقتضي التكليف بما لا يتم إلا به من جهة المعنى لا من جهة اللفظ مثاله : إذا قال السيد لخادمه : ائتني بكذا من فوق السطح ، فلا يتأتى المطلوب إلا بالمشي ونصب السلم ، فالمشي سبب ونصب السلم شرط .

الثاني : إن الدليل الدال على وجوب الواجب لا يدل على وجوب المقدمة مطلقاً ، أي عكس الرأي الأول تماماً .

الثالث ـ إنه يدل إن كانت المقدمة سبباً بأقسامه الثلاثة ،ولا يدل إن كانت شرطاً بأقسامه الثلاثة ؛ لأن وجود السبب يستلزم وجود المسبب بخلاف الشرط .

الرابع : ـ إنه يدل إن كانت المقدمة شرطاً شرعياً فقط ، كالوضوء للصلاة ،

---

(١) المعتمد للبصري ١٠٣/١ وما بعدها ، الإحكام للآمدي ٥٧/١ ، شرح المحلي على جمع الجوامع ١٣٨/١ ، الإبهاج ٦٧/١ ، شرح الإسنوي ١٢٢/١ ، فواتح الرحموت ٦٥/١ ، المدخل إلى مذهب أحمد ٦١ ، العناوين في المسائل الأصولية ٤٩/١ ، روضة الناظر ١٠٧/٢ ، أصول الاستنباط ٦٧

(٢) الدلالات الوضعية (أي دلالة اللفظ على معناه) ثلاثة أنواع : دلالة المطابقة : وهي دلالة اللفظ على تمام معناه مطابقة ،مثل دلالة الإنسان على الحيوان الناطق . ودلالة تضمن : وهو دلالة اللفظ على جزء معناه كدلالة الإنسان على الحيوان فقط . ودلالة التزام : وهي دلالة اللفظ على لازم معناه الذهني ،وهو الذي ينتقل الذهن إليه عند سماع اللفظ ، كدلالة الإنسان على قابليته للعلم ، ودلالة الأسد على الشجاعة ، والدلالة الأولى لفظية والثنتان الأخريان عقليتان ، لتوقفهما على انتقال الذهن من المعنى إلى جزئه أو لازمه (انظر شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع ١٧١/١ وما بعدها ، شرح العضد على مختصر المنتهى ١٢٠ وما بعدها ؛ الإبهاج للسبكي ١٢٨/١ وما بعدها ، شرح الإسنوي ٢٢٥/١ ، التقرير والتحبير ٩٩/١ وما بعدها) .

ولا يدل إن كانت شرطاً عقلياً كترك ضد الواجب ، أو عادياً كغسل جزء من الرأس لغسل الوجه ، ولا إن كانت سبباً بأقسامه الثلاثة ، وهذا رأي ابن الحاجب وإمام الحرمين[1] .

استدل الجمهور : بأنه لولم تجب المقدمة بدليل الواجب لجاز تركها بالنظر لهذا الدليل ، ولو جاز تركها بالنظر لهذا الدليل ، لجاز ترك الواجب المتوقف عليها بالنظر له . وجواز ترك الواجب بالنظر لهذا الدليل باطل ؛ لأنه يستلزم أن يكون الدليل غير دال على الوجوب ، وهذا باطل ،فبطل ما أدى إليه ، وهو عدم وجوبها بدليل الواجب فثبت نقيضه : وهو وجوب المقدمة بدليل الواجب ؛ إذ لا يتأتى حصول الشيء بدون شرطه وسببه ، فلزم أن يكون الدليل الدال على الواجب مستتبعاً الدلالة على مقدمته .

واستدل الفريق الثاني من الأصوليين : بأنه لو وجبت المقدمة بدليل الواجب لكانت متعقَّلَة للموجب وللزم التصريح بها ، وكلا هذين باطل ؛ لأن الإنسان كثيراً ما يأمر بالشيء وهو في تمام الغفلة عن مقدماته ، ولأن المقدمة لا يصرح بها ،وهذا يستلزم بطلان وجوبها بدليل الواجب فيثبت نقيضه : وهو عدم وجوبها بدليل الواجب .ويرد على هذا بأن التعقل والتصريح إنما يلزم لو كانت المقدمة واجباً أصلياً ، أو كانت الدلالة عليها ليست دلالة التزامية ؛ أما الدلالة الالتزامية فلا يلزم فيها ما ذكر .

وأما أصحاب الرأي الثالث : فقد استدلوا بأن الارتباط بين السبب والمسبب قوي بخلاف الشرط والمشروط[2] . وهذا ما قيل بأن السبب يستلزم وجود المسبب بخلاف الشرط .

---

(١) شرح العضد على مختصر المنتهى ٢٤٤/١

(٢) شرح العضد ، المرجع السابق ٢٤٧ .

واحتج أصحاب الرأي الأخير بأن غير الشرط الشرعي ليس محتاجاً إلى إيجاب غير ما هو ثابت فيه . فالسبب وجوده ضروري لوجود المسبب بطبيعته ، والشرط العقلي والعادي وجودهما للمشروط ضروري بالعقل أو بالعادة . أما محل البحث ففي الشرط الشرعي ، فإنه لولا اعتبار الشارع له لأمكن وجود المشروط بدونه ، فكان محتاجاً إلى هذا الإيجاب ، ولا كذلك غيره من بقية الأقسام[1] .

وأخيراً فإن المتبادر للذهن هو أن المقصود من إيجاب الفعل إنما هو الإتيان به على وجه يبرىء الذمة ويسقط الطلب ، وذلك إنما يكون إذا فعل مستوفياً شروطه وأركانه . فالأمر بشيء يستلزم الأمر بمقدماته ، ويكون الدليل الدال على وجوب الواجب يدل عليه بدلالة المطابقة ، وعلى وجوب مقدمته المقدورة وهي محل النزاع بدلالة الالتزام . وهذا هو رأي الجمهور . قال الآمدي : انعقد إجماع الأمة على إطلاق القول بوجوب تحصيل ما أوجبه الشارع ؛ وتحصيله : إنما هو بتعاطي الأمور الممكنة من الإتيان به . وعبارة العلماء في هذه المسألة : « المقدور الذي لا يتم الواجب إلا به فهو واجب » وقال في مسلم الثبوت : التكليف بالواجب بدون التكليف بالمقدمة يؤدي إلى التكليف بالمحال ، ألا ترى أن تحصيل أسباب الواجب واجب ، وأسباب الحرام حرام بالإجماع[2] .

المسألة الثانية ـ إيجاب الشيء وتحريمه :

عرفنا أن الإيجاب : هو طلب الفعل طلباً جازماً ، والتحريم : طلب الكف عن الفعل طلباً جازماً ،فهما متباينان ؛ فهل يمكن مع هذا التباين اجتماعها في شيء واحد ؟ .

بحث الأصوليون هذه المسألة . واتفق العقلاء على استحالة الجمع بين الحظر

---

(١) الإحكام ٥٧/١

(٢) مسلم الثبوت ٥٩/١

والوجوب في فعل واحد ، من جهة واحدة ، إلا على رأي من يجوز التكليف بالمحال ، مثل كون الصلاة على (خالد) مثلاً في حال الصحة واجبة وحراماً في آن واحد . وإنما الخلاف في أنه هل يجوز انقسام النوع الواحد من الأفعال إلى واجب وحرام ؟ وأن يكون الفعل الواحد بالشخص واجباً حراماً من جهتين[1] ، وبعبارة أخرى : هل يمكن أن يكون فرد من أفراد النوع الواحد ، أو جهة من جهات الشخص الواحد واجباً ، والفرع الآخر أو الجهة الأخرى حراماً ؟ .

الشيء الواحد : إما واحد بالنوع ، وإما واحد بالشخص :

فإن كان واحداً بالنوع : قال جمهور العلماء : لا مانع من اجتماع الإيجاب والتحريم كالسجود لله تعالى والسجود للصنم . قال تعالى : ﴿ لا تسجدوا للشمس ولا للقمر واسجدوا لله الذي خلقهن ﴾ . فالسجود : وهو الفعل المعروف أوجب القرآن فرداً منه ، وحرم فرداً آخر . والدليل على ذلك ظاهر ، وهو أن المانع من الاجتماع ما يترتب عليه من التناقض أي كون الفعل مطلوباً وغير مطلوب ، ولا تناقض مع تعدد متعلّق الإيجاب والتحريم وتغايرهما .

وقال بعض المعتزلة : إن مثل هذا الاجتماع غير جائز ؛ لأنه يستلزم أن يكون الشيء الواحد مأموراً به ومنهياً عنه ، والسجود نوع واحد مأمور به لله سبحانه ، فلا يكون منهياً عنه . والمنهي عنه في الآية إنما هو قصد تعظيم الشمس والقمر وهو غير السجود . وهذا الكلام مكابرة ؛ لأنه كلام فيما لا يحتمل الجدل ، إذ السجود لله فرد من مطلق السجود وهو مأمور به ، والسجود لغيره فرد آخر منهي عنه . وهذا أمر ظاهر لا محظور فيه ، وهو ضرورة التغاير بالشخصية بين السجود لله تعالى ، والسجود للصنم ونحوه .

---

(١) الإحكام للآمدي ٥٩/١ ، المستصفى ٤٩/١ ، مسلم الثبوت ٦٦/١ ، محاضرات في أصول الفقه للأستاذ الشيخ محمد البنا ٣٠

وإن كان الشيء واحداً بالشخص ، فله أقسام ثلاثة :

١ ـ ماله جهة واحدة .

٢ ـ ماله جهتان متلازمتان لا تنفك إحداهما عن الأخرى .

٣ ـ ماله جهتان لا تلازم بينهما .

فإن كان واحداً بالشخص والجهة ، مثل (هذه الصلاة على زيد مثلاً حال الصحة واجبة وحرام) فلا يجوز أن يجتمع فيه الإيجاب والتحريم لما يلزم عليه من طلب الإتيان به ، امتثالاً للإيجاب ، وطلب عدم الإتيان به ، امتثالاً للتحريم ، وهذا جمع بين النقيضين فيكون التكليف ممتنعاً ؛ لأنه محال ، ولا يجوز التكليف به ، وهذا هو ما قيل عنه : إنه يستحيل الجمع فيه عند العقلاء .

وإن كان له جهتان متلازمتان لا تنفك إحداهما عن الأخرى ، فالحكم فيه كذلك ؛ لأن الجهتين المتلازمتين ترجعان في المعنى إلى جهة واحدة .

وإن كانت الجهتان لا تلازم بينهما ، فحكمه حكم الواحد بالنوع الذي ذكر في أول هذا الكلام ؛ لأن تعدد الجهات كتعدد الأفراد في تحقيق التغاير ، فيكون الإيجاب متعلقاً بجهة ، والتحريم متعلقاً بجهة غيرها ، فلا يتأتى التناقض لعدم اتحاد المتعلَّق . والأمثلة على ذلك ما يأتي :

الصلاة في الأرض المغصوبة : فعل له جهتان : كونه صلاة وكونه غصباً ، فهل الجهتان متلازمتان أو غير متلازمتين ؟ .

الجمهور من الحنفية والمالكية والشافعية : يرون أن الجهتين غير متلازمتين[1] ؛ لأنها وإن اجتمعتا في هذه الصورة ، فإن انفرادهما ممكن ومتصور ،

---

(١) التلويح على التوضيح ٢١٧/١ ، مرآة الأصول ٣٢٨/١ ، الفروق للقرافي ٨٥/٢ ، الإحكام للآمدي ٥٩/١ ، شرح المحلي على جمع الجوامع ١٤٣/١ ، مسلم الثبوت ٦٧/١

فالغصب ينفرد عن الصلاة بأن يشغل المكان بأي عمل آخر ، والصلاة تنفرد عن الغصب بأن تؤدى في مكان آخر . فاجتماع الإيجاب والتحريم في هذا الفعل جائز ، فهذه الصلاة واجبة من حيث إنها صلاة ،وحرام من حيث إنها غصب شامل لملك الغير ؛ ولا تنافي لعدم الاتحاد بين متعلَّق الإيجاب الذي هو الصلاة ، ومتعلق التحريم الذي هو الغصب ؛ وعليه فهذه الصلاة صحيحة ويثاب عليها باعتبار ، وحرام ويعاقب عليها باعتبار آخر[1] .

وقال الإمام أحمد والجبائي وابنه وأكثر المتكلمين وأهل الظاهر والزيدية : إن الجهتين في هذا الفعل متلازمتان[2] ، وهو أن الحاصل من المصلي في الدار المغصوبة أفعال اختيارية ، بها يتحقق الغصب فتكون حراماً ، وهذه الأفعال بعينها جزء من حقيقة الصلاة ، إذ هي عبادة ذات أقوال وأفعال ، والصلاة التي جزؤها حرام لا تكون واجبة ؛ ومقتضاه أن هذه الصلاة لا تكون صحيحة ولا يسقط بها الطلب .

وقد تأيد مذهب الجمهور بالإجماع على عدم مطالبة الظلمة بقضاء ما أدوا من الصلاة في الدور المغصوبة ، مع كثرة ذلك منهم ، ولو لم تكن صحيحة لامتنع على الأمة عدم الإنكار عليهم[3] . ثم إن هناك تغايراً في الفعل المحكوم عليه باعتبار اختلاف جهتيه من الغصب والصلاة ؛ لأن التغاير بين الشيئين ، كما أنه قد يقع بتعدد النوع تارة كالإنسان والفرس ، وبتعدد الشخص تارة كزيد وعمرو ، فقد يقع التغاير مع اتحاد الموضوع المحكوم عليه شخصاً بسبب اختلاف صفاته ، كالحكم على زيد بكونه مذموماً لفسقه ، ومشكوراً لكرمه ، وذلك مما لا يتحقق معه

---

(١) قال الشيخ زكريا الأنصاري في (غاية الوصول ٣١) : وقد صحح الشافعية أن فاعل الصلاة في الأرض المغصوبة لا يثاب عليها ، عقوبة له من جهة الغصب .

(٢) شرح المحلي على جمع الجوامع ١٤٤/١ ، والمعتمد للبصري ١٩٥/١ ، الآمدي في الإحكام ٥٩/١ ، روضة الناظر ١٢٦/١ وما بعدها ، الفروق للقرافي ١٨٢/١ وما بعدها .

(٣) المستصفى ٤٩/١

التقابل بين الحكمين والمنع منهما . وعلى هذا فلا يعتبر فعل الصلاة في الدار المغصوبة متحداً ، وهو حرام ، فلا يكون واجباً ؛ لأن المحكوم عليه بالحرمة ليس هو ذات الفعل من حيث هو فعل ، وإنما من جهة كونه غصباً ، وهذا لا يلزم منه امتناع الحكم عليه بالوجوب من جهة كونه صلاة بسبب وجود الاختلاف في الجهة .

ومن مسائل الخلاف بين الفقهاء **صوم يوم النحر** . فالصوم مأمور به باعتبار مطلق الصوم ، وصوم يوم العيد منهي عنه ، فالمأمور به مطلق ، والمنهي عنه مقيد . ولكون المقيد في هذه الحال وهو المنهي عنه فيه المطلق ، فيكون المطلق منهياً عنه لوجود العلة فيه ، وهو أن الإعراض عن ضيافة الله الذي هو مناط النهي لازم للصوم في هذه اليوم لا ينفك عنه ؛ لأنه لا يحصل إلا به ، وهذا هو قول الجمهور ، فقد اعتبروا أن الجهتين هنا متلازمتان ؛ لأن الصوم جزء من المنهي عنه ، فيكون منهياً عنه ، والنهي يقتضي الفساد مطلقاً .

وخلاصة هذا القول : إن المحرم بوصفه مضاد لوجوب أصله ، فالمحرم هو الصوم الواقع ، فألحق بالمحرم باعتبار أصله ، فكان تحريمه مضاداً لوجوبه : أي فلا يكون هذا الصوم واجباً .

وأما الحنفية فقالوا : إن النهي عن هذا الفعل نهي عن وصفه ، وهو الإيقاع في هذا اليوم ، والنهي عن الشيء لوصفه لا يضاد وجوب أصله[1] . ولذا يقولون : إن الصوم ينعقد في يوم النحر ؛ لأن المحرم هو نفس الوقوع لا الواقع ، وهما متغايران فلا تضاد بينهما ، وذلك إلحاقاً بالمحرم باعتبار غيره كصلاة المحدث فإنها حرام ، لفوات شرطها من الطهارة ، لا للنهي عن إيقاعها مع الحدث .

وفي الجملة فالمسألة ظنية اجتهادية لا حظ لها من اليقين كما قال الآمدي ،

---

(١) مرآة الأصول ٣٢١/١ ، التلويح على التوضيح ٢١٩/١ وما بعدها ، الفروق للقرافي ١٨٤/١

وإن كان الأقوى هو مذهب الجمهور ؛ لأنه لا فرق في اللغة بين تحريم إيقاع فعل ، وبين تحريم نفس الفعل .

وقد يعترض على هذا بأن تحريم إيقاع الطلاق في زمن الحيض ليس تحريماً لنفس الطلاق . ويرد على هذا بأن تحريم الطلاق في زمن الحيض كان بسبب أمر خارج عن التحريم ، وهو ما يفضي إليه من تطويل العدة لدليل دل عليه .

٢ ـ المندوب أو السنة

المندوب : الندب لغة ، هو الدعاء إلى الفعل .والمندوب اصطلاحاً : هو ما طلب الشارع فعله من المكلف طلباً غير حتم . وأما معناه بخواصه : فهو ما يحمد فاعله ولا يذم تاركه[١] . وهذا تعريف ببيان الحكم ، كما قال صاحب كشف الأسرار على أصول البزدوي .

ويعرف الندب : إما بصيغة الطلب نفسها بحيث تدل على عدم الإلزام كقول الشارع : يسن كذا ، وقوله ﷺ : « من توضأ يوم الجمعة فبها ونعمت ، ومن اغتسل فالغسل أفضل »[٢] أو بصيغة الأمر مع وجود قرينة تعين المراد بصرف المعنى عن الإلزام إلى غيره ، سواء أكان الصارف نصاً أم قاعدة شرعية عامة ، نحو قوله تعالى : ﴿ يا أيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه ﴾ فإن الأمر بكتابة الدين للندب ، لا للإيجاب ، بدليل القرينة الصارفة عن ذلك ، وهي في الآية نفسها ، وهو قوله سبحانه : ﴿ فإن أمن بعضكم بعضاً فليؤد الذي اؤتمن أمانته ﴾ ومعناه أن للدائن أن يثق بمدينه ويأتمنه من غير كتابة الدين عليه . وهذه قرينة منصوصة . ونحو قوله عز وجل : ﴿ فكاتبوهم إن

---

(١) المستصفى ٤٢/١ ، كشف الأسرار على أصول البزدوي ٦٢٢/١ ، ٦٢٨ ، المنهاج للبيضاوي مع الإسنوي ٥٨/١

(٢) أخرجه أحمد وأبو داود والترمذي والنسائي وابن خزيمة عن أبي هريرة رضي الله عنه .

علمتم فيهم خيراً ﴾ فإنه صرف هذا الأمر عن الوجوب قرينة خارجية ، وهي أن المالك حر التصرف في ملكه . وقد يعرف الندب من عدم ترتيب العقوبة على ترك الفعل .

والأصوليون اختلفوا في المندوب ، **هل هو مأمور به أم لا ؟**

فقال المثبتون وهم المالكية وأكثر الشافعية والحنابلة[1] . إن المندوب مأمور به ؛ لأن فعل المندوب يسمى طاعة بالاتفاق ، لما يتوافر فيه من امتثال الأمر ، وامتثال الأمر يسمى طاعة . ويدل عليه انقسام الأمر إلى أمر إيجاب وأمر ندب .

وقال النافون وهم الحنفية وابن السبكي من الشافعية[2] : إن المندوب ليس مأموراً به إلا مجازاً بدليل قول الرسول ﷺ : « لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة[3] » فمع أن الفعل مندوب لم يأمر به الرسول ﷺ ، فدل على أن المندوب ليس مأموراً به . ويرد على هذا بأن معنى الحديث محمول على أمر الإيجاب دون الندب . واستدلوا أيضاً بأنه لو كان مأموراً به على سبيل الحقيقة لكان تركه معصية ، فإن المعصية مخالفة الأمر والنهي ، ومعلوم أن تارك المندوب ليس عاصياً بتركه .

واعتبار المندوب من الحكم التكليفي فيه نظر عند البعض[4] ، إذ التكليف هو فعل ما فيه كلفة ومشقة . والواقع أنه من أقسام الحكم التكليفي باعتبار

(١) الآمدي ، المرجع السابق ٦١/١ ، شرح العضد على مختصر المنتهى ٤/٢ ، روضة الناظر ١١٤/١ ، محاضرات في أصول الفقه للشيخ محمد البنا ٣٤

(٢) شرح المحلي على جمع الجوامع ١٢٢/١ ، الآمدي ، المرجع السابق ، المستصفى ٤٨ ، فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت ١١١/١ ، التقرير والتحبير ١٤٢/٢

(٣) أخرجه مالك وأحمد والشيخان والترمذي وابن ماجه عن أبي هريرة ، وأخرجه أحمد وأبو داود والنسائي وابن ماجه عن زيد بن خالد ، وهو حديث متواتر .

(٤) فواتح الرحموت١١٢/٢

وجوب اعتقاد كونه مندوباً ، أو لأنه لا يخلو عن كلفة ومشقة ، إذ هو سبب للثواب عند فعله ، دون ترتيب شيء من الذم على تركه ، وهو يسمى طاعة ، والطاعة تشمل المأمور به والمندوب .

وأما حكم المندوب فقد عرفناه : وهو أن يستحق فاعله الثواب ولا يعاقب تاركه .

أقسام المندوب :

ينقسم المندوب إلى ثلاثة أقسام[1] :

١ ـ **مندوب فعله على وجه التأكيد :** وهو الفعل الذي لا يستحق تاركه العقاب ولكن يستحق اللوم والعتاب . مثل الأفعال المكملة للواجبات الدينية كالصلاة جماعة[2] والأذان والإقامة ، وكذا كل ما واظب عليه الرسول ﷺ من الأمور الدينية ولم يتركه إلا نادراً ، وإنما تركه ليدل على عدم تحتيمه كالمضمضة والاستنشاق في الوضوء ، وقراءة شيء من القرآن في الصلاة بعد الفاتحة . ويسمى هذان النوعان بالسنة المؤكدة أو سنة الهدى . وحكم هذا القسم أن فاعله يستحق الثواب ، وتاركه لا يستحق العقاب ، ولكن يستحق اللوم والعتاب . وإذا كان من الشعائر الدينية كالأذان والجماعة واتفق أهل البلدة على تركه ، وجب قتالهم لاستهانتهم بالسنة .

٢ ـ **مندوب مشروع فعله :** وفاعله يثاب وتاركه لا يستحق عقاباً ولا عتاباً ولا لوماً ، كالأمور التي لم يواظب عليها الرسول ﷺ ، وإنما فعلها مرة أو أكثر وتركه ، مثل صلاة أربع ركعات قبل صلاة العشاء ، ومثل جميع

---

(١) مرآة الأصول ٣٩٢/٢ ، كشف الأسرار ٦٣٠/١

(٢) من المعروف أن صلاة الجماعة سنة مؤكدة عند الحنفية ، وعند الجمهور فرض كفاية ، وعند الحنابلة فرض عين .

التطوعات كالتصدق على الفقراء أو صيام يومي الاثنين والخميس من كل أسبوع . ويسمى هذا القسم فضلاً أو مستحباً .

وحكم هذا القسم أن فاعله يستحق الثواب ،وتاركه لا يستحق اللوم والعتاب .

٣ ـ مندوب زائد : أي من الكماليات للمكلف ، كالأمور العادية التي فعلها الرسول ﷺ بحسب العادة ، كالاقتداء بأكل الرسول وشربه واتباع طريقته في مشيه ونومه ولبسه ونحو ذلك ، فإن الاقتداء في هذه الأمور أمر كمالي ويعد من محاسن المكلف ؛ لأنه يدل على حبه للرسول وفرط تعلقه به ، ولكن من لم يقتد بالرسول ﷺ في هذه الأمور لا يعتبر مسيئاً ، لأنها ليست من درجة سنن الهدى السابقة . ويسمى هذا القسم سنة زوائد ومستحباً وأدباً وفضيلة .

وحكمه كما يلاحظ : أن تاركه لا يستحق اللوم والعتاب ،وفاعله يستحق الثواب إذا قصد به الاقتداء بالرسول ﷺ .

هذا التقسيم عند الحنفية . أما عند غيرهم فلم يفرقوا بين أقسام السنة ،ويسمى عندهم المندوب سنة ونافلة ومستحباً وتطوعاً ومرغباً فيه وإحساناً أو حسناً[١] .

هل يلزم النفل بالشروع فيه أو لا ؟ اختلف الفقهاء في هذا ، فقال الشافعي : لا يلزم النفل بالشروع فيه[٢] ، ولا يؤاخذ في قطعه ؛ لأن النفل شرع على هذا الوصف ، وهو أنه غير لازم ، حتى يثاب على فعله ، ولا يعاقب على تركه ، وما دام أنه شرع على هذا الوجه ، فوجب أن يبقى كذلك بعد الشروع

---

(١) شرح المحلي على جمع الجوامع ٦٨/١ ، الإبهاج شرح المنهاج ٣٦/١ ، المدخل إلى مذهب أحمد ٦٢

(٢) شرح المحلي ، المرجع السابق ٦٩ ، غاية الوصول للأنصاري ١٢

فيه ، ولا يصير لازماً ؛ لأن حقيقة الشيء لا تتغير بالشروع ؛ لأنه يحتفظ بوصفه وهو كونه نفلاً سواء أتمه أم أبطله[1] .

وقال الحنفية : يلزم النفل بالشروع فيه ، فلو شرع في صلاة النفل أو في صوم النفل ، يطالب بالمضي فيه ، ولو لم يمض يطالب بالقضاء . ودليلهم قوله تعالى : ﴿ ولا تبطلوا أعمالكم ﴾ ولأن ما أداه صار لله تعالى فوجب صيانته ، ولا سبيل إلى صيانة ما أداه إلا بلزوم الباقي .

واستدلوا أيضاً بأن النفل ينقلب واجباً بالنذر ويجب أداؤه ، والنذر صار لله تعالى بطريق القول . أما النفل الذي يشرع فيه فإنه صار لله تعالى بطريق الفعل ، وما صار بطريق الفعل أولى مما صار بطريق القول .

وينبني على هذا الخلاف ، أن من شرع في نفل ثم أفسده لا يجب عليه قضاؤه عند الشافعي رضي الله عنه . أما عند الحنفية فيجب عليه القضاء للأدلة السابقة . ومن أراد النقاش العلمي والاستيعاب فليرجع إلى كتب المطولات مثل : كشف الأسرار على أصول البزودي ـ ٦٣٢/١[2] .

٣ ـ الحرام

الحرام : هو ما طلب الشارع تركه على وجه الحتم والإلزام . وتعريفه بالخواص أو بالحكم : هو ما يذم شرعاً فاعله[3] . ويعرف طلب الترك على سبيل الحتم إما بمادة الفعل التي تدل على التحريم كلفظ الحرمة أو نفي الحل ، نحو قوله

---

(١) قال الجلال المحلي في المرجع السابق ٦٩ : ولا يجب إتمام المندوب ، لأن المندوب يجوز تركه ، وترك إتمامه المبطل لما فعل منه ترك له . .

(٢) وارجع أيضاً إلى شرح المحلي على جمع الجوامع ٧٠/١ ، فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت ١١٤/١

(٣) المنهاج مع شرح الإسنوي ٦٠/١ ، المدخل إلى مذهب أحمد ٦٢

تعـالى : ﴿ وأحـل الله البيـع وحرم الربـا ﴾ ، ﴿ حرمت عليكم أمهـاتكم ﴾ ، ﴿ لا يحل لكم أن ترثوا النسـاء كرهـاً ﴾ ، وقـولـه ﷺ : « لا يحـل مـال امرىء مسلم إلا بطيب نفسه »[1] ، أو بصيغة النهي عن الفعل المقترن بما يدل على الحتميـة نحو قولـه تعـالى : ﴿ ولا تقربوا الزنـا ﴾ ، ﴿ ولا تقتلـوا أولادكم ﴾ . أو بـالأمر بـالاجتنـاب مقترناً بمـا سبـق ، مثـل قـولـه تعـالى : ﴿ فـاجتنبـوا الرجس من الأوثـان ﴾ ، ﴿ إنمـا الخمر والميسر والأنصـاب والأزلام رجس من عمـل الشيطـان فـاجتنبوه ﴾ ،أو بترتيب عقوبـة على الفعل مثل قولـه عز وجـل : ﴿ إن الـذين يأكلون أموال اليتـامى ظلمـاً ، إنمـا يـأكلون في بطونهم نـاراً وسيصلون سعيراً ﴾ ، ﴿ والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما ﴾ .

قال الرازي في المحصول : ويسمى الحرام أيضاً معصية وذنباً وقبيحـاً ومزجوراً عنـه ومتوعـداً عليـه أي من الشرع[2] . وفعـل الحرامِ يتنـاول كل شيء صـادر من الشخص ، سواء أكان من الأقوال المحرمة كالغيبة والنمية وغيرهمـا ، أم من الأعمـال القلبيـة كالحقـد والحسـد ونحـوهمـا ، أم من أفعـال الجـوارح كالسرقـة وشرب الخمر والزنا .

أقسام الحرام

ينقسم الحرام إلى قسمين : حرام لذاته ، وحرام لغيره[3] .

١ ـ **الحرام لذاته** : هو ما حكم الشارع بتحريمه ابتداء ومن أول الأمر ، وذلك لما اشتمل عليـه من مفسـدة راجعـة إلى ذاتـه كالزنى والسرقـة والصلاة بغير طهـارة

---

(١) رواه الدارقطني عن أنس بن مالك (نيل الأوطار ٣١٦/٥)

(٢) وانظر المدخل إلى مذهب أحمد ٦٢

(٣) التلويح على التوضيح ١٢٦/٢ ، مرآة الأصول لمنلا خسرو ٣٩٤/٢ ، مباحث الحكم ١٠٠

وأكل الميتة ، ونكاح المحارم وشرب الخمر وأكل لحم الخنزير ، وقتل النفس وأكل أموال الناس بالباطل ، ونحو ذلك مما اشتمل على مفسدة ومضرة .. فالتحريم وارد هنا ابتداء على الفعل نفسه لا لشيء آخر ، وحكمه : أنه غير مشروع أصلاً ، وإذا فعله المكلف وقع باطلاً فلا يترتب عليه أثر من الآثار المحمودة والمنافع المقصودة ، فالزنى مثلاً لا يصلح سبباً لثبوت النسب والإرث ، والسرقة لا تصلح سبباً لثبوت الملك ، وزواج المحارم لا يثبت النسب والإرث ، والصلاة بغير طهارة باطلة ، وبيع الميتة باطل ، والباطل لا يترتب عليه حكم .

٢ ـ **الحرام لغيره** : وهو ما يكون مشروعاً في الأصل واقترن به عارض اقتضى تحريمه ، كالصلاة في ثوب مغصوب ، والبيع الذي فيه غش ، أو البيع وقت النداء لصلاة الجمعة ، وصوم يوم العيد ، وصوم الوصال ، وزواج المحلل ، ونحو ذلك مما طرأ عليه التحريم لعارض . أما أصل الفعل فقد يكون واجباً أو مندوباً أو مباحاً ، إلا أنه لاقترانه بأمر خارجي جعل حراماً ، فالفعل ذاته لا مفسدة فيه ولا مضرة ، ولكن اعترضه ما جعله مفسدة ومضرة ، فصوم يوم العيد حرام مع أن الصيام مشروع بحسب الأصل ؛ وسبب الحرمة الطارئة هو الإعراض عن ضيافة الله تعالى ، والبيع حلال في ذاته إلا أنه يحرم إذا اشتمل على ربا أو كان سبباً لإضاعة صلاة الجمعة ، وعلى هذا فقس .

وحكمه : أنه مشروع بأصله وذاته وغير مشروع بوصفه . وعلى هذا فهو عند الحنفية يصلح سبباً شرعياً ، وتترتب عليه آثاره ؛ لأن التحريم عارض له وليس أصلياً ، فالصلاة في ثوب مغصوب صحيحة ومسقطة للفرض والمصلي آثم ؛ لأنه ارتكب الغصب ، والبيع المشتمل على الربا أو على شرط فاسد هو من قبيل البيوع الفاسدة لا الباطلة ، فإذا نفذ مقتضى العقد ثبت الملك في العوضين لكل من العاقدين ، إلا أنه يعتبر ملكاً خبيثاً نظراً إلى نهي الشارع .

ومعيار التفرقة بين الحرام لذاته والحرام لغيره : هو أن التحريم لعارض

لا يقع به خلل في أصل السبب ، وإنما في وصفه ما دامت أركانه وشروطه مستوفاة . وأما التحريم للشيء نفسه فهو يجعل الخلل في أصل السبب ووصفه ، بفقد ركن من أركانه أو شرط من شروطه ، فيخرج عن كونه مشروعاً[1] .

وقد عرفنا أن الحرام لغيره لا يرتب الجمهور عليه أثراً شرعياً . ويستحسن أن أنقل لك هنا عبارة الشافعي في رسالته : (أول مكتوب في الأصول) ، قال : « إن أصل مال كل امرىء محرم على غيره إلا بما أحل به ، وما أحل به من البيوع ما لم ينه عنه رسول الله ، ولا يكون ما نهى عنه رسول الله من البيوع محلاً ما كان أصله محرماً من مال الرجل لأخيه ،ولا تكون المعصية بالبيع المنهي عنه تحل محرماً ، ولا تحل إلا بما لا يكون معصية ، وهذا يدخل في عامة العلم »[2] .

هذا .... وذكر بعض الأصوليين كصاحب مسلم الثبوت[3] مسألة تابعة للحرام : وهي تحريم واحد لا بعينه من أشياء معينة على مثال الواجب المخير ، وتابعهم الخضري[4] في ذلك ، إلا أنني أوثر هنا الاختصار ؛ إذ لا فائدة عملية من تلك المسألة .

٤ ـ المكروه

المكروه : هو ما طلب الشارع تركه لا على وجه الحتم والإلزام . وتعريفه بالخواص أو بالحكم : هو ما يمدح تاركه ولا يذم فاعله[5] وتعرف الكراهة : إما

---

(١) محاضرات في أصول الفقه للأستاذ محمد البنا ٣٤

(٢) راجع ٣٤٨

(٣) راجع مسلم الثبوت ٧٠/١

(٤) أصول الفقه له ٤٨

(٥) المستصفى ٤٣/١ ، الإحكام للآمدي ٦٣/١ ، المنهاج للبيضاوي مع الإسنوي ٢٦١/١ ، المدخل إلى مذهب أحمد ٦٣

بمادة الفعل الدال عليها ، مثل قول الرسول ﷺ : « إن الله حرم عقوق الأمهات ، ووأد البنات ، ومنعاً وهات[1] وكره لكم ثلاثاً : قيل وقال[2] ، وكثرة السؤال ، وإضاعة المال »[3] ، ومثل قوله ﷺ : « أبغض الحلال إلى الله الطلاق »[4] ، أو بصيغة النهي المقترن بقرينة تدل على أنه للكراهة مثل قوله سبحانه : ﴿ لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تَسُؤْكم ﴾ فإنه اقترن بصارف إلى الكراهة وهو قوله عز وجل بعدها : ﴿ وإن تسألوا عنها حين يُنزَّلُ القرآن تُبْدَ لكم عفا الله عنها ، والله غفور حليم ﴾ ومثل قوله ﷺ : « دع ما يريبك إلى ما لا يريبك »[5] فإنه صرف إلى الكراهة ؛ لأن الأمر نفسه مشتبه فيه ،فلا يوصف بالحل والحرمة ، وإلا كان واحداً منها .

وحكم المكروه كما لاحظنا : أن فاعله لا يستحق العقاب وقد يستحق اللوم والعتاب .

هذا .... واختلف الأصوليون في أن المكروه ، هل هو منهي عنه أو هو من أحكام التكاليف ،كما اختلفوا في المندوب . ولا حاجة لذكر الأدلة هنا ، وإنما هي نفس ما ذكر في المندوب مع ملاحظة عكس الأوضاع .

السبب في تنوع أساليب الطلب والترك :

ومما يجب ملاحظته أن تعدد أساليب الطلب والترك في الواجب والحرام

---

(١) المراد من المنع : منع ما أمر الله أن لا يمنع . والمراد بـ « هات » : النهي عن طلب ما لا يستحق طلبه .

(٢) المراد به نقل الكلام الذي يسمعه إلى غيره ،فيقول : قيل كذا وكذا من غير تعيين القائل ، وقال فلان كذا وكذا ، وإنما نهي عنه لأنه من الاشتغال بما لا يعني المتكلم ، ولكونه قد يتضمن الغيبة والنميمة والكذب ، ولا سيما مع الإكثار من ذلك ، قلما يخلو عنه . (راجع سبل السلام ١٦٢/٤) .

(٣) متفق عليه بين البخاري ومسلم عن المغيرة بن شعبة (سبل السلام ، المكان السابق)

(٤) أخرجه أبو داود والحاكم عن ابن عمر .

(٥) رواه الترمذي والنسائي عن أبي محمد الحسن بن علي بن أبي طالب رضي الله عنهما

والمندوب والمكروه مرجعه : تنويع أساليب البلاغة المعروفة في لسان العرب ، ولهذا لا نجد في القرآن الكريم التزام صيغة طلب معينة أو صيغة ترك معينة ؛ لأن القرآن الكريم معجزة الرسول الخالدة بما تضمنه من تحدي العرب في نواحي البلاغة وأساليب البيان والفصاحة ، فلو قال الحق تبارك وتعالى عن الحرمة في كل محرم : يحرم كذا ، لملت الأسماع منه . وهذا إن صح في أساليب القوانين الوضعية فهو لا يصح في تشريع القرآن لامتيازه بروعة بلاغته ، وقوة أدائه وبيانه .

وقد كان بعض علماء المذاهب بسبب التورع يطلقون المكروه على الحرام مثل قول الإمام أحمد : ويكره أن يتوضأ في آنية الذهب والفضة ، مع أن التوضؤ فيهما حرام ؛ وقوله : إذا كان أكثر مال الرجل حراماً فلا يعجبني أن يؤكل ماله ، وهذا على سبيل التحريم ؛ وقوله : ويستحب ألا يدخل الحمام إلا بمئزر له . وهذا استحباب وجوب[1] . وسبب هذا الإطلاق هو الخروج من وعيد من أحل أو حرم برأيه[2] .

وفي المكروه أجد الحنفية قد خالفوا الجمهور في الإطلاق ، فقالوا كما فعلوا في الفرض والواجب : إن المكروه نوعان[3] :

١ ـ **المكروه تحريماً** : وهو ما طلب الشارع تركه على وجه الحتم والإلزام بدليل ظني كأخبار الآحاد ، مثل البيع على بيع الغير ، والخطبة على خطبة الغير ، فكلاهما مكروه تحريماً لقول الرسول ﷺ : « ولا يبيع الرجل على بيع

---

(١) المستصفى ، المرجع السابق ، المدخل إلى مذهب أحمد ،المرجع السابق ، أعلام الموقعين ٣٩/١ وما بعدها .

(٢) وذلك في قوله تعالى : ﴿ ولا تقولوا لما تصف ألسنتكم الكذب هذا حلال ، وهذا حرام ، لتفتروا على الله الكذب ، إن الذين يفترون على الله الكذب لا يفلحون ﴾ .

(٣) التقرير والتحبير ٨٠/٢ ، مرآة الأصول ٢٩٤/٢ ، مباحث الحكم ٦٥

أخيه ولا يخطب على خطبة أخيه »[1] وهذا دليل ظني لثبوته بخبر الواحد .

ويتميز المكروه التحريمي عن الحرام : في أن الحرام هو ما طلب الشارع تركه على وجه الحتم والإلزام بدليل قطعي كالآيات القرآنية والسنن المتواترة أو المشهورة ، كالسرقة والربا والزنى وشرب الخمر ولبس الحرير والذهب للرجال ؛ والحرام يكفر منكره ، أما المكروه التحريمي فلا يكفر منكره . ويشترك الاثنان في استحقاق العقاب والذم بالترك . والمكروه التحريمي في الحقيقة إلى الحرام أقرب ، كما قال أبو حنيفة وأبو يوسف ، وقال محمد : كل مكروه حرام تجوزاً .

٢ ـ المكروه تنزيهاً : وهو ما طلب الشارع تركه لا على وجه الحتم والإلزام ، كأكل لحوم الخيل للحاجة إليها في الحروب ، والوضوء من سؤر الهرة وسباع الطير ، وفي الجملة ترك السنن المؤكدة وغيرها .

وحكمه : أن فعله لا يستوجب العقاب ولا الذم ، ولكنه يكون خلاف الأولى والأفضل . وبه تكون أقسام الحكم التكليفي عند الحنفية سبعة أقسام . أما عند الجمهور فهي خمسة أقسام ، ورجحت مذهب الجمهور وناقشت أدلة الحنفية عند بحث الفرض والواجب ، وما قيل هناك يقال في تقسيم المكروه هنا .

وقد يشتمل الفعل الواحد على هذه الأحكام كلها أو بعضها بحسب ما يقترن به ، فالزواج مثلاً قد يكون فرضاً على المسلم إذا قدر على المهر والنفقة وسائر الواجبات الزوجية ، وتيقن من حال نفسه أنه إذا امتنع عن الزواج وقع في العنَت والمشقة . وقد يكون واجباً إذا قدر على ما ذكر وخاف أنه إذا لم يتزوج تورط في الرذيلة . ويكون مندوباً إذا كان قادراً على واجبات الزوجية وكان في حال اعتدال . ويكون حراماً إذا تيقن أنه إذا تزوج ظلم زوجته ولا يؤدي لها واجبات الزوجية . ويكون مكروهاً تحريماً إذا خاف ظلمها .

---

(١) متفق عليه بين البخاري ومسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه (سبل السلام ٢٢/٣) .

والظاهرية يقولون في حال الاعتدال : يكون الزواج فرضاً متى كان الإنسان قادراً عليه وعلى مؤنه ، مستندين إلى ظواهر النصوص من الآيات والأحاديث التي ورد فيها الأمر بالزواج .

والشافعية يقولون في تلك الحالة : يكون الزواج مباحاً كسائر المباحات يجوز فعله وتركه .

وأما مذهب الحنفية والمالكية والحنابلة وهو ما أختاره فيقولون : إن الزواج في هذه الحالة سنة مؤكدة بدليل حديث : « يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج ، فإنه أغض للبصر ، وأحصن للفرج ، ومن لم يستطع فعليه بالصوم فإنه له وجاء »[1] .

٥ ـ المباح

المباح : هو لغة المعلن والمأذون ، وشرعاً : هو ما خير الشارع المكلف بين فعله وتركه ، أو هو مالا يتعلق بفعله مدح ولا ذم[2] .

وتعرف الإباحة إما بمادة الحل أو الإباحة ، مثل قوله تعالى : ﴿ اليوم أحل لكم الطيبات ﴾ ، ﴿ وأحل لكم ما وراء ذلكم ﴾ . أو برفع الإثم أو الجناح أو الحرج ، مثل قوله سبحانه : ﴿ فمن اضطر غير باغ ولا عاد فإن الله غفور رحيم ﴾ ، ﴿ فإن خفتم ألا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به ﴾ ، ﴿ ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء ﴾ (أي خطبة المتوفى عنها زوجها) . ﴿ ليس على الأعمى حرج ولا على الأعرج حرج ﴾ ... الآية (أي في ترك الجهاد والقتال) .

---

(١) متفق عليه بين البخاري ومسلم عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه (سبل السلام ١٠٦/٣) .

(٢) الإحكام للآمدي ٦٣/١ ، المستصفى للغزالي ٤٢/١ ، المنهاج مع الإسنوي ٦١/١ وما بعدها .

وقد تعرف الإباحة بصيغة الأمر مع القرينة الصارفة عن الوجوب إليها كقوله سبحانه : ﴿ وإذا حللتم فاصطادوا ﴾ ، ﴿ فإذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض ﴾ ، ﴿ وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر ﴾ . وتعرف الإباحة أيضاً باستصحاب الأصل ، إذ الأصل في الأشياء الإباحة ؛ لأن كل شيء في الأرض لمنفعة الإنسان بدليل قوله تعالى : ﴿ هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً ﴾ ، وذلك كحل أكل ما عدا الميتة والدم ولحم الخنزير والمذبوح لغير الله ، وكل ذي ناب من السباع ، أو مخلب من الطير .

وحكم المباح كما عرفنا : أنه لا ثواب ولا عتاب على فعله أو تركه .

والأصوليون اختلفوا في مسائل خمسة تتعلق بالمباح : هل الإباحة من الأحكام الشرعية ، هل المباح مأمور به ، هل هو داخل في مسمى الواجب أو لا ، هل هو داخل تحت التكليف ، هل هو حسن أو لا ؟

أما المسألة الأولى : فخالف فيها المعتزلة لاشتراك المعنى فيما ثبت قبل ورود الشرع ، فيستمر بعده فلا يكون حكماً شرعياً ، وإني أسلِّم بأن انتفاء الحرج عن الفعل والترك ليس بإباحة شرعية ، إلا أن الفقهاء قد أجمعوا على أن الإباحة حكم شرعي بمعنى أن الإباحة الشرعية هي خطاب الشارع بالتخيير ، وذلك غير ثابت قبل ورود الشرع[1] .

وأما المسألة الثانية : فاتفق الفقهاء والأصوليون قاطبة على أن المباح غير مأمور به خلافاً للكعبي (وهو البلخي) وأتباعه من المعتزلة ، الذين أنكروا المباح في الشريعة ، فقالوا : إنه لا مباح في الشرع بل كل فعل يطلب فهو واجب مأمور به . واستدل الفقهاء بأن الأمر طلب يستلزم ترجيح الفعل على الترك ، وهو غير متصور في المباح كما عرفنا .

---

(١) المستصفى ٤٨/١ ، مسلم الثبوت ٧٣/١ ، الآمدي ٦٤/١

ودليـل الكعبي : هـو أن كل فعـل مبــاح يتلبس بترك حرام ، وترك الحرام واجب ، فالمباح واجب . ويرد عليه بأن ترك الحرام وإن كان واجبـاً ، فـالمبـاح ليس هو نفس ترك الحرام بـل شيء يترك بـه الحرام مـع إمكان تحقـق ترك الحرام بغيره ، فلا يلزم أن يكون واجباً[1] .

وأما المسألة الثالثة : **وهي هل المباح داخل في مسمى الواجب أو لا ؟**

فقال بعض الأصوليون : إنه داخل في الواجب ؛ لأن المبـاح مـالا حرج على فعلـه ، وهـذا المعنى متحقق في الـواجب ، وقـال آخرون : إنـه غير داخـل ؛ لأن المبـاح مـا خير فيـه بين الفعل والترك على حسب مـا ذكر من القيود ، وهـو غير متحقق في الواجب وهذا هو الرأي الحق كما قرر الآمدي[2] .

وأما المسألـة الرابعـة **وهي هل المبـاح داخل تحت التكليف ؟** . فقـال جمهور العلماء : إن المباح غير داخل في التكليف ، إذ التكليف يقتضي طلب ما فيه كلفة ومشقة ، وهذا غير متصور في المباح . ويقول أبو إسحاق الاسفراييني : إن المبـاح داخـل تحت التكليف ؛ لأنـه يجب اعتقـاد إبـاحتـه ، والـوجـوب من خطــاب التكليف . قـال الآمـدي : والحـق أن الخلاف في هــذه المســألــة لفظي : (أي صوري) لعـدم الالتقـاء على محـل خـلاف واحـد ؛ لأن الجمهـور نظروا إلى أصـل الفعل ، والاسفراييني نظر إلى الاعتقـاد بـه[3] . وإذا عرف ذلـك فكيف يـدخل المباح في الحكم التكليفي ؟ يجاب على هذا بـأن إطلاق الحكم التكليفي على المبـاح

---

(١) الإحكام للآمدي ٦٤/١ ، شرح المحلي على جمع الجوامع ١٢٣/١ ، شرح الإسنوي ١٤٢/١ ، الإبهاج للسبكي ٨٣/١ ، شرح العضـد على مختصر المنتهى ٦/٢ ، فـواتـح الرحمـوت ١١٣/١ ، التقرير والتحبير ١١٤/٢ ، نـزهـة الخـاطر العـاطر شرح روضـة النـاظر ١٢١/١ ، المـدخـل إلى مـذهـب أحمد ٦٤

(٢) الإحكام ٦٥/١

(٣) الإحكام ، المرجع السابق ، وانظر شرح المحلي على جمع الجوامع ١٢٣/١ ، شرح العضد على مختصر المنتهى ٥/٢ ، فواتح الرحموت ١١٢/١

هو من باب التغليب[1] . وقد يكون سبب التغليب هو أن كثيراً من الأفعال المباحة جاءت بصيغة الطلب الذي هو الاقتضاء كما عرف في أساليب الإباحة .

وأما المسألة الاخيرة : وهي **هل المباح حسن أو لا ؟** فالراجح هو التفصيل : وهو أن المباح حسن باعتبار أن لفاعله أن يفعله شرعاً ، أو باعتبار موافقته للغرض المقصود منه . وليس حسناً باعتبار أنه مأمور بالثناء على فاعله[2] ، على ما سيأتي بيانه في بحث الحاكم ومسألة الحسن والقبح إن شاء الله .

هل هناك مرتبة بين الحلال والحرام خارجة عن الأحكام الخمسة تسمى مرتبة العفو ؟

لقد ذكر الشاطبي في الموافقات[3] هذه المسألة ويحسن أن أتعرض للبحث فيها لأني أؤيده فيها ، وتلك خاتمة لبحث الحكم التكليفي .

يصح أن يقع بين الحلال والحرام مرتبة العفو ، فلا يحكم عليه بأنه واحد من أقسام الحكم التكليفي الخمسة أو السبعة بحسب الاصطلاحين السابقين ، فهو ليس مأموراً به ولا منهياً ولا مخيراً فيه ، وإنما هو بين الحلال والحرام ، إذ أنه لا يمكن أن يكون متساوي النفع والضرر أو متساوي الفعل والترك ، وفاعله لا يستحق الذم ولا المدح ، وأما المباح : فهو متساوي الفعل والترك ، ولا مدح فيه على أحدهما[4] . والدليل عليه ما يأتي :

أولاً : عرف سابقاً أن الأحكام الخمسة التكليفية تتعلق بأفعال المكلفين مع القصد إلى الفعل ، وأما دون ذلك فلا يتعلق بفعل المكلف ، وإذا لم يتعلق به حكم

---

(١) التقرير والتحبير ٧٢/٢ ، روضة الناظر ١٢١/١

(٢) الإحكام ، المرجع السابق .

(٣) الموافقات ١٦١/١ وما بعدها ، وراجع تهذيب الفروق ١٧٩/١ .

(٤) أصول الفقه لأستاذنا الشيخ محمد أبي زهرة ٤٨

من تلك الأحكام ، مع أنه يوجد الحكم ممن شأنه أن يتعلق به ، فهو معنى العفو المتكلم فيه ، أي لا مؤاخذة به .

ثانياً ـ هناك نصوص تدل على مرتبة العفو على الخصوص . قال ﷺ : « إن الله فرض فرائض فلا تضيعوها ، وحد حدوداً فلا تعتدوها ، وحرم أشياء فلا تنتهكوها ، وسكت عن أشياء رحمة لكم غير نسيان فلا تبحثوا عنها »[١] ، وقال ابن عباس رضي الله عنهما : « ما لم يذكر في القرآن فهو مما عفا الله عنه » . وكان يسأل عن الشيء لم يحرم فيقول : عفو . وقال عبيد بن عمير : أحل الله حلالاً وحرم حراماً ، فما أحل فهو حلال ، وما حرم فهو حرام ، وما سكت عنه فهو عفو .

ثالثاً ـ وهناك نصوص تدل على معنى العفو في الجملة وليس على الخصوص ، كقوله تعالى : ﴿ عفا الله عنك لِمَ أذنت لهم ﴾ ، فإن الرسول ﷺ أذن لبعض الناس في التخلف عن الجهاد قبل أن يتبين الذين صدقوا ، فهو محل العفو المبدوءة به الآية .

وثبت في الشريعة العفو عن الخطأ في الاجتهاد ، وكان الرسول عليه السلام يكره السؤال فيما لم ينزل فيه حكم . قال ﷺ : « إن أعظم المسلمين في المسلمين جُرْماً : من سأل عن شيء لم يحرم على المسلمين ، فحرِّم من أجل مسألته »[٢] ، وقال : « ذروني ما تركتكم فإنما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم ؛ فإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم وإذا نهيتكم عن شيء فدعوه »[٣] ، وقال تعالى : ﴿ يا أيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء إن تُبْدَ لكم

---

(١) حديث حسن رواه الدارقطني وغيره عن أبي ثعلبة الخشني رضي الله عنه .

(٢) رواه مسلم عن سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه . وفي رواية : « من سأل عن شيء ونقر عنه » أي فتش وبالغ في البحث والاستقصاء .

(٣) رواه مسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه . وفي رواية للبخاري ومسلم : « ما نهيتكم عنه فاجتنبوه ، وما أمرتكم به فأتوا منه ما استطعتم ، فإنما أهلك الذين من قبلكم كثرة مسائلهم ، واختلافهم على أنبيائهم » .

تَسُؤْكم ﴾ ، ثم قال تعالى : ﴿ عفا الله عنها ﴾ . أي عن تلك الأشياء ، فهي عفو . وقد رد الرسول ﷺ على سائل في فرضية الحج حين قال : أكلّ عام يا رسول الله ؟ فقال الرسول : « والذي نفسي بيده لو قلتها لوجبت ، ولما استطعتم »[1]

وللعفو مراتب : إما أن يكون متفقاً عليه ، أو مختلفاً فيه . ومن أمثلته : الخطأ والنسيان فإنه متفق على عدم المؤاخذة به ، والخطأ في الاجتهاد متفق على عدم المؤاخذة فيه . والإكراه لا حرج على المكره في حالتي الترك والفعل . والأخذ بمقتضى الدليل المرجوح عند الترجيح بين الدليلين المتعارضين ، فإن مقتضى المرجوح في حكم العفو . ومن أمثلة العفو : ما سكت عنه من الأفعال ، لأنه إذا كان مسكوتاً عنه مع وجود مظِنَّة الحكم فيه ، فهو دليل على العفو فيه ، كالخمر مثلاً قبل نزول النص القاطع بتحريمها ، فهي ليست متساوية النفع والضرر ، أو لا يستحق تاركها المدح ، ولا شاربها الذم ، وكتزوج امرأة لا يعلم أن بينها وبينه علاقة محرمة ، فليس الفعل بالنسبة إليه مباحاً قبل أن يعلم ، بل يكون في مرتبة العفو[2] . وهذا مما اختلف فيه ، فإن خلو بعض الوقائع عن حكم لله مما اختلف فيه ، فقال البعض : يجوز الخلو استدلالاً بما قال عبيد بن عمير : « وما سكت عنه فهو عفو » . وقال البعض الآخر : ليس ثَمَّ مسكوت عنه بحال ، بل هو إما منصوص ، وإما مقيس على منصوص . والقياس من جملة الأدلة الشرعية ، فلا نازلة إلا ولها في الشريعة محل حكم ، فانتفى المسكوت عنه إذن .

والخلاصة : إن الله سبحانه تفضل على المسلمين ، فجعل بعض الأمور مباحاً إباحة نسبية ، بمعنى أن الله لا يعذب عليه ؛ لأنه قد عفا عنه ، دفعاً للحرج مع

---

(١) هذا هو سبب الحديث السابق عن أبي هريرة .

(٢) أصول الفقه لأستاذنا الشيخ محمد أبو زهرة ٤٨ .

أنه مشتمل على ما يسوغ تحريمه . وهذا في الحقيقة لا ينطبق على المباح الذي يستوي فيه الفعل والترك ؛ لأنه متساوي الضرر والنفع . وهذه هي مرتبة العفو التي لا تخلو الأمثلة فيها عن أحد أمرين :

إما أن تكون مسكوتاً عنها في الإسلام ، فهي مباحة إباحة أصلية .

أو تكون منصوصاً على حكمها طلباً أو منعاً ، وإنما خالفها المرء المكلف بها خطأ أو اضطراراً ، فهي مباحة إباحة عارضة[1] . ومن أراد الإطالة والمزيد في هذا ، فليرجع إلى كتاب الموافقات ـ الجزء الأول .

الحكم الوضعي وأقسامه

الحكم الوضعي : هو خطاب الله تعالى الوارد بجعل الشيء سبباً أو شرطاً أو مانعاً أو صحيحاً أو فاسداً أو عزيمة أو رخصة . وهذا التعريف الشامل هو الذي اختاره الآمدي والغزالي والشاطبي[2] حيث إنهم اعتبروا الرخصة والعزيمة من أقسام الحكم الوضعي وليس التكليفي ، وتابعهم فيه الخضري ؛ فمثلاً ملك النصاب سبب لوجوب الزكاة ، والطهارة شرط لصحة الصلاة ، وقتل الوارث مورثه مانع من استحقاق الإرث ، ونحو ذلك .

وأقسامه هي ما يلي :

١ ـ السبب :

السبب : معناه لغة : الحبل وما يتوصل به إلى غيره . قال تعالى : ﴿ فليمدد بسبب إلى السماء ﴾ ، وقال سبحانه : ﴿ وآتيناه من كل شيء سبباً فأتبع

---

(١) راجع نظرية الإباحة عند الأصوليين والفقهاء للأستاذ محمد سلام مدكور ٣١٦

(٢) المستصفى ٥٩/١ وما بعدها ، الإحكام للآمدي ٦٦/١ وما بعدها ، الموافقات ١٨٧/١ ، شرح العضد لمختصر ابن الحاجب ٨/٢ ، المدخل إلى مذهب أحمد ٦٥

سبباً ﴾[1] . وعند الأصوليين : هو وصف ظاهر منضبط دل الدليل السمعي على كونه معرِّفاً لحكم شرعي[2] . فالوصف يراد به المعنى وهو ما قابل الذات ، والظاهر : المعلوم غير الخفي . والمنضبط : هو المحدد الذي لا يختلف باختلاف الأشخاص والأحوال . ويعرف السبب بالخاصة[3] : بأنه ما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم[4] . وهذا لا يختلف عن التعريف السابق في المعنى .

والسبب عند جمهور الأصوليين : هو ما يوجد عنده الحكم لا به ، سواء أكان مناسباً للحكم أم لم يكن كذلك[5] . ويرى بعض الأصوليين أن السبب مقصور على ما إذا لم يكن مناسباً ، أما إذا كان مناسباً للحكم فيسمى علة[6] . والأمثلة توضح المراد ، فالسفر سبب لجواز الفطر في رمضان ، وهو مناسب لتشريع الحكم مناسبة ظاهرة باعتبار تضمنه المشقة التي يناسبها ويلائمها الترخص والتخفيف . والإسكار سبب ظاهر لتحريم الخمر وهو وصف مناسب ؛ لأنه يؤدي إلى ذهاب العقول

---

(١) المراجع السابقة ، المستصفى ٦٠ ، المدخل ٦٧

(٢) شرح العضد ، المرجع السابق ٧/٢ ، إرشاد الفحول ٦

(٣) معنى الخاصة : هو الماهية العرضية . وإيضاح ذلك أن الماهية قسمان : ذاتية وعرضية ، والأولى هي التي يؤتى في تعريفها بالحد ، لبيان حقيقة الشيء ومسماه ، مثل الإنسان حيوان ناطق ، فهذا تعريف بذاتيات الشيء .
والثانية : هي التي يؤتى في تعريفها بالرسم ليتميز الشيء عن غيره مثل : الإنسان حيوان كاتب أو ضاحك ، فهذا تعريف بعرضيات الشيء الخاصة به ، فالضحك أو الكتابة خاصة بالإنسان . فتعريف السبب بالخاصة : معناه بيان ماهية السبب العرضية ، وهو تعريف بالرسم ، وتعريفه بقولنا : « هو وصف ظاهر إلخ » معناه بيان مفهومه ، وهو تعريف بالحد . والحد عند الأصوليين : هو ما يميز الشيء عما عداه ، بأن يكون جامعاً لجميع مشتملات الشيء المعرف ، ومانعاً من دخول غيره فيه . (راجع حاشية البناني وشرح المحلي على جمع الجوامع ٧٣/١ ، ١٠٠) .

(٤) المدخل إلى مذهب أحمد ٦٧

(٥) المستصفى ٦٠/١ ، الإحكام للآمدي ٦٦/١

(٦) مباحث الحكم للأستاذ محمد سلام مدكور ١٣٥

وضياعها . والقتل العمد العدوان سبب مناسب لوجوب القصاص : لأنه يكون سبباً لحفظ الأنفس وصيانة الدماء ؛ فمثل هذه الأمور تسمى سبباً وعلة عند الجمهور .

وأما دلوك الشمس فهو سبب لوجوب الظهر ، قال تعالى : ﴿ أقم الصلاة لدلوك الشمس ﴾ ، وعقولنا لا تدرك مناسبة ظاهرة بين السبب والحكم . وشهود شهر رمضان سبب لوجوب الصيام ، قال تعالى : ﴿ فمن شهد منكم الشهر فليصمه ﴾ وقال ﷺ : « صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته »[1] ، والعقل لا يدرك مناسبة ظاهرة لتشريع الحكم . وأشهر الحج سبب لوجوب الحج على المستطيع : ﴿ الحج أشهر معلومات فمن فرض فيهن الحج فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج ﴾ . ونحن لا نلاحظ مناسبة معلومة ولا حكمة مفهومة غير اعتبار الشارع ويسمى هذا سبباً وعلة عند الجمهور ، ولا يسمى علة عند البعض ؛ لأن العلة في رأيه محصورة فيما بينه وبين الحكم مناسبة ظاهرة .

الفرق بين السبب والعلة والحكمة

السبب على رأي الجمهور أعم في مدلوله من العلة ، فكل علة سبب وليس كل سبب علة ، فمثلاً عقد البيع الدال على الرضا ينقل الملكية ، فيقال له : علة وسبب ، وأما زوال الشمس عن وسط السماء : فيقال له : سبب ، ولا يقال له علة[2] .

وعلى هذا فالعلة : هي الوصف الظاهر المنضبط الذي جعل مناطاً لحكم يناسبه ، وأما السبب فينفرد فيما ليس ظاهر المناسبة ، كما يشمل أيضاً ما فيه مناسبة ، وهذا هو الراجح .

---

(١) رواه أحمد والنسائي عن عبد الرحمن بن زيد بن الخطاب رضي الله عنه (نيل الأوطار ١٨٨/٤) .

(٢) محاضرات في أصول الفقه للأستاذ محمد البنا ٣٨ ، مباحث الحكم للأستاذ سلام مدكور ١٣٥

وأما في رأي بعض الأصوليين : فإن بين العلة والسبب تبايناً ، فالسبب يختص فيما ليس بينه وبين الحكم مناسبة . وأما العلة : فهي الوصف المناسب لتشريع الحكم ؛ فالسفر على هذا الرأي علة لجواز الفطر ، ولا يسمى سبباً له ، وزوال الشمس سبب لصلاة الظهر ولا يسمى علة له .

وأما الحكمة : فهي المصلحة التي يراد بالحكم تحققها ، والمفسدة التي يراد به دفعها[1] .. والحكمة لا تصلح معرِّفة للحكم الشرعي في كل حال من الأحوال ؛ لأنها وصف ظاهر غير منضبط ، يختلف باختلاف البيئات وأنظار الناس . وأما العلة : فهي وصف ظاهر منضبط معرف للحكم ، وتفصيل ذلك يأتي في باب القياس .

هذا ... وقد اعتمدت في تعريف السبب على رأي الجمهور القائلين بأنه معرِّف للحكم أي مجرد علامة من غير تأثير له فيه . وقال المعتزلة : إنه مؤثر فيه بذاته أي أن الله تعالى جعل الزنى مثلاً مؤثراً في إيجاب الحد ، وهذا باطل من وجهين : أحدهما : أن الزنى حادث وإيجاب الحد قديم ، والحادث لا يؤثر في القديم ؛ لأن تأثيره فيه يستدعي تأخر وجوده عنه أو مقارنته له ، والثاني : أن القول بالتأثير مبني على أن الأفعال مشتملة على صفات تكون هي المؤثرة في الحكم ، وإلا كان تأثير الفعل في القبح دون الحسن ترجيحاً بلا مرجح[2] وهذا غير مسلَّم به .

وقال الغزالي : إن السبب مؤثر في الحكم بإذن الله[3] . وقال الآمدي فيما ينقل عنه : إنه باعث على الحكم[4] . وسواء أكان السبب علامة على الحكم أم مؤثراً فيه ، أم باعثاً عليه ، فإن وجوده يستلزم وجود الحكم ، وعدمه يستلزم عدم

---

(١) محاضرات البنا ، المرجع السابق ٣٧

(٢) شرح الإسنوي ٧١/١ وما بعدها .

(٣) المستصفى ٦٠/١ .

(٤) الإحكام للآمدي ٦٦/١ ، مسلم الثبوت ٢٢٢/٢ ، محاضرات البنا المرجع السابق . ويلاحظ أن ما نسب للآمدي غير صحيح ، إذ أنني لم أجد ما يدل عليه في كتابه (الإحكام) المذكور .

الحكم ، كما عرف في تعريف السبب بالخاصية . ومما تجب ملاحظته أن مشروعية السبب لا تستلزم مشروعية المسبب ، فالأمر بالنكاح لا يستلزم الأمر بحِلِّية البضع ؛ لأن المكلف مأمور بتعاطي الأسباب ، وليس عليه أن تتم المقاصد . ولهذا يرى الفقهاء أن العقود أسباب جَعْلية شرعية للأحكام على معنى أن العاقد بإرادته يكون العقد ، أما الأثر المترتب كنقل ملكية المبيع ، فهو من جعل الشارع وترتيبه ، وليس نتيجة حتمية لإرادة المتعاقدين .

أنواع السبب :

١ ـ قد يكون السبب سبباً لحكم تكليفي كالوقت جعله الشارع سبباً لإيجاب الصلاة لقوله تعالى : ﴿ أقم الصلاة لدلوك الشمس ﴾ ، وكشهود رمضان جعله الشارع سبباً لإيجاب الصوم لقوله تعالى : ﴿ فمن شهد منكم الشهر فليصمه ﴾ .

وعلى هذا ففي موجبية الدلوك ثلاثة أمور : أحدها : وجوب الظهر وهو حكم تكليفي ، والثاني : نفس الدلوك وهو زوال الشمس ، وليس حكماً بلا نزاع ، بل علامة عليه ، والثالث : كون الزوال موجباً ، وهذا هو الحكم الوضعي لاستفادته من الشرع . وقد يكون سبباً لإثبات ملك أو حل أو إزالتها كالبيع لإثبات الملك وإزالته بالعتق ، والوقف لإسقاطه ، وعقد الزواج لإثبات الحل ، والطلاق لإزالته ، والقرابة والمصاهرة لاستحقاق الإرث .

٢ ـ وينقسم السبب أيضاً من حيث القدرة على فعله إلى قسمين[(١)] :

الأول : وهو ما كان فعلاً للمكلف مقدوراً له كالقتل العمد ، فإنه سبب لوجوب القصاص من القاتل ، وعقد البيع أو الزواج أو الإجارة أو غيرها أسباب لأحكامها .

---

(١) محاضرات البنا ٣٧

الثاني : وهو ما كان أمراً غير مقدور للمكلف وليس من أفعاله ، كدخول الوقت لإيجاب الصلاة ، والقرابة للإرث ، والصغر لثبوت الولاية على الصغير .

والسبب لا يكون سبباً إلا إذا توافرت شروطه وانتفت موانعه ، وإلا لم يكن سبباً شرعياً .

حكم السبب :

وإذا وجد السبب ، سواء أكان من فعل المكلف أم لا ، وتوافرت الشروط وانتفت الموانع ، ترتب عليه مسببه حتماً ، سواء أكان مسببه حكماً تكليفياً أم إثبات ملك أم حل أم إزالتها ؛ لأن المسبب لا يتخلف عن سببه شرعاً ، سواء أقصد من باشر السبب ترتيب المسبب عليه ، أم لم يقصد ، بل يترتب ولو قصد عدم ترتبه . فالسفر في رمضان يبيح الفطر ، سواء أقصد المسافر إلى الإباحة أم لا ؛ ومن طلق زوجته رجعياً ثبت له حق مراجعتها ، ولو قال : لا رجعة لي ؛ ومن تزوج امرأة حل له الاستمتاع بها ، وإن لم يقصد هو ثبوت الحل .

والخلاصة : إذا تحقق السبب الجعلي من الشارع وجد مسببه دون توقف على تحقق الرغبة ممن صدر منه السبب ، بل ولو مع تحقق عدم الرغبة ، فالله تعالى جعل العقد سبباً للحكم ، ولكن الربط بين السبب والمسبب تم بصنع الله وإرادته .

هذا ... وللسبب تقسيم آخر من حيث مشروعية السبب ، وعدم مشروعيته . فمن أراد التطويل ، فليرجع إلى كتب المبسوطات ، وقد آثرت عدم ذكره ، لمعرفته بمقتضى قواعد الشريعة العامة وأحكام الفقه التفصيلية .

٢ ـ الشرط وأقسامه

الشرط في اللغة : مصدر بمعنى إلزام الشيء والتزامه ، وجمعه شروط ، وبتحريك الراء معناه : العلامة وجمعه أشراط ، قال تعالى : ﴿ فقد جاء

أشراطها ﴾ أي علامات الساعة . وعند الأصوليين : هو الوصف الظاهر المنضبط الذي يتوقف عليه وجود الحكم من غير إفضاء إليه . وبعبارة أخرى : هو ما يستلزم من غدمه عدم الحكم أو عدم السبب[1] . ومعنى (من غير إفضاء إليه) أي من غير تأثير له فيه ، وذلك أن وجود الشرط لا يستلزم وجود المشروط ولا عدمه ، ولهذا عرف بأنه ما يلزم من عدمه عدم المشروط ، ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم . ففي الشق الأول من التعريف خرج المانع ؛ لأن عدمه لا يؤثر في الحكم ، وخرج بالشق الثاني من التعريف السبب ، فإن وجوده يستلزم وجود المسبب .

ومن أمثلته : الطهارة للصلاة ، وحولان الحول لوجوب الزكاة ، والقدرة على تسليم المبيع لصحة البيع ، والإحصان لسببية الزنا للرجم ، والرشد لدفع مال اليتيم إليه . فكل من هذه الأمور : وصف ظاهر منضبط ؛ فالصلاة متوقفة على الطهارة ، وبدون الطهارة لا توجد الصلاة . ووجوب الزكاة متوقف على حولان الحول . وكل من الطهارة وحولان الحول يلزم من عدمها عدم وجوب الصلاة أو الزكاة ، ولا يلزم من وجود الطهارة مثلاً وجود الصلاة في الواقع ، فلو توضأ قبل دخول الوقت مثلاً فقد وجد الشرط ، ولم يستلزم ذلك وجود المشروط ولا عدمه .

وزاد البعض في تعريف الشرط قيداً آخر في آخره وهو (لذاته) فقالوا : الشرط : هو ما يلزم من عدمه العدم ، ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته . وذلك حتى يشمل التعريف شرط حولان الحول . فإن وجوب الزكاة متوقف عليه ، ولكن لا لذاته وإنما لانضمام السبب إليه ، وهوملك النصاب ، ولا أجد داعياً لهذه الزيادة ؛ لأن الذي اقتضى وجود الحكم هو السبب وليس الشرط .

---

(١) محاضرات البنا ٣٨ ، المدخل إلى مذهب أحمد ٦٨ ، إرشاد الفحول ٦

الفرق بين الركن والشرط : الركن والشرط كلاهما يتوقف عليهما وجود الشيء ، إلا أن الركن : هو ما يتوقف الشيء على وجوده وكان جزءاً من حقيقته أو ماهيته ، فالركوع ركن في الصلاة لأنه جزء منها ، وكذلك القراءة في الصلاة ركن ؛ لأنها جزء من حقيقة الصلاة . والإيجاب والقبول في العقد ركنان ؛ لأنهما جزءان من الحقيقة ، وأما الشرط : فهو ما يتوقف عليه وجود الشيء وكان خارجاً عن حقيقته ، فالطهارة شرط في الصلاة وهي أمر خارج عن الحقيقة . وحضور الشاهدين في النكاح ، وتعيين العوضين في البيع من الشروط ؛ لأن كلاً منهما ليس من أجزاء العقد(١) .

ومن هنا كان للعقود والتصرفات أركان وشروط ، فإذا اختل ركن أدى إلى بطلان العقد ، وإذا اختل شرط أدى إلى الفساد عند الحنفية ، لكونه خللاً في الوصف أي في أمر خارج عنه . وعند الجمهور يعتبر الخلل في الوصف كالخلل في الأصل .

أقسام الشرط

يلاحظ من تعريف الشرط أنه ينقسم إلى نوعين(٢) :

الأول ـ ما يكون شرطاً للحكم ، فمثلاً إن الحول شرط في وجوب الزكاة فعدمه يستلزم عدم وجوب الزكاة . والقدرة على التسليم شرط في صحة البيع ، فعدمها يستلزم عدم صحته .

الثاني ـ ما يكون شرطاً للسبب كالإحصان ، فإنه شرط في سببية الزنى لوجوب الرجم فعدمه يستلزم عدمها ، وكالقتل العمد العدوان بالنسبة لسببية القتل لإيجاب القصاص .

---

(١) مرآة الأصول لمنلا خسرو ٣٣٩/٢ م مباحث الحكم ١٤٤

(٢) مرآة الأصول ، المرجع نفسه ٤٢١/٢

ثم إن الشرط ينقسم إلى قسمين : شرط شرعي وشرط جعلي .

فالشرط الشرعي : هو الذي يكون اشتراطه بحكم الشارع ، كالشروط التي اشترطها الشارع في العقود والتصرفات والتي اشترطها للعبادات وإقامة الحدود وغير ذلك . ويفضل أن يجمع الشرط الشرعي على (شرائط) .

والشرط الجعلي : هو الذي يكون اشتراطه بتصرف المكلف وإرادته . ومثاله : الشروط التي يشترطها الزوج مثلاً ليقع الطلاق على زوجته ، أوشروط الواقف والواهب والموصي ، أو الشروط التي يكون فيها منفعة لأحد المتعاقدين كأن يبيع منزلاً على أن يسكنه شهراً أو سنة مثلاً ، فإن تعليق الطلاق أو الوقف شرط ، مقتضاه : أنه يتوقف وجود الطلاق أو الوقف على وجود الشرط ، ويلزم من عدمه عدمه ، فصيغة الطلاق سبب يترتب عليه الطلاق ، ولكن إذا توافر الشرط .

والشروط الجعلية مقيدة بحدود شرعية معينة ، فليس للشخص أن يشترط أي شرط يريده ، بل لا بد من أن يكون غير مناف لحكم العقد أو التصرف ، وإلا كان شرطاً لاغياً مبطلاً للعقد ؛ لأن الشرط مكمل للسبب ، فإذا نافى حكمه أبطل سببيته . والشروط الجعلية أنواع :

١ ـ **الشرط المعلّق :** وهو كل شرط يعلّق الإنسان فيه تصرفه على حصول أمر من الأمور . ومقتضاه : أن لا يوجد أثر للعقد إلا إذا وجد الشرط ، وهذا ينافي مقتضى العقد ، وهو أن حكمه لا يتراخى عنه . كأن يعلق الإنسان تصرفه على حصول أمر بأحد أدوات التعليق ، كإن وإذا ومتى ، مثل : إذا نجحت في الامتحان تصدقت على الفقراء بمبلغ كذا ... ولهذا بطل البيع المعلق على شرط ، أو الزواج المعلق على شرط .

٢) **الشرط المقيّد :** وهو ما يقترن بالعقود والتصرفات من التزامات يشترطها الناس بعضهم على بعض ، وحكمه : أنه يعدل من آثار العقد الأصلية ،

مثال ذلك : أن يبيع الشخص لآخر منزلاً على أن يسكنه سنة ، أو يتزوج رجل امرأة على أن يقيم معها في منزل أبيها ، أو بشرط ألا يخرجها من دمشق .

والخلاصة : إن الشرط الجعلي إذا اعتبره الشارع صار كالشرط الشرعي : أي في الحكم على صحة العقد ، وإذا لم يعتبره الشارع فلا يعتبر مثله . وعلى هذا فالحكم الشرعي في الشرط : إنما هو قضاء الشارع على الوصف بكونه شرطاً ،لا نفس الوصف المحكوم عليه .

٣) **شرط الإضافة :** وهو الذي يقصد به تأخير سريان أحكام العقد إلى زمن المستقبل ، كالاتفاق على بدء الإجارة من يوم معين . وحكمه : أن العقد ينعقد في الحال سبباً للحكم في المستقبل ، فهو عقد قائم بين المتعاقدين منذ إنشاء الإضافة .

٣ - المانع وأقسامه

المانع : هو ما يلزم من وجوده عدم الحكم أو بطلان السبب[١] . وعرفه الآمدي بقوله : هو كل وصف وجودي ظاهر منضبط مستلزم لحكمة مقتضاها بقاء نقيض حكم السبب مع بقاء حكمة السبب . ويلاحظ أن هذا تعريف لمانع الحكم . وأما مانع السبب[٢] : فهو كل وصف يخل وجوده بحكمة السبب يقيناً . مثال الأول : الأبوة في باب القصاص مع القتل العمد العدوان ، ومثال الثاني : الدين في باب الزكاة مع ملك النصاب . وبعبارة أخرى : هو ما يلزم من وجوده العدم ولا يلزم من عدمه وجود ولا عدم لذاته[٣] .

وينقسم المانع كما يلاحظ من التعريف إلى قسمين[٤] : مانع للحكم ومانع

---

(١) إرشاد الفحول ٦

(٢) الإحكام للآمدي ٦٧/١

(٣) المدخل إلى مذهب أحمد ٦٩

(٤) المدخل ، المرجع السابق ، مباحث الحكم ١٥١

للسبب . **فالمانع للحكم :** هو الأمر الذي يترتب على وجوده عدم ترتيب الحكم على سببه ، مع تحقق السبب كالشبهة المانعة من إقامة الحد ، وكالأبوة المانعة من القصاص عند الجمهور إذا وجد سببه وهو القتل العمد العدوان ، وكالقتل المانع من الميراث عدواناً عند المالكية ؛ وعند الحنفية والشافعية والحنابلة : القتل مطلقاً سواء أكان عمداً أم خطأ مع تحقق سببه وهو القرابة ؛ وكالحيض أو النفاس فإنه مانع من وجوب الصلاة مع تحقق سببه وهو الوقت .

والمانع للسبب : هو الأمر الذي يلزم من وجوده عدم تحقق السبب[1] ، كالدين فإنه مانع من وجوب الزكاة ؛ لكونه مانعاً من تحقق السبب وهو ملك النصاب ؛ لأن ملك النصاب دليل الغنى ، ومع الدين لا يتحقق به غنى ، فلا يصلح لترتب الحكم ؛ لأن ما يقابل الدين ليس مملوكاً للمدين على الحقيقة ، نظراً لتعلق حقوق الدائنين به . ومثله أيضاً : حرية المعقود عليه في البيع ، فإنها مانعة من تحقق سبب الملك وهو البيع . وبالتأمل يلاحظ أن هذا المانع يرجع إلى انتفاء شرط من شروط السبب ؛ والمانع المراد عند الإطلاق هو مانع الحكم .

وكما أن الفعل في الحكم التكليفي قد تجتمع فيه الأحكام الخمسة أو بعضها ، فكذلك قد يكون الشيء سبباً وشرطاً ومانعاً باعتبارات ، فالإيمان سبب في الثواب ، وشرط في التكليف ، ومانع للقصاص من المسلم للكافر عند الجمهور غير الحنفية .

٤ ، ٥ ـ الصحة والفساد أو البطلان

الصحة في اللغة مقابل للسقم ، وهو المرض . وأما في الشرع فقد تطلق على العبادات مرة ، وعلى عقود المعاملات مرة أخرى . وهي عند الأصوليين : وقوع

---

(١) شرح العضد على مختصر ابن الحاجب ٧/٢ ، المدخل إلى مذهب أحمد ٦٩ ، شرح جمع الجوامع ٧٤/١

الفعل ذي الوجهين موافقاً أمر الشارع[1] . والوجهان : هما موافقة أمر الشارع ومخالفته . ومقتضاه أن الفعل الذي له جهة واحدة لا يتصف بها كالإيمان فإنه لا يقع إلا موافقاً أمر الشارع ، فلو خالفه لا يسمى إيماناً .

والصحيح : هو ما استوفى أركانه وشروطه الشرعية . ويظهر معناه في المعاملات بأن تترتب عليها الآثار المقصودة منها ؛ وأثر المعاملة : ما شرعت له ، فالبيع شرع لنقل الملكية ، فنقل الملكية أثره ، والإجارة شرعت لاستيفاء المنفعة لأحد المتعاقدين ، واستحقاق الأجر للآخر ، فهذا أثرها ، فالمراد من صحة العقد : ترتيب أثره عليه وهو ما شرع له ، كحل الانتفاع في البيع ، والاستمتاع في النكاح[2] .

وأما مظهر موافقة أمر الشارع في العبادات فهو وقوعها مسقطة للطلب أي موافقة الأمر ، وإن وجب قضاؤها بعدئذٍ[3] . وهذا هو رأي المتكلمين . وقال الفقهاء : وقوعها على وجه يسقط القضاء[4] . فمثلاً ﴿ أقيموا الصلاة ﴾ معناه عند الفقهاء أداؤها مستجمعة شروطها وأركانها في الواقع ، فإن لم تؤد كذلك ظلت متعلقة في الذمة . ومعنى الخطاب السابق عند المتكلمين : أداؤها مستوفية شروطها وأركانها على حسب الوسع ، بأن يفعل الواجب مستوفياً الشروط

(١) المعتمد ١٨٤/١ ، الإحكام للآمدي ٦٧/١ ، شرح العضد على مختصر ابن الحاجب ٨/٢ ، شرح المحلي على جمع الجوامع ٧٥/١ ، الإبهاج ٤٢/١ ، شرح الإسنوي ٧٤/١ ، التقرير والتحبير ١٥٣/٢ ، فواتح الرحموت ١٢٠/١ وما بعدها ، روضة الناظر ١٦٤/١ ، المدخل إلى مذهب أحمد ٦٩

(٢) مسلم الثبوت ٨٩/١ ، التقرير والتحبير ١٥٥/٢ ، شرح المحلي على جمع الجوامع ٧٦/١ ، روضة الناظر ١٦٥/١ ، المدخل إلى مذهب أحمد ٦٩

(٣) كشف الأسرار ٢٥٨/١ ، التقرير والتحبير ١٥٣/٢ ، شرح المحلي ، المرجع السابق ٧٦ - ٧٩ ، المدخل ، المرجع السابق ٧٠ ، روضة الناظر ، المرجع السابق .

(٤) المعتمد ١٨٤/١ ، المستصفى ٦٠/١ ، مسلم الثبوت ٧٨/١ ، كشف الأسرار ، المرجع السابق ، المدخل ، المرجع السابق ٦٩ ، روضة الناظر ، المرجع السابق .

والأركان في ظنه ، فإذا تبين بعد أن الظن لم يكن مطابقاً للواقع ، فإن الفعل يكون مطلوباً ثانياً ولكن بدليل آخر ، وأما الطلب الأول فإنه سقط بالفعل السابق . وفائدة الخلاف تظهر فيمن صلى على ظن الطهارة ، أي وتبين له أنه محدث ، فإن صلاته صحيحة على رأي المتكلمين لموافقة الأمر ، إذ الشخص مأمور بأن يصلي بطهارة ، سواء أكانت معلومة أم مظنونة ، وتعتبر هذه الصلاة فاسدة عند الفقهاء لعدم سقوط القضاء : أي أن الفقهاء يقولون : إن دليل الوجوب قائم حتى تؤدى الصلاة صحيحة في نفس الأمر . ويقول المتكلمون : إن المكلف إذا أداها صحيحة في ظنه سقط هذا الدليل ، واحتاج الوجوب إلى دليل جديد .

والفريقان يتفقان على وجوب القضاء بعد انكشاف الأمر للمكلف ، وحينئذ فلا أثر لهذا الخلاف عملاً ، وتفسير الفقهاء منتقض بصلاة المتيم في الحضر لعدم الماء ، والمتيم لشدة البرد ، وواضع الجبائر على غير طهر ، وغير ذلك ، فإنها صحيحة مع وجوب القضاء . وأيضاً فصلاة الجمعة توصف بالصحة والإجزاء ولا قضاء لها .

وعلى هذا **فالصحيح** : هو ما صدر من أفعال المكلف مستوفياً شروطه وأركانه على الكيفية المطلوبة وتترتب عليه آثاره الشرعية .

وغير الصحيح : هو ما يصدر على غير تلك الصورة ، سواء أكان لاختلال ركن من أركانه أم لفقد شرط من شروطه ، وسواء أكان عبادة أم عقداً أم تصرفاً . وهذا يشمل الباطل والفاسد ، وهما سواء في العبادات والمعاملات ، فالصلاة الباطلة كالصلاة الفاسدة لا تسقط الواجب ولا تبرئ الذمة ؛ والبيع الباطل كالبيع الفاسد ، لا يؤدي إلى نقل الملك في البدلين ولا يترتب عليه حكم شرعي . وهذه القسمة الثنائية هي رأي جمهور العلماء[1] .

---

(١) المستصفى ٦١/١ ، الإحكام للآمدي ٦٨/١ ، كشف الأسرار ٢٥٨/١ ، شرح جمع الجوامع ٨٠/١ ، المدخل إلى مذهب أحمد ٦٩ ، روضة الناظر ٦٧/١ ، الإبهاج ٤٤/١

وقال الحنفية : القسمة الثنائية تجري في العبادات ، فهي إما صحيحة أو غير صحيحة ؛ وأما في العقود والتصرفات أي المعاملات المدنية فالقسمة ثلاثية لأن العقد غير الصحيح ينقسم إلى باطل وفاسد[1] .

فالباطل : هو الذي يكون الخلل فيه في أصل العقد أي في أساسه ، بأن كان في الصيغة أو العاقدين أو المعقود عليه . ولا يترتب عليه أثر شرعي كأن يصدر البيع من مجنون أو صبي لا يعقل . وبعبارة أخرى : الباطل : هو ما لم يشرع بأصله ولا بوصفه كبيع الملاقيح والمضامين[2] . ويراد بأصل العقد : الركن أو (الإيجاب والقبول) والمحل ، ومعنى مشروعية الركن : ألا يعرض له خلل ، ومعنى مشروعية المحل : أن يكون مالاً متقوماً . ويراد بوصف العقد : ما كان خارجاً عن الركن والمحل كالشرط المخالف لمقتضى العقد ، أو كون المحل غير مقدور التسليم ، أو الثمنية ، فهي صفة تابعة للعقد ، وإن كان البيع يتوقف على الثمن أيضاً ، ولكن الأصل فيه المبيع ،لذا ينفسخ البيع بهلاك البيع دون هلاك الثمن ؛ لأن الثمن ليس مقصوداً وإنما هو وسيلة للانتفاع بالأعيان .

وأما الفاسد : فهو ما كان الخلل فيه في وصف من أوصاف العقد بأن كان في شرط من شروطه الخارجة عن ماهيته وأركانه ، ويترتب عليه بعض الآثار إذا توافرت أركان التصرف وأموره الأساسية . وبعبارة ثانية : الفاسد : هو ما كان أصله مشروعاً ولكن امتنع لوصف عارض . فمثلاً بيع المجنون أو الصبي غير المميز أو بيع المعدوم باطل . وأما البيع بثمن غير معلوم أو المقترن بشرط فاسد فهو فاسد ، وزواج غير المميز أو زواج المحارم باطل ، وأما الزواج بغير شهود فهو فاسد . ولا يترتب على الباطل أي أثر ، أما الفاسد فتترتب بعض الآثار ، ولهذا يجب

---

(١) مرآة الأصول ٢٨٩/٢ ، الإبهاج ٤٣/١ ، شرح الإسنوي ٧٥/١ ، المدخل ، المرجع السابق ، رد المحتار على الدر المختار لابن عابدين ١٠٤/٤

(٢) الملاقيح : ما في بطون الإناث . والمضامين : ما في أصلاب الذكور ، وقيل بالعكس

المهر والعدة ، ويثبت النسب بالدخول في الزواج الفاسد . والبيع الفاسد يفيد الملك الخبيث إذا اتصل به القبض[1] .

منشأ الخلاف بين الحنفية والجمهور :

إن مرجع الخلاف بين الجمهور والحنفية هو اختلافهم في أثر النهي المتوجه إلى وصف من أوصاف العمل اللازم له[2] ، كالنهي عن الصوم في يوم العيد وأيام التشريق ، والنهي عن البيع المشتمل على الربا ، والنهي عن بيع المجهول أو متعذر التسليم . فالحنفية يرون أنه يقتضي فساد الوصف فقط ، أما أصل العمل فهو باق على مشروعيته ، وجمهور العلماء يرون أنه يقتضي فساد كل من الوصف والأصل . ومذهب الجمهور هو الراجح بالنص والإجماع والمعنى . أما النص فقوله ﷺ فيما رواه البخاري ومسلم وأبو داود عن عائشة : « من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد » والمراد : ليس بصحيح ولا مقبول . ولا يخفى أن المنهي عنه ليس مأموراً به ، ولا هو من الدين ، فكان مردوداً . وأجمع الصحابة على فساد العقود بالنهي ، في مثل فساد نكاح المشركات ، بقوله تعالى : ﴿ ولا تنكحوا المشركات ﴾ ، ثم إن النهي مشارك للأمر في الطلب والاقتضاء ، ومخالف له في طلب الترك ، وبما أن الأمر دليل الصحة ، فليكن النهي دليل الفساد المقابل للصحة ، باعتبار كون النهى مقابلاً للأمر ، ومن المقرر أنه يجب أن يكون حكم

---

(١) على أن أصحاب الشافعي وأحمد فرقوا بين الفاسد والباطل في الفقه في مسائل كثيرة . وقال في شرح التحرير لعلاء الدين المرداوي : غالب المسائل التي حكموا فيها بالفساد : هي ما إذا كان مختلفاً فيها بين العلماء ، والتي حكموا عليها بالبطلان هي : ما إذا كان مجمعاً على بطلانها أو الخلاف فيها شاذ (المدخل إلى مذهب أحمد لابن بدران ٦٩ وما بعدها) .

(٢) راجع في هذا الموضوع تفسير النصوص في الفقه الإسلامي للزميل الدكتور محمد أديب صالح ٨٨٦ وما بعدها ، مسلم الثبوت ٣٣٠/١ ، كشف الأسرار ٢٥٨/١ ، المعتمد للبصري ٨٣/١ وما بعدها .

أحد المتقابلين مقابلاً لحكم الآخر[1] .

وبه يظهر أن اعتبار الصحة والفساد من أقسام الحكم الوضعي هو الأرجح ؛ لأن الصحة هي ترتب الآثار الشرعية على الأفعال . والفساد : عدم ترتب شيء من الآثار . فالحكم بصحة البيع مثلاً حكم بسببيته شرعاً لأحكامه . وقال البعض : إن الصحة والفساد من أحكام العقل وليس من أحكام الشرع ؛ لأن ترتب الصحة على الفعل المستوفي لأركانه وشروطه مفهوم ضمناً ، واستيفاء هذه الأشياء مرجعه إلى العقل ؛ لأنه الذي يدركه وليس راجعاً إلى الشرع .

٦ ـ العزيمة والرخصة

للأصوليين مسلكان في اعتبار الرخصة والعزيمة من حيث الحكم ، فقال بعضهم ، إنها من الحكم التكليفي ، بناء على أنها يرجعان إلى الاقتضاء والتخيير ، فالعزيمة اقتضاء والرخصة تخيير . وقال بعضهم : إنها من الحكم الوضعي ؛ لأن الرخصة في الحقيقة عبارة عن وضع الشارع وصفاً من الأوصاف سبباً في التخفيف . والعزيمة هي اعتبار مجرى العادات سبباً للجري على الأحكام الأصلية الكلية . فهذا المسلك يجعل العزيمة والرخصة من أقسام الفعل ، وهو رأي ابن الحاجب والآمدي والشاطبي . والحقيقة أن منهاج كلٍ من الطريقتين صحيح ؛ لأن الحكم متعلق بفعل المكلف ، وتقسيم أحدهما تقسيم للآخر ، فالتقسيم بحسب الحكم باعتبار تعلقه بالفعل ، والتقسيم بحسب الفعل باعتبار تعلق الحكم التكليفي به . فلا يكون هناك منافاة بين التقسيمين لاختلاف جهة كل منهما فقط . وإني أؤيد المسلك الثاني وأسير عليه ؛ لأن الحكم المشروع هو جعل

---

(١) قال ابن السبكي ـ كما سبق أن قال في الفرض والواجب ـ الخلاف في الفاسد والباطل لفظي ، إذ أن مخالفة أمر الشرع بالنهي عنه لأصله ، كما تسمى بطلاناً هل تسمى فساداً ، أو لوصفه كما تسمى فساداً هل تسمى بطلاناً ؟ عند أبي حنيفة : لا ، وعندنا نعم . (راجع جمع الجوامع) .

الضرورة مثلاً سبباً في إباحة المحظور أو طروء العذر سبباً في التخفيف بترك الواجب .

العزيمة : في اللغة الرُّقية أو الإرادة المؤكدة ، وهي مأخوذة من عقد القلب المؤكد على أمر ما ، فهي القصد المؤكد . ومنه عزم على فعل الشيء : إذا أراد فعله وقطع عليه أو جدَّ في الأمر ، كما قال الجوهري وصاحب القاموس : قال تعالى : ﴿ فنسي ولم نجد له عزماً ﴾ أي قصداً مؤكداً ، وقال سبحانه :﴿ إن ذلك لمن عزم الأمور ﴾ ، ومنه سمي بعض الرسل أولي العزم لتأكد قصدهم في إظهار الحق ، **وعند الأصوليين** : ما شرع من الأحكام الكلية ابتداء لتكون قانوناً عاماً لكل المكلفين في جميع الأحوال ، كالصلاة والزكاة وسائر الشعائر الإسلامية الكلية[1] .

ومعنى شرعيتها ابتداء : أنها لم تسبق في شريعتنا بأحكام أخرى في موضوعها ، والحكم الذي جاء ناسخاً لحكم آخر يعتبر كالحكم الابتدائي من حيث إنه رفع الأول وجعله كأن لم يكن . ويدخل تحت العزيمة ما شرع لسبب اقتضى تشريعه ، إذ لا وجود لهذا الحكم إلا بعد وجود سببه ، فكان تشريعه ابتدائياً كتحريم سب الأنداد في قوله تعالى : ﴿ ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدواً بغير علم ﴾ فإنها نزلت لما قال المشركون للمسلمين : « لتنتهن عن سب آلهتنا أو لنهجون إلهكم » .

وكذلك يدخل تحت العزيمة : ما دعت المصلحة العامة إلى تشريعه من أول الأمر كالبيع والإجارة والمضاربة والقصاص .

---

(١) أصول الشاشي ١١٣ وما بعدها ، الموافقات ٣٠٠/١ ، مرآة الأصول ٣٩٠/٢ ، الإحكام للآمدي ٦٨/١ ، كشف الأسرار ٦١٨/١ ، شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع ٩٤/١ ، شرح العضد على مختصر ابن الحاجب : ٨/٢ ، شرح الإسنوي ٩١/١ ، روضة الناظر ١٧١/١ ، المدخل إلى مذهب أحمد ٧١ ، الإبهاج ٥٢/١

وكذلك يدخل فيها المستثنيات من العمومات كما في قوله تعالى : ﴿ ولا يحل لكم أن تأخذوا مما آتيتوهن شيئاً إلا أن يخافا ألا يقيما حدود الله ﴾ فحرم أخذ شيء من المهر إلا في حال الخوف من التقصير في حقوق الله ، فالأخذ في هذه الحال عزيمة .

والعزيمة تتنوع إلى الأحكام الخمس : وهي الواجب والمندوب والحرام والمكروه والمباح ، إلا أنها لا تطلق عند المحققين إلا إذا كانت هناك رخصة مقابلة لها . أما ما لا رخصة فيه بحال فلا يطلق عليه اسم العزيمة .

الرخصة : معناها في اللغة التيسير والتسهيل . قال الجوهري : الرخصة في الأمر خلاف التشديد فيه . ومن ذلك رخُص السعر إذا سهل وتيسر . وأما الرخَصة بفتح الخاء : فهو الشخص الآخذ بها كما قال الآمدي .

وعند الأصوليين : هي الأحكام التي شرعها الله تعالى بناء على أعذار[1] العباد ، رعاية لحاجتهم ، مع بقاء السبب الموجب للحكم الأصلي[2] . وعرفها الشاطبي بقوله : هي ما شرع لعذر شاق استثناء من أصل كلي يقتضي المنع ، مع الاقتصار على مواضع الحاجة فيه[3] . وعرفها الشافعية بقولهم : هي الحكم الثابت على خلاف الدليل لعذر[4] . وقيد « على خلاف الدليل » احتراز عما أباحه الله تعالى من الأكل والشرب وغيرهما ، فلا يسمى رخصة ؛ لأنه لم يثبت على المنع منه

---

(١) الأعذار كالاضطرار ومشقة السفر والحاجة إلى ثمن الغلات قبل إدراكها ، وإباحة ترك الجماعة في الصلاة لمرض أو نحوه . (راجع غاية الوصول شرح لب الأصول لشيخ الإسلام زكريا الأنصاري ١٨) .

(٢) شرح العضد على مختصر المنتهى ٨/٢ ، الإبهاج ٥١/١ ،مرآة الأصول ٣٩٤/٢ ، التقرير والتحبير ١٤٦/٢ ، فواتح الرحموت ١١٦/١ ، المدخل إلى مذهب أحمد ٧١ ، روضة الناظر ١٧٢/١

(٣) الموافقات ٣٠١/١

(٤) الإحكام للآمدي ٦٨/١ ، شرح الإسنوي ٨٩/١ ، شرح المحلي على جمع الجوامع ٩٢/١ ، المستصفى ٦٣/١ ، كشف الأسرار ٦١٨/١ وما بعدها .

دليل . والعذر : هو المشقة والحاجة . وأمثلتها : التلفظ بالكفر عند الإكراه . والأكل من الميتة عند الضرورة . فالعذر في الأول هو : الإكراه ، وفي الثاني هو : ضرورة حفظ النفس ، مع بقاء سبب الحكم الأصلي ، وهو في الأول : وجود أدلة وجوب الإيمان وحرمة الكفر ، وفي الثاني : هو ضرر الميتة . أما إذا لم يبق السبب الموجب للحكم الأصلي كحل ترك المسلم الثبات لعشرة من الكفار بعد أن كان ممنوعاً فلا يسمى رخصة ؛ لأن الحكم الأصلي وهو وجوب الثبات للعشرة قد زال سببه وهو قلة المسلمين ، وحين أبيح لهم ترك هذا الثبات لم يكونوا قلة وإنما كانوا كثرة .

أقسام الرخصة

أذكر تقسيم الرخصة عند كل من الشافعية والحنفية . أما **الشافعية** ومثلهم **الحنابلة** فقد قسموا الرخصة إلى أربعة أقسام[1] .

الأول ـ واجبة : كأكل الميتة للمضطر . فإنه واجب لعذر هو حفظ الحياة ، ودليله قوله تعالى : ﴿ ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة ﴾ .

الثاني ـ مندوبة : كقصر الصلاة للمسافر إذا قطع مسافة ثلاثة أيام فصاعداً . وإنما كان القصر مندوباً لقول عمر رضي الله عنه : « صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته » .

الثالث ـ مباحة : كالسلَم والعرايا والإجارة والمساقاة وشبه ذلك من العقود ، فإنها رخصة بلا نزاع ؛ لأن السلم والإجارة عقدان على معدوم مجهول ، والعرايا : بيع الرطب بالتمر ، فجوزت للحاجة إليها . وإنما كانت هذه الأنواع

---

(١) المستصفى ٦٣/١ ، شرح الإسنوي ٩٠/١ ، الإبهاج ٥٢/١ ، شرح الجلال على جمع الجوامع ٥٢/١ ، الأشباه والنظائر للسيوطي ٧٥

رخصة ؛ لأن طريق كل منها غير متعين لدفع الحاجة ، إذ يمكن الاستغناء عنه بطريق آخر ، فالسلم مثلاً يمكن الاستغناء عنه بالقرض مثلاً .

الرابع ـ خلاف الأولى : كفطر المسافر الذي لا يتضرر بالصوم . وإنما كانت هذه الرخصة خلاف الأولى أخذاً من قوله تعالى : ﴿ وأن تصوموا خير لكم ﴾ ، فالصوم مأمور به أمراً غير جازم وهو يتضمن النهي عن تركه ، وما نهي عنه نهياً غير صريح فهو خلاف الأولى . والخلاصة : أن مدار تقسيم الشافعية هو العذر ، كما لاحظنا في تعريفهم الرخصة .

وقال الشاطبي : حكم الرخصة الإباحة مطلقاً من حيث هي رخصة ، وأما وجوب تناول المحرمات في حال الاضطرار ، فيرجع إلى عزيمة أخرى هي المحافظة على الحياة ،كما دل على ذلك قوله تعالى : ﴿ ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة ﴾ وقوله : ﴿ ولا تقتلوا أنفسكم ﴾ واستدل بأدلة كثيرة لتدعيم رأيه ، أؤثر هنا عدم التعرض لها ، ومن أراد الإطالة فليرجع إلى كتاب (الموافقات ـ الجزء الأول) .

أما **الحنفية** فقد قسموا الرخصة إلى أربعة أنواع[(١)] :

الأول ـ إباحة الفعل المحرم عند الضرورة والحاجة ، ومثاله : التلفظ بالكفر عند الإكراه عليه بالقتل ، أو بقطع بعض الأعضاء ، مع اطمئنان القلب بالإيمان . ودليله قوله تعالى :﴿ من كفر بالله من بعد إيمانه إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان ﴾ . الآية . ومثل الإفطار في رمضان عند الإكراه ، والجناية على الإحرام ، وإتلاف مال غيره عند الإكراه ، وحل الأكل من الميتة عند الجوع الشديد ، وإباحة شرب الخمر عند الظمأ الشديد . وحكمه الجواز إلا إذا خاف

---

(١) التقرير والتحبير ١٤٦/٢ ، فواتح الرحموت ١١٦/١ ـ ١١٩ ، مرآة الأصول ٣٩٥/٢ وما بعدها ، كشف الأسرار ٦٣٥/١ وما بعدها ، مباحث الحكم ١٢٤

الشخص هلاك نفسه أو ذهاب عضو من أعضائه ، فحينئذ يصير العمل بالرخصة واجباً ، فإذا لم يعمل بها حتى مات ، كان آثماً ، لتسببه في قتل نفسه ، والله تعالى يقول : ﴿ ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة ﴾ ، ﴿ ولا تقتلوا أنفسكم ﴾ .

ولكنهم قالوا : إن الأخذ بالعزيمة أولى في حال الإكراه على الكفر ، ولو قتل كان مأجوراً[1] . واستدلوا عليه بما يروى أن مسيلمة الكذاب أخذ اثنين من أصحاب رسول الله ﷺ فقال للأول : ما تقول في محمد ؟ . قال : رسول الله . قال فما تقول فيَّ ؟ . قال وأنت أيضاً ، فخلى سبيله ، وقال الآخر : ما تقول في محمد ؟ قال : رسول الله .. قال : فما تقول فيَّ ؟ قال : أنا أصم لا أسمع ، فأعاد عليه ثلاثاً ، فأعاد جوابه ، فقتله . فبلغ ذلك رسول الله ﷺ فقال : « أما الأول فأخذ برخصة الله تعالى ، وأما الثاني فصدع بالحق فهنيئاً له »[2] .

الثاني ـ إباحة ترك الواجب إذا كان في فعله مشقة تلحق المكلف كإباحة الفطر في رمضان للمسافر والمريض ، قال تعالى : ﴿ فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر ﴾ . فهذا النص يقضي بأن المسافر والمريض لا يجب عليهما الصوم في حال السفر والمرض . ومثله قصر الصلاة الرباعية في السفر لقوله تعالى : ﴿ وإذا ضربتم في الأرض فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة ﴾ .

الثالث ـ إباحة العقود والتصرفات التي يحتاج الناس إليها مع مخالفتها للقواعد المقررة . كعقد السلم ونحوه كما بان في مذهب الشافعية ، فإن السلم من قبيل بيع المعدوم ، وبيع المعدوم باطل ، ولكن الشارع أجازه لحاجة الناس إليه . ومثله عقد الاستصناع .

---

(١) فواتح الرحموت ١/١١٧ ، التقرير والتحبير ٢/١٤٧ ، مرآة الأصول ٢/٣٩٥ ، كشف الأسرار ١/٦٣٦

(٢) التلخيص الحبير ٤/١٠٣

الرابع - رفع الأحكام الشاقة التي كانت مشروعة في الشرائع السابقة والتخفيف فيها عن الأمة الإسلامية ، كاشتراط قتل النفس للتوبة من العصيان : ﴿ فاقتلوا أنفسكم ﴾ ، وتطهير الثوب بقطع موضع النجاسة ، وإيجاب ربع المال في الزكاة ، وبطلان الصلاة في غير موضع العبادة المخصوص ، ونحو ذلك مما أشار إليه القرآن الكريم جملة . قال الله تعالى : ﴿ ربنا ولا تحمل علينا إصراً كما حملته على الذين من قبلنا ﴾ ، ﴿ ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم ﴾ . وهذا النوع رخصة مجازاً إذ لا شبه بينه وبين الرخصة ؛ لأن الأصل لم يبق مشروعاً فلا عزيمة حتى يطلق عليه أنه رخصة في مقابلتها . إلا أنه لما ترتب على انتفاء هذه التكاليف من شريعتنا اليسر والسهولة في حقنا بالنسبة للأمم السابقة أطلق عليها عند الحنفية اسم الرخصة تجوزاً وتوسعاً ، أما عند غير الحنفية-فلا يعتبر هذا من باب الرخصة[1] . ويظهر مما ذكر أن الرخصة عند الحنفية تنقسم إلى قسمين : مباح وواجب .

هذا وذكر الشاطبي إطلاقات أربعة للرخصة ، منها ما هو خاص ببعض الناس ، ومنها ما هو عام للناس كلهم ، ثم قال : حكم الرخصة الإباحة مطلقاً من حيث هي رخصة ؛ وأقام الأدلة على ذلك[2] .

---

(١) الإبهاج شرح المنهاج لتاج الدين السبكي ٥١/١

(٢) الموافقات ٣٠٧/١ وما بعدها .

الفصل الثاني

الحاكم

لم يختلف المسلمون في أن مصدر جميع الأحكام التكليفية والوضعية هو الله سبحانه وتعالى بعد البعثة وبلوغ الدعوة[1] ، سواء أكان ذلك بطريق النص من كتاب أو سنة أم بواسطة الفقهاء والمجتهدين ؛ لأن المجتهد مظهر للحكم وليس مُنْشِئاً له من عنده ؛ لهذا قالوا : الحكم هو خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين . الخ .. ، وقالوا : لا حكم إلا لله ، أخذاً من قوله تعالى : ﴿ إِنِ الحكم إلا لله ﴾ . وفي هذا يتفق المعتزلة مع أهل السنة ؛ ولكنهم يختلفون في معرِّف أحكام الله تعالى وطريق إدراكه قبل بعثة الرسل : أي في قابلية العقل لإدراك الأحكام الشرعية من غير طريق النقل[2] .

فقالت الأشعرية : المعرف هم الرسل خاصة ولا سبيل لدرك حكم الله بالعقل ، ولا يتعلق لله سبحانه حكم بأفعال المكلفين ، فلا يحرم كفر ولا يجب إيمان .

وقالت المعتزلة : إن العقل يمكنه أن يدرك حكم الله في الفعل ، ويتعلق له تعالى حكم بما أدرك العقل فيه صفة حسن أو قبح لذاته أو لوجوه واعتبارات على

---

(١) الإحكام للآمدي ٤١/١ ، مرآة الأصول ٢٨٢/١ ، روضة الناظر ١٧٧/١ ،فواتح الرحموت ٢٥/١ ، التقرير والتحبير ٨٩/٢ ، حاشية البناني وشرح جمع الجوامع ٤٢/١ ، شرح الإسنوي ١٤٤/١ ، إرشاد الفحول ٦ ، الأصول العامة للفقه المقارن ٢٨٠

(٢) الأصول العامة ، المرجع السابق ٢٨١

اختلافٍ بينهم ، وقالوا : إن الشرع كاشف لما أدركه العقل قبل وروده .

وهذا الخلاف يرجع إلى قضية التحسين والتقبيح العقليين . فهل حسن الأفعال وقبحها يستقل بإدراكها العقل أو لا سبيل إلى معرفتها إلا من طريق الشرع ، فما أمر به الشرع فهو حسن ، وما نهى عنه فهو قبيح ؟ . وهل إذا أدركت عقولنا حسن شيء أو قبحه نكون مطالبين به فعلاً أو تركاً قبل ورود شريعتنا ؟ . وإذا كنا مطالبين به ، فهل هناك عقاب على المخالفة قبل بعثة الرسل أو لا ؟ .

الحسن والقبح :

اتفق الأشاعرة والمعتزلة على أن العقل يدرك الحسن والقبح في شيئين أو معنيين[1] :

الأول ـ إطلاق الحسن على ملائم الطبع كالحلاوة وعذوبة الصوت وإنقاذ الغرقى ، والقبح على منافر الطبع ومخالفه كالمرارة وخشونة الصوت وأخذ الأموال ظلماً .

الثاني ـ إطلاق الحسن على صفة الكمال كالعلم والصدق ، والقبح على صفة النقص كالجهل والكذب .

وأما محل النزاع فهو في إطلاق ثالث : وهو أن يراد بالحسن : ما يترتب على فعله المدح في الدنيا والثواب في الآخرة . والقبيح : ما يترتب على فعله الذم في الدنيا والعقاب في الآخرة . هنا يظهر الخلاف ، فهل يستقل العقل بإدراك الحسن

---

(١) المستصفى ٣٦/١ ، الإحكام للآمدي ٤١/١ ،التلويح على التوضيح ١٧٢/١ ، فواتح الرحموت ، المرجع السابق ، شرح العضد على مختصر المنتهى ٢٠٠/١ ، شرح جمع الجوامع ٤٤/١ ، التقرير والتحبير ٩٠/٢ ، شرح الإسنوي ١٤٥/١ إرشاد الفحول ٦ ، تخريج الفروع على الأصول للزنجاني ١٢٤

والقبح بهذا المعنى ، وإذا أدركه فهل يكلف الشخص به فعلاً أو تركاً . ويترتب بالتالي الثواب أو العقاب في مخالفة ما أدركه العقل ؟ . هناك ثلاثة مذاهب في موضوع النزاع هذا .

الأول ـ مذهب الأشاعرة ومن وافقهم : (الأشاعرة : هم أتباع أبي الحسن الأشعري من أئمة المتكلمين ، توفي سنة ٣٢٤ هـ) ، يقول هؤلاء : إن الحسن والقبح شرعيان ، فما أمر به الشارع كالإيمان والصلاة والحج فهو حسن ، وما نهى عنه كالكفر وغيره من المحرمات فهو قبيح . ولو أنه افتراضاً أمر بالمحرمات ونهى عن الحسنات ، لكان ما أمر به حسناً وما نهى عنه قبيحاً[1] . وبناء عليه فلا يطالب المرء عندهم بشيء فعلاً أو تركاً إذا أدرك بعقله حسنه أو قبحه إلا بعد بلوغ الدعوة ، ويترتب عليه أنه لا عقاب من الله تعالى على ترك الشخص ما رآه حسناً أو فعل ما رآه قبيحاً إلا إذا بعث الله رسولاً . فالعقل لا يصلح طريقاً لإدراك حكم الله في أفعال المكلفين .

ومذهب هؤلاء في اعتبارهم أن حكم الشارع : هو مقياس الحسن والقبح شبيه بما قال بعض علماء الأخلاق : إن مقياس الخير والشر هو القانون ، فما أوجبه القانون أو أباحه فهو خير ، وما منعه فهو شر .

الثاني ـ مذهب المعتزلة ومن وافقهم ، كالكَرَّامية والخوارج والشيعة الجعفرية والبراهمة والثنوية وغيرهم : يقول هؤلاء : إن الحسن والقبح عقليان لا يتوقف إدراكهما على الشرع ، والشرع فقط مؤكد لحكم العقل فيما يعلمه من حكم الله تعالى[2] . (والمعتزلة هم أتباع واصل بن عطاء المتوفى سنة ١٣١ هـ ، وعمرو بن

---

(١) الإحكام للآمدي ٤١/١ ، شرح جمع الجوامع ٤٤/١ ، شرح العضد على مختصر المنتهى ١٩٨/١ ، الإبهاج ٨٥/١ ، شرح الإسنوي ٦٦/١ ، المدخل إلى مذهب أحمد ١٣٦

(٢) الآمدي ٤٢/١ ، شرح جمع الجوامع ٥٠/١ ، شرح العضد ٢٠١/١ ، الإبهاج ، المرجع السابق ، مسلم الثبوت ١٧/١ ، التلويح على التوضيح ١٧٣/١ ، ١٩٠ ، المبادىء العامة للفقه الجعفري ٣٥٣ وما بعدها .

عبيد المتوفى سنة ١٤٤ هـ) وإدراك العقل للحسن والقبح : إما أن يكون ضرورياً كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار ، أو يكون بالنظر والتفكير كحسن الصدق الضار ، وقبح الكذب النافع ، وذلك كأن يكون في الصدق ضرر لبعض الأشخاص ، وفي الكذب نفع لهم . فإن التفكير يهدي المرء في هذه الحال إلى أن الضرر في الصدق ، والنفع في الكذب لا يتعدى أن يكون ضرراً لبعض الأفراد ، أو نفعاً لهم على حساب مصلحة المجتمع .

أو يكون إدراك العقل متوقفاً على ورود الشرع كحسن صوم اليوم الأخير من رمضان ،وقبح صوم أول يوم من شوال ، وكأعداد الصلوات والركعات ، فإن العقل قاصر في هذه المجال ، والشرائع هي المختصة بإظهار الحكم لمعان خفيت على العقل . والمعتزلة مختلفون في تحديد منشأ الحسن والقبح . فقال متقدموهم : إن الحسن والقبح في الفعل أمر ذاتي ، أي منشؤه ذات الفعل وحقيقته لا أمر آخر وراءه ، فالفعل نفسه يقتضي حسنه أو قبحه في الأحوال العادية ، دون ملاحظة ما يطرأ عليه أحياناً . فالزواج بالأخت قبيح في ذاته ،ولكن عرض له الحسن في مبدأ الخلق .

وقال متأخرو المعتزلة وهم الجبائية : إن الحسن والقبح لصفة في الفعل لا تفارقه ، فلا يتوقف تحسينه وتقبيحه على اعتبار المعتبر .

وقال بعض المعتزلة : إن الحسن والقبح ليسا ذاتيين ولا لصفة ملازمة له ، وإنما لاعتبارات تختلف باختلاف الأحوال كمراعاة مصلحة الفرد أحياناً ، ومصلحة المجتمع أحياناً أخرى .

وعلى كل حال :فإن العقل ـ كما قال الإسنوي عن مذهبهم ـ له صلاحية الكشف عن الحسن والقبح ، وأنه لا يفتقر الوقوف على حكم الله تعالى إلى ورود الشرائع لاعتقادهم وجوب مراعاة المصالح والمفاسد ، وإنما الشرائع مؤكدة لحكم

العقل فيما يعلمه العقل بالضرورة ،أو بالنظر كما بينا . فأما ما لا يعلمه العقل بالضرورة ولا بالنظر ، فإن الشرائع مظهرة لحكمه لمعنىً خفي علينا ، فالحاكم حقيقةً هو الشرع إجمالاً ، وإنما الخلاف في أن العقل هل هو كافٍ في معرفة حكم الشرع أو لا ؟ ويترتب على رأي المعتزلة : أن العبد مطالب قبل ورود الشرائع بعمل ماراه حسناً ، وترك ما رآه قبيحاً ، والله تعالى يعاقبه إذا عمل على غير ما رأى .

ومذهب المعتزلة في هذا شبيه بما قال بعض علماء الأخلاق : إن مقياس الخير والشر هو ما يدرك في الفعل من نفع أو ضرر لأكبر مجموعة من الناس يصل إليهم أثر الفعل .

وعلى هذا : فإن من لم تبلغهم دعوة الرسل ولا شرائعهم مطالبون بفعل ما يهديهم عقلهم إلى أنه حسن ، ويثابون من الله على فعله ، وبترك ما يهديهم عقلهم إلى أنه قبيح ، ويعاقبون من الله على فعله .

الثالث : مذهب الماتريدية : وهم أتباع أبي منصور محمد الماتريدي (نسبة إلى ماتريد بسمرقند ، توفي سنة ٣٣٣ هـ) ومن هؤلاء علماء الحنفية ، يقولون : إن الحسن والقبح عقليان أي لا يتوقفان على الشرع بل يدركهما العقل .والحسن والقبح عند بعض هؤلاء بالإطلاق الأعم بخلاف المعتزلة ، أي أنه قد يكونان لذات الشيء أو لصفة فيه أو لاعتبارات مختلفة[1] ، فلا يعترض عليهم بالنسخ كما سأبين .

ومتقدمو الماتريديه يخالفون متأخريهم ، فيقول متقدموهم ، إن العقل قد يستقل في إدراك بعض أحكامه تعالى ، وذلك كالإيمان وحرمة الكفر وكل

---

(١) التقرير والتحبير ٩٠/٢ ، التلويح على التوضيح ١٨٩/١ وما بعدها .

مالا يليق بجنابه تعالى ، حتى على الصبي العاقل ، وتعتبر دمة العبد مشغولة بما يدركه العقل ، فمن لم يؤمن مثلاً عاقبه الله تعالى ، ما لم يعف عنه ، سواءٌ بَلَغتْهُ الدعوة أم لا[1] . قال أبو حنيفة رحمه الله تعالى : لا عذر لأحد في الجهل بخالقه لما يرى من الدلائل . قال صاحب مسلم الثبوت[2] : لعل المراد بعد مضي مدة التأمل ، فإنه بمنزلة دعوة الرسل في تنبيه القلب ، وتلك المدة مختلفة ، فإن العقول متفاوتة . وهؤلاء يوافقون المعتزلة في الأشياء الظاهر حسنها وقبحها ، ولكن لا يقولون بتحتيم العقاب كما يقول المعتزلة لجواز العفو من الله سبحانه .

ومتأخرو الماتريدية يقولون :إن الحسن والقبح عقليان كما يقول المعتزلة ، ولكنهم يخالفون المعتزلة في أن الحسن والقبح لا يستلزمان حكماً في العبد ، بل يصير موجباً لاستحقاق الحكم من الحكيم الذي لا يرجح المرجوح ، فما لم يحكم ليس هناك حكم[3] ، ولهذا فإنهم اشترطوا بلوغ الدعوة في التكليف بخلاف المعتزلة . فالفرق بين هؤلاء المتأخرين وبين المعتزلة هو في وقوع التكليف ، فعند متأخري الماتريدية : لا تعتبر ذمة العبد مشغولة بطلب الشيء فعلاً أو تركاً ، ولا جزاء من الله مطلقاً قبل ورود الشرائع ، ويتفقون مع المعتزلة في أن العقول صالحة لإدراك مناط الثواب أو العقاب في بعض الأفعال .

ويخالف المتأخرون المتقدمين في أن إدراك الحسن أو القبح لا يستلزم الحكم قبل ورود الشرع في جميع الأفعال ، سواء في ذلك ما ظهر حسنه أو قبحه أو لم يظهر .

---

(١) مرآة الأصول ٣١٧/١ ، التوضيح شرح التنقيح ١٩٠/١ ، مباحث الحكم ١٧٤

(٢) راجع مسلم الثبوت ١٩/١

(٣) محاضرات في أصول الفقه لأستاذنا محمد البنا ٤٧

أدلة المذاهب

أدلة الأشاعرة :

استدل الأشاعرة بأدلة كثيرة ذكرها الآمدي[1] باستقصاء ومنها :

أولاً ـ لو كان الحسن أو القبح من الصفات الذاتية في الفعل لكان ذلك مطرداً ، ولما تخلف عنه مطلقاً ، بل يبقى الفعل حسناً دائماً أو قبيحاً دائماً ؛ لأن ما بالذات لا يتخلف ، مع أن الكذب مثلاً قد يحسن ويجب إذا ترتب عليه عصمة نبي من يد ظالم ، أو إنقاذ بريء من أخلاب سفاك ، والصدق في هذه الحال قبيح محرم . وهذا الدليل ضعيف ؛ لأن القبح الذاتي لا ينافي الحسن لعارض ، فقبح الكذب لذاته لا ينافيه هنا حسنه لعارض ، وهو حفظ تلك النفس من يد السفاك ،كحسن الصلاة لذاتها ، لا ينافيه قبحها لعارض لكونها في أرض مغصوبة . ثم إن هذا الدليل لا يصلح رداً على مذهب المعتزلة جميعهم ؛ لأن كثيراً منهم لا يلتزم ذاتية الحسن والقبح .

ثانيا ـ لو كان الحسن والقبح عقليين لكان الله غير مختار في أحكامه ، وإنما يكون مقيداً في تشريعه الأحكام ؛ لأنه يشرعها حتماً بناء على ما في الأفعال من حسن أو قبح ، ولا يصدرها على خلاف المعقول ، لأن ذلك قبيح ينزه الله عنه ، فوجب أن تكون الأحكام حسب المعقول ، والوجوب ينافي الاختيار . وهذا دليل ضعيف أيضاً ؛ لأن موافقة حكم الباري للحكمة لا يوجب الاضطرار ، بل لا يزال الاختيار قائماً ، كالقاضي الذي يصدر حكماً موافقاً للشريعة يعتبر مختاراً في حكمه لا مضطراً . بل إن هناك فرقاً بين من يوجب على نفسه وبين من يجبر على أمر

(١) الإحكام للآمدي ٤٢/١ ، وانظر شرح العضد على مختصر ابن الحاجب : ٢٠٣/١ ، ٢١١ وما بعدها ، إرشاد الفحول ٧ ، حاشية البناني مع شرح جمع الجوامع ٤٩/١ ، محاضرات في أصول الفقه لأستاذنا محمد البنا ٤٧ وما بعدها .

من قبل غيره ، فالأول مختار ، والثاني مكره أو مضطر ، وقد ورد في القرآن الكريم : ﴿ كتب ربكم على نفسه الرحمة ﴾ .

ثالثاً ـ لو كان الظلم مثلاً قبيحاً لكونه ظلماً (أي تجاوزاً على حق الغير) ، لكان المعلول متقدماً على علته ، لأن قبح الظلم الذي هو معلول للظلم قد تقدم على الظلم ، وهذا لا يصح ؛ لأن قبح الظلم صفة للظلم ، والصفة لا تتقدم على الموصوف ، وهذا دليل ضعيف ؛ لأن المتقدم ليس هو الصفة ، وإنما هو الحكم على ما سيوجد من الظلم بكونه قبيحاً شرعاً وعرفاً .

رابعاً ـ لو كان كل من الحسن والقبح عقلياً لجاز عقاب من ارتكب قبيحاً أو ترك ما رآه حسناً قبل بعثة الرسل ، مع أن هذا الجواز منتفٍ ومخالفٌ لصريح القرآن الكريم . قال تعالى :﴿ وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً ﴾ ، وقال سبحانه : ﴿ ولو أنا أهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا أرسلت إلينا رسولاً فنتبع آياتك من قبل أن نذل ونخزى ﴾ ، وقال تعالى : ﴿ رسلاً مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ﴾ . وإني لا أرى تلازماً بين إدراك العقل للحسن والقبح ، وعدم استحقاق الثواب والعقاب المفهوم من الآيات السابقة ؛ إذ لا تنافي بينهما ؛ لأن الثواب والعقاب مرتبطان بوجود التكليف الشرعي من الله سبحانه ليتحقق به معنى الإطاعة والعصيان[1] .

وقد ناقش المعتزلة هذه الأدلة بتأويلات متكلفة تأباها اللغة ويرفضها العقل والمقام ، فمثلاً قالوا : إن التعذيب المذكور في الآية الأولى يراد به التعذيب في الدنيا ، بدليل قوله تعالى في الآية السابقة : ﴿ وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميراً ﴾ ، وبالنظر في سياق الآيات ومقارنة السابق منها باللاحق أرى أنه لا مساغ لهذا التخصيص .

---

(١) راجع الأصول العامة للفقه المقارن للأستاذ الحكيم ٢٩٢ وما بعدها .

وقال المعتزلة أيضاً : إن المراد بالرسول في الآية : هو العقل ، فإنه رسول باطن ينبه المرء إلى الواجب كما ينبهه الرسول . وهذا ليس بسديد أيضاً ، فإن الرسول في عرف القرآن يراد به من يوحى إليه من البشر . والحقيقة الشرعية ثابتة حتى عند المعتزلة ، فيحمل الكلام عليها ، إذ لا يعدل عن الحقيقة إلى غيرها إلا بدليل ، ولذا قالوا : الأصل في الكلام هو الحقيقة .

أدلة المعتزلة :

استدل المعتزلة أيضاً بأدلة منها[1] :

أولاً ـ لو لم يكن الحسن والقبح معلومين قبل الشرع لاستحال أن يعلما عند وروده ، وإلا كان وارداً بما لا يعقله السامع ولا يتصوره ، وذلك محال ، فوجب أن يكونا معلومين قبل وروده ، وهذا الدليل غير سديد ؛ لأن الموقوف على الشرع ليس تصور الحسن والقبح ، فإنا قبل الشرع نتصور ماهية ترتب العقاب والثواب والمدح والذم على الفعل ، ونتصور عدم هذا الترتب . فتصور الحسن والقبح لا يتوقف على الشرع ، إنما المتوقف عليه هو التصديق ، وفرق بين التصور والتصديق[2] .

ثانياً ـ من المسلم به أن العقل يدرك حسن العدل وقبح الظلم دون حاجة إلى الشرع . ويرد على هذا الدليل : بأنه في غير محل النزاع ، إذ أن الأشاعرة يتفقون مع المعتزلة في أن العقل يدرك مثل هذه الأمور وهو أحد الإطلاقين اللذين

---

(١) راجع شرح العضد على مختصر ابن الحاجب ٢١٢/١ ـ ٢١٥ ، محاضرات الأستاذ البنا ٤٨ ،مباحث الحكم عند الأصوليين للأستاذ مدكور ١٧٣

(٢) التصور : إدراك الشيء بلا حكم عليه ، كإدراك معنى الإنسان أو خالد بلا نسبة أو مع النسبة بلا حكم يذعن به .

والتصديق : إدراك الشيء مع الحكم عليه كإدراك أن الإله قديم وأن العالم حادث مع الإذعان واليقين .

لا خلاف فيها ، فلا يدل هذا الدليل على الدعوى ،فإن الدعوى هي بحسب الإطلاق الثالث للحسن والقبح ، بمعنى ترتب الثواب والعقاب .

ثالثاً ـ لو لم يكن الحسن والقبح عقليين لحسن من الله كل شيء ، ومن ذلك جواز الكذب منه تعالى عقلاً ، إذ لا يحكم العقل بقبح ولا حسن . وإذا جاز عليه الكذب ـ تعالى الله عن ذلك ـ فلا يمتنع إظهار المعجزة على يد الكاذب ، ميوصد باب النبوة وهو باب سعادة البشر ، إذ لا يمكننا التمييز بين النبي والمتنبىء ، وذلك يفضي إلى بطلان الشرائع . ورد هذا : بأن الكذب نقص فيجب تنزيهه تعالى عنه . وقد قلنا : إن الحسن والقبح بمعنى صفة الكمال والنقصان لا نزاع فيهما بين العلماء في أنهما عقليان .

أدلة الماتريدية :

استدل الماتريدية بأدلة ، منها ما يلي[(١)] :

أولاً ـ إن الحسن والقبح لو كانا شرعيين ، لكانت الصلاة والزنى مثلاً متساويين في نفس الأمر قبل ورود الشرع ، فجعل أحدهما واجباً والآخر حراماً ليس أولى من قلب الحكم ، وهو ترجيح من غير مرجح .

ثانيا ـ لو كانا شرعيين لكانت بعثة الرسل ومجيء الأديان بلاءً على العالم وفتنةً ومثارَ نزاع وسببَ تعب ومشقة ، إذ أن الناس كانوا قبل الديانات في حرية مطلقة ، يفعلون ما يشاؤون ، ويمتنعون عما يرغبون ، آمنين من العقاب والجزاء ، ولما جاءت الرسل انقسمت الأفعال إلى حلال وحرام ، وصار الناس قسمين : مؤمنين وكفاراً ، وأصبحوا فريقين : فريق في الجنة ، وفريق في السعير ، فكانت البعثة محنة ومضرة ، مع أن ذلك باطل منقوض ، لقوله تعالى : ﴿ وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين ﴾ .

---

(١) راجع محاضرات أستاذنا الشيخ محمد البنا ٤٨

وكما أن هذا الدليل يدل على الحسن والقبح العقليين ، فإنه يدل على أن وجوب الإيمان وحرمة الكفر عقليان أيضاً ، إذ لو كان الكافر معذوراً في كفره قبل البعثة لكانت في حقه نقمة لا نعمة .

واستدل متأخرو الماتريدية على عدم استلزام الحسن والقبح للحكم مطلقاً ، حتى ولو كان حكماً بوجوب الإيمان وحرمه الكفر : بأنه لا يمتنع عقلاً ألا يأمر الله بالإيمان ، ولا يثيب عليه ، وإن كان حسناً ، ولا ينهى عن الكفر ولا يعاقب عليه وإن كان قبيحاً ، إذ لا يحتاج الله إلى الطاعة للاستكثار بها ، ولا يتضرر بالمعصية . وإذا لم يوجب العقل ذلك لم يبق إلا النقل السمعي ، وإنه تعالى قال : ﴿ وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً ﴾ وقال سبحانه : ﴿ كلما ألقي فيها فوج سألهم خزنتها ألم يأتكم نذير . قالوا بلى ، قد جاءنا نذير فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء ﴾ . وأيضاً فإن العقول تختلف ، والأهواء تتحكم في ميدان الصواب ، فيجعل الحكم إلى الشرع .

وإني أرجح رأي متقدمي الماتريدية[1] القائلين بالمطالبة بأحكام العقائد قبل ورود الشرع ، دون الأحكام الفرعية العملية ، بدليل ما ورد من الأحاديث التي تدل على تعذيب أهل الفترة[2] في الجاهلية مثل قوله ﷺ : « امرؤ القيس قائد الشعراء إلى النار »[3] وقوله ﷺ :« رأيت عمرو بن لُحَيّ يجرُّ قصَبه ـ أي

---

(١) وقد اعتمد هذا الرأي الإمام النووي في شرح مسلم حيث قال في حديث مسلم : « إن من مات في الفترة على ما كانت عليه العرب من عبادة الأوثان فهو في النار » ، وليس في هذا مؤاخذة قبل بلوغ الدعوة ، فإن هؤلاء كانت بلغتهم دعوة سيدنا إبراهيم وغيره عليهم الصلاة والسلام (راجع شرح المحلي على جمع الجوامع ٤٨/١) .

(٢) أهل الفترة كالعرب : من انقطاع رسالة سيدنا إسماعيل عليه السلام إلى زمن نبينا محمد صلى الله عليه وسلم (راجع شرح المحلي ، المرجع السابق ٤٨/١) .

(٣) رواه أحمد عن أبي هريرة بلفظ « امرؤ القيس صاحب لواء الشعراء إلى النار » ورواه أبو عروبة في الأوائل وابن عساكر عن أبي هريرة بلفظ « امرؤ القيس قائد الشعراء إلى النار ؛ لأنه أول من أحكم قوافيها » وهو ضعيف .

أمعاءه ـ في النـار »[1] لأنـه أول من بحر البحيرة ، وسيب السـائبـة ، وسن عبـادة الأصنام للعرب ؛ فتعـذيبـه لأنـه لم يهتـد إلى الإيمـان بعقلـه ، ولو كان ذلـك قبل البعثة النبوية ، ولا عذاب إلا بنـاءً على تكليف ، ومصـدر التكليف بـالنسبـة إلى هؤلاء هو العقل ، إذ أنهم أدركوا حكم الشارع من طريق العقل وخالفوه فاستحقوا لذلك العقاب . ويترتب على هذا الرأي : أن أهل الفترة محـاسبون على ضلالهم في العقائد ، وغير محاسبين في أحكام المسائل الفرعية . وأما ما اشتهر بين النـاس من أن أهل الفترة ناجون فليس على إطلاقه ؛ فإن أهل الفترة أقسام ثلاثة :

الأول ـ من أدرك التوحيد ببصيرته كقس بن ساعدة الأيادي الذي قال عنه رسول الله ﷺ : « يحشر أمـة واحـدة »[2] ، وأكثم بن صيفي التميمي ، وزيـد بن عمرو بن نفيل ، وهؤلاء ناجون لأنهم آمنوا بالله بمقتضى عقلهم السليم .

الثـاني ـ من بـدل وغير وأشرك وشرع لنفسـه وحلـل وحرم كعمرو بن لحي الذي سن للعرب عبادة الأصنام وشرع الأحكام ، فبحر البحيرة وسيب السـائبـة ، ووصل الوصيلـة ، وحمى الحـامي ، وتبعتـه العرب في ذلـك . وهؤلاء معـذبون ؛ لأنهم ارتكسوا وانقلبت بصيرتهم ، فكفروا وعبدوا الأصنام والأوثان .

الثـالـث ـ من لم يشرك ولم يـوحـد ، ولا دخـل في شريعــة نبي ، ولا ابتكر لنفسه شريعة ، ولا ابتكر ديناً ، بل بقي طول عمره على حال غفلة من هذا كله ، وأُطلق عليهم اسم المحايدين أو المتوقفين ، وهؤلاء يرجى لهم النجاة .

والخلاصة : إن الأشـاعرة يقولون : إن الحسن والقبح شرعيـان لا عقليـان ، ولا تكليف ولا ثواب ولا عقـاب قبل البعثـة ؛ والمعتزلـة بـالعكس يقولـون : إن

---

(١) رواه أحمـد والشيخـان عن أبي هريرة بلفـظ : « رأيت عمرو بن عـامر الخزاعي يجرّ قصبـه في النار ، وكان أول من سيب السوائب وبحر البحيرة »

(٢) رواه البيهقي وابن عساكر عن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما بلفظ « رحم الله قساً ، أمـا إنه سيبعث يوم القيامة أمة واحدة » (البداية والنهاية لابن كثير ٢/٢٣٥)

الحسن والقبح عقليان يلازمهما حكم من الله بالفعل أو الترك ، ويترتب بالتالي الثواب أو العقاب ، ولو قبل ورود الشرع . والماتريدية قسمان : المتقدمون يقولون بالحكم والثواب والعقاب فيما ظهر حسنه أو قبحه كالإيمان والكفر . والمتأخرون يقولون بالحسن والقبح العقليين مطلقاً ، ولكن ذلك لا يستلزم الحكم والتكليف والثواب والعقاب[1] . وتظهر ثمرة الخلاف فيما يأتي :

أولاً ـ من لم تبلغه الدعوة : كالبالغ في شاهق الجبل ، ولم تبلغه الدعوة ، ولم يعتقد بالعقائد ولم يعمل بالشرائع . فعند المعتزلة وطائفة من الحنفية يطالب بفعل الحسنات واجتناب السيئات ويعاقب في الآخرة لتركه ما يستقل به العقل . وعند الأشاعرة وجمهور الحنفية وهو رأي متأخري الماتريدية : غير مطالب ، وليس له ثواب ، كما أنه لا يعاقب ولو اعتقد الكفر الصريح[2] .

وعند متقدمي الماتريدية : يكون مطالباً بالإيمان ، محرماً عليه الكفر ، مثاباً على الأول ، ومعاقباً على الثاني إن لم يعف الله عنه ، وأما غير الإيمان والكفر وما ماثلهما من كل ما ظهر حسنه أو قبحه فلا مطالبة به ولا ثواب ولا عقاب .

ثانياً ـ شكر المنعم[3] : شكر المنعم ليس بواجب عقلاً عند الأشاعرة ومتأخري الماتريدية ، وهم جمهور الحنفية . وعند المعتزلة ومتقدمي الماتريدية : يجب[4] .

---

(١) مباحث الحكم عند الأصوليين ١٧٧

(٢) فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت ٢٩/١ ، الإحكام للآمدي ٤٧/١

(٣) قال الإسنوي :ليس المراد بالشكر هو قول القائل : الحمد لله والشكر لله ونحوه ، بل المراد به : اجتناب المستخبثات العقلية ، والإتيان بالمستحسنات العقلية . والمنعم : هو الباري سبحانه وتعالى (نهاية السول مع الإبهاج ٨٨/١) .

(٤) المستصفى ٣٩/١ ، الإحكام للآمدي ٤٥/١ ، التوضيح شرح التنقيح ١٩٢/١ ، الإبهاج ٨٧/١ ، غاية الوصول شرح لب الأصول ٧ ، شرح العضد على مختصر المنتهى ٢١٦/١ ، حاشية البناني على شرح جمع الجوامع ٤٦/١ وما بعدها ، التقرير والتحبير ٩٧/٢ ، فواتح الرحموت ٤٧/١ ، شرح الإسنوي ١٥٠/١

ودليل الأولين : هو أنه لوكان العقل موجباً ، فلا بد من أن يوجب لفائدة ، وإلا كان إيجابه عبثاً ، وهو قبيح ، ويمتنع عود الفائدة إلى الله تعالى لتعاليه عنها ، وإن عادت إلى العبد ، فإن عادت إليه في الدنيا فهو محال ؛ لأن الشكر عبارة عن إتعاب النفس وإلزام المشقة لها بتكليفها تجنب المستقبحات العقلية ، وفعل المستحسنات العقلية ، وهو لاحظّ للنفس فيه . وإن عادت إليه الفائدة في الآخرة ، فالعقل لا يستقل بمعرفة الفائدة الأخروية ، أو معرفة الآخرة نفسها دون إخبار الشارع بها ، ولا إخبار . وقال المعتزلة ومن وافقهم : الشكر هو صرف العبد جميع ما منَّ الله به عليه فيا خلق من أجله . والإتيان بالشكر يدفع ظن الضرر ، ودفع الضرر المظنون واجب كالإتيان بالشكر واجب . وبعبارة أخرى : إن للشكر فائدة وهو الخروج عن العهدة بيقين . وكون الشكر مشقةلا ينفي حصول فائدة مترتبة عليه كاستمرار الصحة وسلامة الأعضاء الباطنة والظاهرة وزيادة الرزق ودفع القحط إلى غير ذلك . وقد رجحت سابقاً مذهب المعتزلة ومتقدمي الماتريدية .

وغير هؤلاء لا يعدمون الأدلة الكافية على مذهبهم ، ويناقشون المعتزلة في الكلام الأخير . والحقيقة أنه كما قال الشوكاني : وبالجملة فالكلام في هذا البحث يطول وإنكار مجرد إدراك العقل لكون الفعل حسناً أو قبيحاً مكابرة ومباهتة . وأما إدراكه لكون ذلك الفعل متعلّقاً للثواب ، وكون الفعل القبيح متعلقاً للعقاب فغير مسلم ، وغاية ما تدركه العقول : أن هذا الفعل الحسن يمدح فاعله ، وهذا الفعل القبيح يذم فاعله ، ولا تلازم بين هذا وبين كونه متعلقاً للثواب والعقاب .

ومما تجب ملاحظته أن هذه المسألة من مسائل علم التوحيد أو علم الكلام الذي يبحث في العقائد الدينية ، وأن أثر الخلاف محصور فيمن لم تبلغهم شرائع الرسل قط . وأما من بلغتهم شرائع الرسل فمقياس الحسن والقبح للأفعال بالنسبة

لهم ما ورد في شريعتهم لا ما تدركه عقولهم بالاتفاق ، فما أمر به الشارع فهو حسن ، ومطلوب فعله ، ويثاب فاعله ، وأما ما نهى عنه الشارع فهو قبيح ، ومطلوب تركه ، ويعاقب فاعله .

واعترض على مذهب المعتزلة ومتقدمي الماتريدية بأنه إذا كان الحسن والقبح ذاتيين ، ويتبعهما تعلق حكم الله بالأفعال أو ببعض الأفعال ، فكيف يتأتى النسخ في الأحكام مع أن الصفة الذاتية لا تتخلف ، وحينئذ فلا يتخلف الحكم التابع لها ، والنسخ قد وقع فعلاً في بعض الأفعال ، فإن زواج الأخوات كان مباحاً في مبدأ الخليقة ثم حرم .

يرد على هذا الاعتراض : بأن الذاتي يطلق على ما يكون للشيء إذا خلي وطبعه ، وهذا الذاتي يتخلف إذا عرض له ما ينافيه . وبعبارة أخرى : إن الذاتي قد يغلب عليه غيره كبرودة الماء بعد تسخينه ، أو قد يسقط اعتباره كإباحة الميتة عند المخمصة ، ولهذا لم يجوزوا النسخ فيما لا يحتمل السقوط حسنه أو قبحه . وعلى هذا يقال : إن زواج الأخوات قبيح في ذاته عرض له الحسن في مبدأ الخليقة ؛ لأنه كان سبباً في بقاء النسل وزيادته فأبيح لذلك ، ولما زال العارض عاد إليه قبحه ، وعليه تقاس الأحكام التي ورد فيها النسخ .

أقسام الأفعال باعتبار الحسن والقبح

إن علماء الحنفية بعد أن أثبتوا للأفعال حسناً وقبحاً لذاتها أو لأمر خارج عنها ، وقرروا أن الشارع لا يطلب من المكلفين إلا ما اتصف بالحسن ، قسموا الأفعال باعتبار ما فيها من حسن وقبح وتعلق أوامر الشارع بها إلى أربعة أقسام ، ثم ما يتعلق به نهي الشارع إلى قسمين . فالأفعال باعتبار ما تتعلق به الأوامر أربعة أقسام[1] وهي :

---

(١) أصول الشاشي ٤١ ، التوضيح ١٩١/١ وما بعدها ، مرآة الأصول ٢٨٣/١ ، فواتح الرحموت ٥١/١

١ ـ حسن لنفسه لا يقبل السقوط كالإيمان ، لا يسقط من المكلف بحال ولو بالإكراه .

٢ ـ حسن لنفسه حسناً ، ولكنه يقبل السقوط لعارض كالصلاة منعت في أوقات معلومة هي الأوقات المكروهة ، وسقطت عن الحائض والنفساء . فصارت حراماً ؛ لأنه عرض لها عارض خارج عن نفسها أكسبها قبحاً في نظر الشارع ، ولكنها لم تسلب حسنها الذاتي .

٣ ـ حسن لغيره ملحق بالقسم الأول ، وهذا هو الذي يكون الحسن فيه بخلق الله تعالى كالزكاة والصوم والحج . فإن هذه الأفعال إنما حسنت لما طرأ لها وهو سد الزكاة خلة الفقير ، وقهر الصوم للنفس الأمارة بالسوء ، وتعظيم البيت وتشريفه بالحج . ولو نظرت إلى هذه الثلاثة في نفسها لم يظهر لك فيها حسن ؛ فإن الزكاة في نفسها نقص للمال ، والصوم في نفسه كف للعبد عن التمتع بالنعم ، والحج في نفسه قطع لمسافات شاسعة لزيارة أمكنة معينة .

وألحق هذا القسم بالقسم الأول ؛ لأن الوسائل الحسنة مضافة إلى الله تعالى ، فسقط اعتبارها في حق العبد حكماً ، فصارت هذه الأفعال حسنة خالصة من الله عز وجل ، ولا دخل لاختيار العبد فيها .

٤ ـ حسن لغيره غير ملحق بالقسم الأول ، كالجهاد والحدود وصلاة الجنازة ، فإن حسن الجهاد بواسطة دفع أذى المحاربين ، والحدود لكونها زاجرة للجاني عن المعاصي ، وصلاة الجنازة بسبب إسلام الميت ، وتراعى هذه الأسباب ، حتى لو انتفت المحاربة انتفى الجهاد ، ولو انتفت الجنايات انتفى الحد ، ولو انتفى إسلام الميت انتفت الصلاة ، وإنما اعتبرت هذه الأسباب ؛ لأنها باختيار العبد فلم تضف إليه تعالى . وأما كونها من باب الحسن لغيره فإن الجهاد مثلاً فيه تعذيب العباد وتخريب البلاد ، وحسنه لإعلاء كلمة الله ودفع العدوان ، وعلى هذا فقس .

وأما الأفعال باعتبار ما نهى عنه الشارع فهي قسمان :

القسم الأول : ما يتعلق به النهي من الأمور الحسية كالكفر والزنى والقتل والغصب ، ولما كانت متعلَّقات النهي فيها حسية لم يرد الشارع بإباحتها في أي ملة ؛ ولم يجعلها سبباً لتحقيق نعمة تعود على مرتكبها ؛ لأن المجرم لا يصح أن يستفيد من جرمه شيئاً ، ولذلك حَرَموا الوارث القاتل من الإرث .

وهذا القسم نوعان :

الأول : ما يكون قبحه لنفسه ، فلا تقبل حرمته النسخ كالكفر .

الثاني : ما يكون قبحه لجهة لم يرجح عليها غيرها ، وهذا أيضاً لا تقبل حرمته النسخ ، ويقال : إنه قبيح لعينه شرعاً كالزنى وغصب الأموال .

القسم الثاني : ما يتعلق به النهي من الأمور الشرعية . وهذه يكون النهي وارداً عليها لا لذاتها ؛ لأن الشارع وضع أصلها سبباً ليتم بناؤها عليها ، فالنهي يكون لأسباب خارجة عن ذاتها . وبناء عليه : تثبت فيها الحرمة لمخالفة المطلوب ، ولا يمنعها ذلك من انعقادها سبباً لنعمته[1] . ويظهر أثر هذا الكلام فيما عرفناه من تقسيم الحنفية غير الصحيح إلى باطل وفاسد . فالباطل عندهم : ما كان الخلل فيه راجعاً إلى أصل العقد . والفاسد : ما كان النهي لوصف فيه أوجب الخلل . فالبيع بشرط فاسد عقد قائم إلا أنه فاسد ، فمثلاً إذا كان البيع على خمر أو خنزير ، فإنه يفيد الملك في المبيع بالقبض ، ويجب دفع ثمن المثل .

---

(١) المعتمد لأبي الحسين البصري المعتزلي ٣٦٤/١ ، التلويح على التوضيح ١٩١/١ وما بعدها ، مرآة الأصول ٣٢٢/١ وما بعدها .

الفصل الثالث

المحكوم فيه أو به

عبر بعض الأصوليين بالمحكوم فيه ؛ لأن الفعل هو المحكوم فيه بالوجوب أو بالمنع مثلاً ، وعبر بعضهم بالمحكوم به ؛ لأن فعل المكلف يوصف بأنه مأمور به أو منهي عنه مثلاً[1] .

المحكوم به : هو فعل المكلف الذي تعلق به حكم الشارع اقتضاء أو تخييراً أو وضعاً[2] . فقوله تعالى : ﴿ أقيموا الصلاة ﴾ فيه إيجاب تعلق بفعل هو إقامة الصلاة ، فجعله واجباً . وقوله تعالى : ﴿ يا أيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه ﴾ فيه ندب تعلق بفعل هو كتابة الدين فجعله مندوباً . وقوله تعالى : ﴿ ولا تقتلوا النفس ﴾ التحريم المستفاد منه تعلق بفعل هو قتل النفس ، فجعله حراماً ، وقوله سبحانه : ﴿ فإذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض ﴾ فيه الإباحة : وهي الانتشار في الأرض ، وذلك متعلق بفعل المكلف .

والمحكوم به في الفعل التكليفي : لا يكون إلا فعلاً مقدوراً للمكلف دائماً من أول الأمر ، بأن يكون واجباً أو حراماً أو مندوباً أو مباحاً . وأما في الحكم

---

(١) قال في التقرير والتحبير ٢١٣/٢ « التعبير عن فعل المكلف بالمحكوم فيه أولى من التعبير عنه بالمحكوم به ، كما ذكر صدر الشريعة والبيضاوي وغيرهما »
قال الكمال بن الهمام « إذ لم يحكم الشارع به على المكلف بل حكم في الفعل بالوجوب » .

(٢) محاضرات أستاذنا الشيخ محمد البنا ٥١ ، مباحث الحكم للأستاذ مدكور ١٨٤

الوضعي : فقد يكون فعلاً للمكلف ، وقد لا يكون فعلاً له ، ولكنه يؤول إلى فعله ، كدلوك الشمس الذي جعله الشارع سبباً لوجوب الصلاة على المكلف ، فتعلق الحكم الوضعي بفعل المكلف يكون بواسطة تعلقه بالحكم التكليفي من جهة كونه سبباً أو شرطاً أو مانعاً منه .

ومن هذا نفهم : أنه لا تكليف إلا بفعل كما يقول الأصوليون(١) . فإذا كان حكم الشارع إيجاباً أو ندباً فالأمر واضح ؛ لأن متعلق الإيجاب فعل الواجب على سبيل الحتم ، ومتعلق الندب فعل المندوب لا على سبيل الحتم ، فالتكليف في الحالين بفعل .

وإذا كان حكم الشارع تحريماً أو كراهة فالمكلف به في الحالين هو فعل أيضاً ؛ لأنه هو كف النفس عن فعل الحرام أو المكروه .

وقال أكثر المعتزلة : إن المكلف به في النهي ليس فعلاً ، وإنما هو الانتفاء وهو نفس عدم الفعل ، وذلك مقدور للمكلف بعدم القصد إليه ، وهو كلام غير سديد ؛ لأن العدم شيء غير مقدور عليه ، فلا يتجه إليه المدح والثواب ، كما أن العدم حاصل قبل أن تتجه إليه إرادة المكلف فلا معنى للتكليف به ، وهذا أدق وأصوب ، كما قال الإسنوي .

شروط المحكوم فيه :

يشترط لصحة التكليف بالفعل ثلاثة شروط . وهناك شرط رابع مختلف فيه .

أولاً - يشترط أن يكون الفعل معلوماً للمكلف علماً تاماً حتى يتصور قصده

---

(١) فواتح الرحموت ١٣٢/١ ، المدخل إلى مذهب أحمد ٥٩

إليه ، ويستطيع أداءه على الوجه المطلوب منه[1] . وعلى هـذا فلا يكلف الشخص بالصلاة حتى يعرف أركانها وشروطها وكيفية أدائها ، فالأمر بهـا في القرآن مجمل ، قال تعالى : ﴿ وأقيموا الصلاة ﴾ فلا بد من بيـان الرسول ﷺ ملحقاً بـه ، وقـد فعل الرسول هـذا ، وقـال : « صلوا كما رأيتموني أصلي »[2] . ومثلـه الزكاة والصـوم والحـج وكل فعـل مجمـل في خطـاب الشـارع لا يصـح التكليف بـه إلا بعـد بيـان حقيقته وأركانه وشروطه ومقداره ووقته .

ثانياً ـ أن يعلم طلب الله للفعل حتى يعتبر طاعة وامتثـالاً لأوامر الله[3] ، إذ الطاعة : موافقة الأمر . والامتثال : جعل الأمر مثـالاً يحتـذى ، فلا بـد من العلم بطلب الله تعالى للفعل ليتصور فيه قصد الطاعة والامتثال . وهـذا أمر واضح في القوانين الوضعيـة ، فلا تكون ملـزمـة إلا إذا صـدر بهـا قرار أو مرسـوم ونشر بين الناس في الجريدة الرسمية . والمراد بعلم المكلف بما كلف بـه : إمكان علمـه لا علمـه بالفعل ، ويتحقق هذا بوجوده في دار الإسلام . فمتى بلغ الإنسان عاقلاً قـادراً على أن يتعرف على الأحكام الشرعية بنفسه أو بسؤال أهل الذكر اعتبر عـالمـاً ونفـذت عليه الأحكام ، ولا يقبل منه العذر بجهلهـا ، لـذا قـال الفقهـاء : لا يقبل في دار الإسلام العذر بجهل الأحكام .

والسبب في الاكتفاء بـإمكان العلم بـالحكم : هو أنـه لو شرط لصحـة التكليف علم المكلف فعـلاً بمـا كلف بـه مـا استقـام التكليف ، ولجـأ كثير من النـاس إلى الاعتذار بجهل الأحكام ، وهذا تعطيل للأحكام . ولهذا نجـد في القوانين الوضعيـة قيام قرينة على العلم بالقانون بمجرد نشره وإصداره بالطرق القانونية .

---

(١) المستصفى ٥٥/١ ، روضة الناظر ١٤٩/١ ، حاشية البناني على شرح جمع الجوامع ٥٤/١ ، المدخل إلى مذهب أحمد ٥٨

(٢) رواه أحمد والبخاري عن مالك بن الحويرث (نيل الأوطار ١٧٥/٢) .

(٣) المراجع السابقة .

ثالثاً - أن يكون الفعل ممكناً بحيث يستطيع الإنسان أن يفعله وأن يتركه . ويترتب على هذا الشرط ما يأتي :

١ - إنه لا يصح التكليف بالمستحيل عند الجمهور ، سواء أكان مستحيلاً بالنظر إلى ذاته أم بالنظر إلى غيره[1] ، فالأول : هو مالا يتصور العقل وجوده ، وذلك كالجمع بين الضدين والنقيضين ، والحصول في حيِّزين في وقت واحد . ومثاله إيجاب شيء وتحريمه على شخص واحد في وقت واحد .

والمستحيل لغيره : هو ما يتصور العقل وجوده ، ولكن لم تجر العادة بحصوله ، والاستحالة إما لمحض العادة كالطيران للإنسان بدون طائرة ، وخلق الأجسام وحمل الجبل العظيم ، وإما لطريان مانع كتكليف المقيد في غل بالعدْوِ ، والزمِن المقعد بالمشي . فهذان النوعان من المستحيل لا يصح التكليف بهما إجماعاً ؛ لأن الله تعالى أخبر بعدم وقوع التكليف بما لا يطاق .

استدل الجمهور على عدم صحة التكليف بالمستحيل شرعاً بما يأتي[2] :

أولاً - يقول الله تعالى : ﴿ لا يكلف الله نفساً إلا وسعها ﴾ ، ﴿ ولا يكلف الله نفساً إلا ما آتاها ﴾ ، ﴿ ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به ﴾ وثبت في الصحيح أن الله سبحانه وتعالى قال عند هذه الدعوات المذكورة في القرآن : « قد فعلت »[3] ، وهذه الآيات ونحوها إنما تدل على عدم الوقوع ، لا على عدم الجواز ، إلا أن الخلاف في مجرد الجواز لا يترتب عليه فائدة أصلاً .

---

(١) المعتمد ١٧٧/١ ، المستصفى ٥٥/١ ، الإحكام للآمدي ٦٩/١ ، شرح العضد على مختصر المنتهى ١١/٢ ، فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت ١٢٣/١ ، مرآة الأصول ١٢٣/١ ، المدخل إلى مذهب أحمد ٥٩ ، إرشاد الفحول ٨

(٢) مرآة الأصول ٢٩٩/١ ، الإبهاج للسبكي ١٠٧/١ وما بعدها ، شرح الإسنوي ١٨٨/١

(٣) رواه مسلم عن ابن عباس وروى مسلم عن أبي هريرة قال : « قال الله : نعم » (تفسير ابن كثير ٣٤٢/١) .

ثانياً - إنه لو صح التكليف بالمستحيل لكان مطلوباً حصوله ، واللازم باطل ، لأنه يؤدي إلى قلب الحقائق ، إذ أنه لا يتصور اجتماع المستحيل مع إمكان حصوله .

ثم إن المقصود من التكليف امتثال المكلف ، فإذا كان المكلف به مستحيلاً تعذر على المكلف الامتثال ؛ وحينئذ يكون التكليف عبثاً ، والله تعالى منزه عن العبث .

والحاصل أن قبح التكليف بما لا يطاق معلوم بالضرورة ، فلا يحتاج إلى استدلال ، كما قال الشوكاني .

وقال جمهور الأشاعرة : يجوز التكليف بالمستحيل مطلقاً (أي بالمستحيل لذاته أو لغيره) واستدلوا بدليلين[1] :

الأول - لو لم يصح التكليف بما لا يطاق لم يقع ، وقد وقع ؛ لأن العاصي مأمور بالإيمان وممتنع منه الفعل ؛ لأن الله قد علم أنه لا يؤمن ، ووقوع خلاف معلومه سبحانه محال ، وإلا لزم الجهل واللازم باطل ، فالملزوم مثله .

الثاني - لو لم يجز لم يقع ، وقد وقع ، فإنه سبحانه كلف أبا جهل بالإيمان وهو تصديق رسوله في جميع ما جاء به . ومن جملة ما جاء به أن أبا جهل لا يصدقه ، فقد كلفه بأن يصدقه في أنه لا يصدقه في شيء مما أتى به عن الله تعالى[2] ؛ لأن تصديقه يستلزم عدم تصديقه ، وهو محال .

وفائدة التكليف بالمستحيل اختبار المكلفين ، هل يأخذون في المقدمات

---

(١) شرح المحلي على جمع الجوامع ١٤٧/١ ، شرح العضد لمختصر المنتهى ٩/٢ ، الآمدي ٦٩/١ ، شرح الإسنوي ١٨٥/١ ، الإبهاج ١٠٧/١

(٢) وهو قوله تعالى : ﴿ إن الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون ﴾ .

فيترتب عليها الثواب أو لا ، فيحق العقاب[1] .

ويجاب عن الدليل الأول بأنه في غير محل النزاع ، إذ أن أمر العاصي لا يمنع تصور وقوع الإيمان منه ، لجواز وقوعه من المكلف في الجملة ، وإن امتنع لغيره من علم أو غيره .

ويجاب عن الدليل الثاني بأن أبا جهل لم يكلف إلا بتصديق الرسول فيما جاء به ، وهو ممكن في نفسه متصور وقوعه إلا ممن علم الله أنهم لا يصدقونه كعلمه بالعاصين .

هذا ... وهناك نوع من المستحيل لغيره اتفق جميع العلماء على جواز التكليف به ووقوعه إجماعاً ، وهو المستحيل لتعلق علم الله به كالإيمان من الكافر الذي علم الله تعالى أنه لا يؤمن ، فإن الإيمان منه مستحيل ، إذ لو آمن لا نقلب علم الله تعالى جهلاً . وقد وقع هذا شرعاً ؛ إذ لو لم يكونوا مأمورين بالإيمان لما عصوا باستمرارهم على الكفر . والدليل عليه أن الله سبحانه أمر أبا لهب بالإيمان بكل ما أنزل الله تعالى يعني بالتصديق به ؛ ومما أنزل الله تعالى : أنه لا يؤمن ، فصار أبو لهب مأموراً بأن يصدق الرسول في أنه لا يؤمن ، وإنما يحصل التصديق بذلك إذا لم يؤمن ، فصار مكلفاً بأنه يؤمن ، وبأنه لا يؤمن وهو جمع بين النقيضين .

والحقيقة أن العلم بعدم الوقوع لم يخرجه عن الإمكان في نفسه ، فقد أمر أبو لهب بما هو ممكن في نفسه ، وإن كان مستحيلاً لغيره فلا حرج في التكليف به ؛ حتى إن البعض قال : إن ما تعلق به علم الله بأنه لا يكون : لا يعد من أقسام المستحيل ؛ لأنه يقتضي رفع وجود الممكن ، إذ كل ممكن : إما أن يعلم الله وقوعه فيكون واجباً أو يعلم عدم وقوعه فيكون مستحيلاً ، وإن علم الله بالوقوع

---

(١) شرح العضد ، المرجع السابق ١١/٢ ، غاية الوصول شرح لب الأصول ٣١

وعدمه لا يغير من حقيقة أنه ممكن للمكلف إحداثه وعدمه ، فالعلم في الحقيقة هو صفة كاشفة فقط ، إذ لا أثر له في وجود الفعل ولا عدمه ؛ لأنه لا يسلب قدرة العزم على الفعل عند خلق الاختيار[1] .

وهناك مذهب ثالث في التكليف بالمحال وهو مذهب التفصيل الذي اختاره الآمدي : وهو أن المستحيل لذاته يمتنع التكليف به كالجمع بين الضدين ونحوه ، وأما المستحيل لغيره فيجوز التكليف به . ومال الغزالي إلى هذا الرأي .

والخلاصة : إن التكليف بالمستحيل لذاته أم لغيره في غير صورة تعلق العلم به لم يقع شرعاً ، وإنما الخلاف في جواز التكليف به ، وهذا أمر نظري . قال الآمدي : أجمع الكل على جواز التكليف بما علم الله أنه لا يكون عقلاً وعلى وقوعه شرعاً ، كالتكليف بالإيمان لمن علم الله أنه لا يؤمن كأبي جهل ، خلافاً لبعض الثنوية[2] (أي الذين يقولون بإلهين اثنين) .

٢ ـ لا يصح شرعاً تكليف الإنسان بأن يفعل غيره فعلاً ، أو يكف غيره عن فعل ؛ لأنه ليس ممكناً له وهو تكليف بما لا يطاق[3] ، فلا يكلف إنسان بأن يصلي أخوه أو يزكي أبوه أو يكف جاره عن السرقة . وبناء عليه فلا يسأل أحد

---

(١) والحاصل أن تكليف أبي جهل ونحوه بالإيمان : هو من قبيل التكليف بما علم الله عدم وقوعه ، وأخبر بذلك ، وهو ليس من تكليف المحال في شيء ؛ لأن أبا جهل وأمثاله لم يكلفوا إلا بتصديق النبي ﷺ فيما جاء به ، ولم يخاطبهم الله ولم يخبرهم بأنهم لا يؤمنون حتى يلزم التكليف بأن يصدقوه في عدم التصديق ليلزم المحال بل إنما أخبر النبي ﷺ بأنهم لا يؤمنون ، كما أخبر نوحاً عليه السلام وخاطبه صريحاً بأنه لا يؤمن من قومه إلا من قد آمن . (راجع شرح العضد على مختصر ابن الحاجب ١٢/٢ ، التوضيح شرح التنقيح ١٩٧/١ ، التقرير والتحبير ٨٣/٢ ، شرح المحلي على جمع الجوامع ١٤٨/١ ، الإحكام للآمدي ٧٠/١ ، مرآة الأصول ٢٩٤/١ ، ٢٩٦) .

(٢) الإحكام للآمدي ٧٣/١

(٣) الآمدي ، المرجع السابق ٦٩/١ ، مباحث الحكم ١٩٢ وما بعدها

عن فعل غيره ، وكل نفس بما كسبت رهينة . وكل ما يمكن التكليف به هو بذل النصح والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وهذا فعل للشخص نفسه مقدور له .

وعليه ، لا تجوز النيابة في الأفعال البدنية كما بان سابقاً ، استدلالاً بقول ابن عباس : « لا يصلِّ أحد عن أحد ، ولا يصمْ أحد عن أحد » . وقالت عائشة : « لاتصوموا عن موتاكم وأطعموا عنهم » . أما الحج فتجوز النيابة فيه بشروط معينة عند الجمهور . وعند الإمام مالك : لا تجوز النيابة في الحج مطلقاً .

ويرى الأشاعرة : أن النيابة في الأفعال البدنية تجوز خلافاً للمعتزلة ، وقد وقع ذلك شرعاً[1] ، بدليل ما روي عن النبي ﷺ أنه رأى شخصاً يحرم بالحج عن شُبرمة : فقال له النبي ﷺ : « أحججت عن نفسك ؟ فقال : لا ، فقال له : حج عن نفسك ثم عن شبرمة »[2] . وأجاز بعض الشافعية والأوزاعي وابن حنبل صوم الولي عن الميت .

٣ ـ لا يصح شرعاً التكليف بالأمور الجبلِّية التي لا كسب للإنسان فيها ولا اختيار ، كحمرة الخجل والخوف ، والفرح والغضب ، والحب والبغض واشتهاء الطعام والشراب ونحو ذلك . فمثل هذه الأمور لا يصح التكليف بها ؛ لأنها ليست خاضعة لإرادة الإنسان واختياره ، وإنما هي خارجة عن قدرته . ومن هذا القبيل ميل القلب نحو بعض الزوجات أكثر من بعض . قال ﷺ : « اللهم هذا قسمي فيما أملك ، فلا تلمني فيما تملك ولا أملك »[3] .

فإذا وردت بعض النصوص الشرعية التي يدل ظاهرها على التكليف بمثل هذه الأمور فهي مصروفة عن ظاهرها ، ويكون التكليف وارداً على ما يسبق

---

(١) الآمدي ، المرجع نفسه ٧٧/١

(٢) رواه أبو داود وابن ماجه عن ابن عباس رضي الله عنهما (نيل الأوطار ٢٩٢/٤) .

(٣) رواه أصحاب السنن الأربعة عن عائشة رضي الله عنها (نيل الأوطار ٢١٧/٦) .

ذلك الشيء أو يعقبه . مثل قوله تعالى : ﴿ لكيلا تأسوا على ما فاتكم ولا تفرحوا بما آتاكم والله لا يحب كل مختال فخور ﴾ ، فإن التكليف بعدم الحزن وعدم الفرح غير مقدور للمكلف ، والمراد هو منع الناس من السخط حالة الحزن ، ومن التعالي والتكبر والمفاخرة حالة السرور وبسط العيش . ومثله أيضاً قوله ﷺ : « لا يؤمنُ أحدكم حتى أكون أحب إليه من والده وولده والناس أجمعين »[1] ، فلا يراد بالحب حقيقته وإنما المراد الطاعة والانقياد ، ومثله قوله تعالى : ﴿ ولا تموتن إلا وأنتم مسلمون ﴾ ، فإن الظاهر المطالبة بعدم الموت عند عدم الإسلام ، وهذا غير مقدور لهم ، والمراد هو الحث على الإسلام واعتناقه قبل مجيء الموت . ومن هذا قوله ﷺ لمن طلب منه أن يوصيه فقال : « لا تغضب »[2] ، فليس النهي منصباً على الغضب ذاته ؛ لأنه من الأمور الطبيعية التي لا قدرة فيها للإنسان عليها ، ويكون المقصود الابتعاد عن أسباب الغضب أو مجاهدة النفس حال الغضب ومنعها من الانتقام ، والأخذ بفضيلة العفو والمغفرة .

التكليف بالشاق من الأفعال :

اشترط في فعل المكلف به أن يكون مقدوراً للمكلف . فهل يصح التكليف بالأعمال الشاقة ؟ وهذه القضية من توابع التكليف بالمحال .

من الأمور المعروفة أن الحياة كفاح وجهاد ، وتحقيق الآمال مرهون ببذل الجهود وشحذ العزائم . وكذلك ميدان التكاليف الشرعية لايخلو القيام بها في سبيل الظفر بثمراتها من تحمل المشاق في أدائها إلا أن من رحمة الله بعباده أن رفع عنهم الحرج ووضع عنهم الإصر ، لهذا يجب أن نبين حقيقة المشقة .

---

(١) رواه أحمد والشيخان والنسائي وابن ماجه عن أنس بن مالك .

(٢) رواه البخاري عن أبي هريرة رضي الله عنه .

المشقة نوعان : معتادة وغير معتادة[1] .

١ ـ **المشقة المعتادة :** هي المشقة التي يستطيع الإنسان تحملها دون إلحاق الضرر به ، فهذه المشقة لم يرفعها الشارع عنا والتكليف بها واقع ، فإن كل عمل في الحياة لا يخلو عن مشقة ، بل إن معنى التكليف : وهو طلب ما فيه كلفة ومشقة ، لا يتحقق إلا بها ، غير أنها محتملة . وليست هي المقصودة أصلاً من الأفعال التي كلفنا بها ، وإنما المقصود المصالح المترتبة عليها ، فليس المقصود من الصلاة مثلاً إتعاب الجسم وحصر الفكر ، وإنما الغرض تهذيب النفس وخشوعها لله ، وكونها سبيلاً للامتناع عن الفحشاء والمنكر . وليس المقصود بالصوم إيلام النفس بالجوع والعطش وحرمانها من طيبات الرزق ، وإنما الهدف هو صفاء الروح وسموها وتنمية عاطفة الرحمة والإنسانية فيه . وما الشارع في هذا إلا كالطبيب يعطي المريض الدواء المرّ لا يقصد إيلامه ، ولكنه يقصد أن يزيل علته ، وهذا واضح في سائر التكاليف الشرعية .

وإذا لم تكن المشقة مقصودة ، وإنما المصالح هي المقصودة ، فلا ينبغي أن نقصد المشقات ونستزيد منها ، ظانين أن وراء ذلك الأجر العظيم ، وأن الثواب على قدر المشقة ، فإنه قصد يخالف قصد الشارع ، وهو مردود على صاحبه ولا يؤجر عليه ، فمن ترك طريقاً معبداً إلى المسجد وسلك طريقاً فيه عقبات يبغي بفعله زيادة الأجر فقد أخطأ القصد ، ولا ثواب له . وفي هذا المعنى ورد بعض الآثار : « فضل الدار القريبة من المسجد على الدار الشاسعة كفضل الغازي على القاعد »[2] . والمراد بالمشقة في السير مثلاً : هو تعمير المساجد بالمحافظة على أداء الجماعة ، والحث على القيام بالتكاليف والمبادرة إلى فعلها .

---

(١) محاضرات في أصول الفقه لأستاذنا البنا ٥٣ ، تاريخ الفقه الإسلامي للسايس وجماعة ٢٥ ، مباحث الحكم ١٩٥ وما بعدها .

(٢) رواه أحمد عن حذيفة بن اليمان رضي الله عنه .

٢ ـ **المشقة غير المعتادة :** وهي المشقة الزائدة التي لا يتحملها الإنسان عادة ، وتفسد على النفوس تصرفاتها وتخل بنظام حياتها ، وتعطل عن القيام بالأعمال النافعة غالباً ، وهذه لا مانع من التكليف بها عقلاً ، ولكن لم يقع شرعاً ؛ لأن الله تعالى لم يقصد إلى التكليف بالشاق والإعنات فيه . وذلك كالوصال في الصيام والمواظبة على قيام الليل . والأدلة هي ما يأتي :

أولاً ـ نصوص القرآن الكريم التي رفعت الحرج والعسر ، مثل قوله تعالى : ﴿ يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ﴾ ، ﴿ ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم ﴾ ، ﴿ وما جعل عليكم في الدين من حرج ﴾ ، ﴿ يريد الله أن يخفف عنكم وخلق الإنسان ضعيفاً ﴾ .

ونصوص السنة مثل قوله ﷺ : « بعثت بالحنيفية السمحة »[١] ، « وما خير النبي ﷺ بين شيئين إلا اختار أيسرهما ما لم يكن مأثماً »[٢] .

ثانياً ـ ما ثبت من مشروعية الرخص ، وهو أمر مقطوع به ، ومما علم من دين الأمة ضرورة ، كرخص القصر في الصلاة ، والفطر في رمضان ، والجمع بين الصلاتين ، وتناول المحرمات في حالة الاضطرار . فهذا نمط يدل قطعاً على مطلق رفع الحرج والمشقة عن الناس .

وهذه المشقة إذا كانت في نفس العمل ، فقد رفعها الله في الرخص ورغب في الأخذ بها : « إن الله يحب أن تؤتى رخصه كما يحب أن تؤتى عزائمه »[٣] . وإذا لم تكن المشقة من نفس العمل ، بل يجلبها المكلف على نفسه بإرادته ، فقد نهاه الله عن ذلك وحرمه عليه .

---

(١) أخرجه أحمد عن جابر وعن أبي أمامة ، وأخرجه الديلمي عن عائشة (كشف الخفا ٢٥١) .

(٢) أخرجه الترمذي والبخاري بلفظ : « بين أمرين قط » ومالك : « في أمرين » .

(٣) أخرجه أحمد والبيهقي عن ابن عمر ، والطبراني عن ابن عباس مرفوعاً .

ويؤيده أن رسول الله ﷺ نهى عن صوم الوصال وعن قيام الليل كله وعن الترهب فقال : « أما والله ، إني لأخشاكم لله وأتقاكم له ، ولكني أصوم وأفطر وأصلي وأرقد ، وأتزوج النساء ، فمن رغب عن سنتي فليس مني »[١] . وقال لمن نذر أن يصوم قائماً في الشمس : « أتم صومك ولا تقم في الشمس »[٢] ، وقال ﷺ : « هلك المتنطعون »[٣] ، وقال أيضاً :« خذوا من الأعمال ما تطيقون »[٤] وقال ﷺ : « إن هذا الدين يسر ولن يشاد الدين أحد إلا غلبه »[٥] ،وقال ﷺ : « ليس من البر الصيام في السفر »[٦] ؛ وحكم بعصيان من تمسك بالعزيمة ، وترك العمل بالرخصة فقال :« أولئك العصاة ، أولئك العصاة »[٧] .

أما ما ورد من الأحاديث التي تقرر احتساب الأجر على المشي إلى العبادة ، فليس المقصود منها نفس المشقة ، وإنما أمور أخرى كفضيلة المحل المنتقل إليه أو عنه أوللصبر على المشقة ليعظم الأجر ، كما في الجهاد بالنسبة لمن تعظم المشقة عليه ، فالمشقة في هذا القصد تابعة لا متبوعة ، وكلامنا إنما هو فيما إذا كانت المشقة في القصد غير تابعة ، وإنما هي مقصودة لذاتها ، قال الشاطبي : « إذا كان قصد المكلف إيقاع المشقة فقد خالف قصد الشارع ، من حيث إن الشارع لا يقصد بالتكليف نفس المشقة ، وكل قصد يخالف قصد الشارع باطل ، فالقصد إلى المشقة باطل » .

---

(١) أخرجه البخاري ومسلم والنسائي عن أنس بن مالك (جامع الأصول ٢٠١/١) .

(٢) أخرجه البخاري وابن ماجه وأبو داود عن ابن عباس .

(٣) أخرجه أحمد ومسلم وأبو داود عن ابن مسعود . والمتنطعون : المتعمقون المشددون في غير موضع الشدة .

(٤) أخرجه البخاري ومسلم ومالك وأبو داود والترمذي والنسائي عن عائشة رضي الله عنها .

(٥) أخرجه البخاري والنسائي عن أبي هريرة .

(٦) أخرجه أحمد والبيهقي وأبو داود والنسائي عن جابر بن عبد الله .

(٧) أخرجه مسلم والترمذي عن جابر بن عبد الله (جامع الأصول ٢٥٩/١) .

ثالثاً ـ الإجماع على عدم وقوع التكليف بالشاق من التكاليف الشرعية وهو يدل على عدم قصد الشارع إليه . ومن أراد الإطالة فليرجع إلى (الجزء الثاني من كتاب الموافقات) .

أقسام القدرة عند الحنفية :

القدرة عند الحنفية : هي سلامة آلات الفعل وصحة أسبابه ، والمراد بها الوسائط التي بها يحصل الفعل المطلوب ، كالصحة ووجود الماء وملك النصاب . وتنقسم القدرة التي هي شرط التكليف ويزداد بها حسن المأمور به عندهم إلى نوعين : مطلق وكامل[1] .

فالمطلق ، وهو القدرة الممكّنة : هو أدنى ما يتمكن به المأمور من أداء ما لزمه ، بدنياً كان أو مالياً . وهذه القدرة شرط في أداء كل مأمور به ، سواء أكان حسناً لعينه أم لغيره ، كالوضوء والصلاة والحج والزكاة ، فيشترط لها بالترتيب المذكور : وجود الماء ، والقوة والاستطاعة ، والغنى ؛ ولا يشترط حقيقة القدرة ، وإنما يكفي توهم ما يتمكن به من الأداء ، فإذا بلغ الصبي أو أسلم الكافر ، أو طهرت الحائض في آخر الوقت بمقدار ما يسع تكبيرة الإحرام فتلزمه الصلاة ، لتوهم امتداد الوقت في آخر الوقت بتوقف الشمس وإمكانه عقلاً ، وإن كان نادراً في العادة ، كما حصل لسيدنا سليمان عليه السلام كما هو مذكور في قصته في القرآن الكريم ، حيث فاتته صلاة العصر ، بسبب اشتغاله بعرض الخيول عليه .

---

(١) مرآة الأصول ٣٠٢/١ وما بعدها ، التوضيح شرح التنقيح ١٩٨/١ وما بعدها ، التقرير والتحبير ٨٥/٢ وما بعدها ، مسلم الثبوت ٩٥/١ ، فواتح الرحموت ١٣٧/١

ولا يشترط بقاء هذه القدرة لبقاء الواجب[1] ؛ لأنها شرط محض ، وبقاء الشرط ليس بشرط لبقاء الواجب ، كالشهود في النكاح لا يشترط بقاء الشهود لبقاء النكاح ، وبناء عليه : فلا يسقط الحج بعد وجوبه إذا فاتت الاستطاعة بهلاك الزاد والراحلة ، ويثبت ديناً في ذمة الشخص . وكذلك صدقة الفطر لا تسقط بهلاك المال بعد الوجوب ؛ لأن القدرة مُمكِّنة في كل منهما ، فشرط الحج : الاستطاعة ، وشرط صدقة الفطر : أهلية الإغناء لقوله ﷺ : « أغنوهم »[2] .

والكامل ، وهو القدرة الميسرة : وهي الزائدة على مقدار التمكن ، أو الموجبة زيادة عن التمكن لتيسر الأداء على الشخص ، أي أن الوجوب متوقف في بعض الواجبات على هذه القدرة ، فكأنه يتغير من العسر إلى اليسر بواسطتها ، وهذه القدرة اشترطت في أكثر الواجبات المالية دون البدنية ؛ لأن أداءها أشق ، إذ المال محبوب النفس ، والمفارقة عن المحبوب أمر شاق ومهروب عنه . ومثالها الزكاة ، فإن الخطاب بها اشترط لتوجهه ـ زيادة على الإمكان ـ ما يتيسر به الأداء ، وهو : حولان الحول الممكِّن من النمو وتثمير المال ، فإن الأداء ممكن بدون حولان الحول إلا أن اليسر يحصل به كيلا ينتقص أصل المال ، ويشترط دوام هذه القدرة لدوام الواجب ؛ لأنها شرط في معنى العلة ، ومغيِّرة للواجب من العسر إلى اليسر تقديراً : يعني أن القدرة الميسرة يشترط بقاؤها لبقاء الواجب .

وبناء عليه فإن الزكاة والعشر والخراج تسقط بهلاك المال ، وإلا انقلب

---

(١) قال صاحب مسلم الثبوت « لا يشترط القدرة المكنة للقضاء عندنا ، لأن الاشتراط لإيجاد التكليف لا غير ، وقد تحقق التكليف لإيجاب الأداء حين وجود القدرة ووجوب القضاء بقاء ذلك الوجوب ، لاتحاد سبب وجوب القضاء والأداء (مسلم الثبوت ٩٧/١ ، فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت ١٤٠/١ ، وانظر مرآة الأصول ٣٠٧/١) .

(٢) أخرجه الحاكم عن ابن عمر بلفظ « أغنوهم عن الطواف في هذا اليوم » وأما لفظ « أغنوهم عن المسألة في هذا اليوم » فهو غريب كما قال الزيلعي (نصب الراية ٤٣١/٢ ـ ٤٣٢) .

اليسر عسراً . فإذا هلك سقطت الزكاة ونحوها لفوات القدرة الميسرة . وكذلك ينتفي وجوب الزكاة إذا كان هناك دين لمنافاته اليسر والغنى ، إذ أن المال مشغول بحاجة أصلية وهي الدين . واليسر إنما يتحقق بما فضل عنها ، ولو لم تسقط الزكاة بالهلاك والدين انقلب العسر يسراً . أما الاستهلاك فلا يسقط الزكاة لما فيه من التعدي على حقوق الفقراء . والكفارة بالمال كالزكاة في الهلاك . أما في الاستهلاك فإن الكفارة تخالف الزكاة ، فيكون فيها كالهلاك ؛ لأن المال غير متعين للكفارة ، فلا يكون الاستهلاك تعدياً ، بخلافه في الزكاة فإن الواجب جزء من النصاب . فتعين أن الواجب من هذا المال ، فإذا استهلك المال كله ، استهلك الواجب فيضمن . وأما في حالة الدين فالكفارة تخالف الزكاة فتجب مع الدين ؛ لأن المقصود منها هو الزجر عن الجناية والستر لها ، وأما الزكاة فالمقصود منها إغناء الفقراء شكراً لنعمة الغنى ، والغنى لا يكون مع الدين . والذي يظهر من التتبع والاستقراء أن أكثر الواجبات المالية يشترط فيها القدرة الميسرة كنفقة الأقارب والدَّيْن والعشر والخراج .

الشرط الرابع في المحكوم به : وهو حصول الشرط الشرعي :

اختلف العلماء في حصول الشرط الشرعي الذي لا يصح عمل المكلف إلا به ، فالصلاة مثلاً تتوقف صحتها على الإسلام والطهارة وستر العورة ، فهل يشترط وجود الشرط الشرعي لصحة التكليف أو لا يشترط ؟ .

هذه المسألة ليست في عمومها ، فإن حصول الشرط الشرعي ليس شرطاً في صحة التكليف بلا خلاف ، فإن الجنب والمحدث مأموران بالصلاة . وإنما تفترض هذه المسألة في بعض جزئياتها ، وهو **هل الكفار مخاطبون بالشرائع أي بفروع العبادات ؟**

لا خلاف في أن الكفار مكلفون بالإيمان وبالمعاملات والعقوبات أيضاً ؛ لأن

الرسول مبعوث إلى الناس جميعاً . وترتب الأحكام الشرعية على عقودهم وتعلق الحقوق في ذمتهم وأموالهم في الديون والكفارات والضمانات ونحوها هو من خطاب الوضع ، فيجعل إتلافهم وجناياتهم مثلاً سبباً في الضمان[1] ، ولكن محل النزاع : هل هم مكلفون بأداء فروع الشريعة من العبادات في غير حق المؤاخذة في الآخرة على ترك الاعتقاد بها كالصلاة والزكاة ونحوها ، أي في حق وجوب الأداء في الدنيا . هناك ثلاثة مذاهب[2] :

١ ـ قال الجمهور من الأشاعرة وأكثر المعتزلة والعراقيين من الحنفية : إن حصول الشرط الشرعي ليس شرطاً في التكليف ، ولا يشترط في التكليف بالفعل : أن يكون شرطه حاصلاً حالة التكليف ، بل لا مانع من ورود التكليف بالمشروط وتقديم شرطه عليه ، وهو جائز عقلاً وواقع سمعاً ، فيجوز عقلاً أن يتوجه الأمر بالشرط والمشروط ، ويعاقب الكافر على ترك امتثال كل منهما ، وقد وقع ذلك شرعاً كما سأوضح .

٢ ـ وقال جمهور الحنفية وأبو حامد الاسفراييني من الشافعية : إن حصول الشرط الشرعي شرط في التكليف .

٣ ـ وقال قوم من الفريق الثاني : إن الكفار مكلفون بالنواهي دون الأوامر ؛ لأن النواهي أليق بالعقوبات الزاجرة .

---

(١) المعتمد ٢٩٤/١ ، التوضيح ٢١٣/١ ، التقرير والتحبير ٨٨/٢ وما بعدها ، فواتح الرحموت ١٢٨/١ وما بعدها ، روضة الناظر ١٤٥/١ وما بعدها ، مرآة الأصول ٣١٤/١ ، شرح الإسنوي ١٩٤/١ ، الإبهاج للسبكي ١١١/١ وما بعدها ، إرشاد الفحول ٩ ، روضة الناظر ١٤٥/١ وما بعدها ، القواعد والفوائد الأصولية لابن اللحام الحنبلي ٤٩ وما بعدها .

(٢) المعتمد لأبي الحسين ٢٩٤/١ وما بعدها ، الإحكام للآمدي ٧٤/١ ، مسلم الثبوت ٨٦/١ ، شرح المحلي على جمع الجوامع ١٥٠/١ ، شرح العضد على مختصر ابن الحاجب ١٢/٢ ، التقرير والتحبير ٨٧/٢ ، التلويح على التوضيح ٢٦٣/١ ، روضة الناظر ١٤٦/١ ، شرح الإسنوي ١٩٤/١ وما بعدها ، المدخل إلى مذهب أحمد ٥٨ ، غاية الوصول ٣٢

الأدلة :

استدل كل فريق بأدلة أذكرها مع مناقشتها[1] :

أدلة الجمهور : استدل الجمهوربأدلة على رأيهم بأن الكفار مخاطبون بفروع العبادات ، أي أنهم مؤاخذون بها في الآخرة ، مع عدم حصول الشرط الشرعي وهو الإيمان ، وهذه الأدلة هي :

١ ـ الأوامر العامة ؛ كقوله تعالى : ﴿ يا أيها الناس اعبدوا ربكم ﴾ ، والكفار من جملة الناس ، وقوله سبحانه : ﴿ وما أُمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة ﴾ ، والضمير في ﴿ أُمروا ﴾ عائد إلى الكفار المذكورين في صدر السورة ، وقال تعالى : ﴿ ولله على الناس حج البيت ﴾ وغير المسلمين داخلون في عموم الناس .

٢ ـ ما ورد من الوعيد للكفار على الترك كقوله تعالى : ﴿ ما سلككم في سقر ، قالوا لم نك من المصلين ، ولم نك نطعم المسكين ﴾ الآية ... وقوله عز وجل : ﴿ وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكاة ﴾ ، وقوله سبحانه : ﴿ ومن يفعل ذلك يلقَ أثاماً ، يضاعف له العذاب يوم القيامة ، ويخلد فيه مهاناً ﴾ ، وقال تعالى : ﴿ فلا صدق ولا صلى ، ولكن كذب وتولى ﴾ ، وهذا ذم على ترك التكاليف ، ولو لم يكن مكلفاً بجميع التكاليف لما ذم عليه ، وقال تعالى : ﴿ والذين لا يَدْعون مع الله إلهاً آخر ﴾ .

ومن أوضح الأدلة على أن الكافر مكلف بالفروع مطلقاً قوله تعالى : ﴿ الذين كفروا وصدُّوا عن سبيل الله زدناهم عذاباً فوق العذاب بما كانوا يُفسدون ﴾ ، قال القاضي تاج الدين السبكي : « إذ لا يمتري الفهم في أن زيادة

---

(١) المستصفى ٥٨/١ ، الإحكام للآمدي ٧٥/١ ، الإبهاج للسبكي ١١٣/١ ، حاشية التفتازاني على شرح العضد ، المرجع السابق ١٣/٢ ، شرح الإسنوي ١٩٥/١ ، إرشاد الفحول ٩

هذا العذاب إنما هو بالإفساد الذي هو قدر زائد على الكفر ، والإفساد : إما الصد عن سبيل الله أو غيره »[1] .

٣ ـ المعقول : لو خاطب الشارع الكافر المتمكن من فهم الخطاب ، وقال له : « أوجبت عليك العبادات الخمس المشروط صحتها بالإيمان ، وأوجبت عليك الإتيان بالإيمان ، مقدماً عليها » ، لم يلزم منه لذاته محال عقلاً ، فالتكليف به جائز عقلاً . ثم إن الكفار مكلفون بالنواهي بدليل وجوب حد الزنى عليهم ، فيكونون مكلفين بالأوامر قياساً عليها ، بجامع الطلب في كل منها .

أدلة الحنفية : استدل الحنفية ومن وافقهم :

١ ـ بأن الكفار لو كلفوا بفروع العبادات لصحت منهم حال كفرهم ؛ لأن الصحة موافقة الأمر ، أو لأمكن الامتثال ؛ لأن الإمكان شرط ، ولا يصح منهم ؛ لأن الكفر مانع ، ولا يمكن الامتثال حال الكفر لوجود المانع ، ولا بعده ، وهو حال الموت لسقوط الخطاب الشرعي .

ويجاب عن هذا الدليل : بأنه في غير محل النزاع ؛ لأن حالة الكفر ليست قيداً للفعل في مرادهم بالتكليف به مسبوقاً بالإيمان ، وإنما يقول الجمهور : إن الكافر يتمكن من أن يسلم ويفعل ما وجب عليه ، كالجنب والمحدث ، فإنهما مأموران بالصلاة مع تلبسهما بمانع عنها ، يجب عليهما إزالته لتصح منهما ، والامتناع الوصفي لا ينافي الإمكان الذاتي .

٢ ـ واستدلوا أيضاً : بأنه لو وقع التكليف للكفار لوجب عليهم القضاء إذا أسلموا ، واللازم باطل ؛ لأنه خلاف الإجماع في أنه لا قضاء عليهم .

ويرد على ذلك بأن هذه الملازمة باطلة ؛ لأن القضاء على الكافر لا يجب في

---

(١) اختص السبكي بذكر هذا الدليل (راجع الإبهاج ١١٥/١)

الشرع لقوله تعالى : ﴿ إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف ﴾ ، ولقوله ﷺ : « الإسلام يجبُّ ما قبله »[1] .

أدلة المفصلين : واستدل القائلون بالتفصيل أي بتكليفهم بالنواهي دون الأوامر : بأن النهي هو ترك المنهي عن فعله ، وهو ممكن مع الكفر . ويجاب عن هذه الحجة بأن الكفر مانع من الترك كالفعل ؛ لأن ترك هذه الفروع عبادة يثاب العبد عليها ، ولا تصح إلا بعد الإيمان . ثم إن المكلف به في النهي : هو الكف عن الشيء ، والكف فعل كما عرفنا في مبدأ الكلام عن المحكوم به .

واستدلوا على أن الكفار غير مكلفين بالأوامر ؛ بأن الصلاة مثلاً لو كانت واجبة لكانت مطلوبة منهم ، ولكن لا يصح أن تكون مطلوبة منهم ، أما في حالة الكفر فلعدم صحتها ، ويستحيل من الشارع طلب تعاطي الفاسد ، وأما بعد الإسلام ، فلعدم وجوب قضائها عليهم كما بينا ، فإذا تعذر الطلب تعذر الوجوب . ويجاب عنه : بأن زمن الكفر يصلح ظرفاً للتكليف لا للإيقاع : أي أنه يكلف في زمن الكفر بالإيقاع ، بمعنى أنه يُسْلِمُ أولاً ثم يوقع ، وقوله ﷺ : « الإسلام يجبُّ ما قبله » يقتضي سبق التكليف به ، ولكن يسقط ترغيباً في الإسلام .

وأرى أن الراجح ـ كما يلاحظ ـ هو مذهب الجمهور ، ولذا قال الشوكاني : والحق ما ذهب إليه الجمهور .

ومما تجب ملاحظته أن الشائع بين العلماء : ألا ثمرة لهذا الخلاف في أحكام الدنيا ، فلا يصح أداء هذه العبادة منهم ما داموا كفاراً ، وإذا أسلموا لا يطالبون بالقضاء . وإنما الخلاف في العقاب الأخروي ، فعلى رأي الجمهور : يستحق الكافر عقابين : عقاباً على ترك الإيمان ، وعقاباً على ترك الفروع الدينية ، وأما على

---

(١) أخرجه مسلم عن عمرو بن العاص بلفظ « أما علمت أن الإسلام يهدم ما كان قبله ... » .

رأي الحنفية : فيستحق عقاباً واحداً على ترك الإيمان فقط[1] .

والحقيقة أن للخلاف فوائد في الدنيا .

منها : تنفيذ طلاق الكافر وعتقه وظهاره وإلزامه الكفارات وغير ذلك ، أي أنه يلتزم شرعاً بآثار هذه الأمور عند الجمهور خلافاً للحنفية ؛ لأنه غير مخاطب بأحكام الفروع ، فالطلاق مثلاً سبب لحرمة الزوجة عند الأولين ، أما عند الحنفية فليس سبباً للحرمة ، كذلك لا يصح عندهم ظهاره ؛ لأنه يعقب كفارة ليس هو من أهلها .

ومنها : إذا قتل الحربي مسلماً ففي وجوب القَوَد أو الدية خلاف مبني على هذه القاعدة .

ومنها : أنه هل يجوز لنا تمكين الكافر الجنب من دخول المسجد ؟ فيه خلاف مبني على هذه القاعدة أيضاً .

ومنها : أن المرتد إذا أسلم لزمه قضاء الصلوات الفائتة في أيام الردة ، وكذا أيام الصيام الفائت في أيام الردة عند الجمهور . وعند أبي حنيفة لا يلزم بقضاء شيء ؛ لأن المرتد ملحق بالكافر الأصلي في أنه لا يخاطب بفروع الشرع .

ومنها : أن المسلم إذا اجتمع عليه صلوات وزكوات فارتد ، ثم أسلم لم تسقط عنه عند الجمهور ، وقال أبو حنيفة رضي الله عنه : يسقط الجميع بردته وبرئت ذمته .

ومنها : أن الكفار إذا استولوا على أموال المسلمين وأحرزوها بدارهم لا يملكونها عند الجمهور ؛ لأنها معصومة محرَّمة التناول .

---

(١) راجع شرح العضد على مختصر المنتهى ١٢/٢ ، الإبهاج للسبكي ١١٢/١

وعند الحنفية : يملكونها ؛ لأن تحريم التناول من فروع الإسلام ، وهم غير مخاطبين بها ، ولهذا لم يجب عليهم القصاص بقتل المسلمين ، ولا ضمان ما أتلفوه من أموالهم .

ومنها : فروع كثيرة نقل عن محمد بن الحسن عدم الوجوب فيها معللاً بذلك . ومذهب الجمهور فيها الوجوب ، كوجوب زكاة الفطر على الكافر في عبده المسلم ، ووجوب الاغتسال عن الحيض إذا كانت الكافرة زوجة لمسلم[1] .

أقسام المحكوم فيه عند الحنفية

قسم الحنفية فعل المكلف الذي تعلق به حكم الله تعالى إلى أربعة أقسام :

ما هو حق خالص لله ، وما هو حق خالص للعبد ، وما اجتمع فيه حقان وحق الله غالب ، وما اجتمع فيه حقان وحق العبد غالب[2] .

المراد بحق الله : ما يتعلق به النفع العام للعالم من غير اختصاص بأحد فينسب إلى الله تعالى ، لعظم خطره وشمول نفعه : أي أنه هو حق للمجتمع ، وشرع حكمه للمصلحة العامة ، لا لمصلحة فرد خاص ، فهو حق متعلق بالنظام العام دون مراعاة أفراد .

والمراد بحق العبد : ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير . وبهذا يظهر أنه لا يتصور قسم آخر اجتمع فيه حق الله وحق العبد على التساوي في

---

(١) شرح الإسنوي ١٩٧/١ ، الإبهاج ١١٢/١ ، شرح المحلي على جمع الجوامع ١٥١/١ ، تخريج الفروع على الأصول للزنجاني ٣٥ وما بعدها .

(٢) راجع التقرير والتحبير ١٠٤/٢ ـ ١١١ ، كشف الأسرار ١٣٦/٢ ، التلويح على التوضيح ١٥١/٢ وما بعدها ، حاشية نسمات الأسحار ٢٥٩ ، محاضرات الأستاذ الشيخ محمد البنا ٥٤ ، مباحث الحكم للأستاذ محمد سلام مدكور ٢٠٩ وما بعدها .

اعتبار الشارع ، ويكون المراعى في الحقين : هو مصالح العباد عامة أو خاصة ، وليس منها شيء روعي فيه جانب الله ، وسأبين كلاً من هذه الأقسام .

القسم الأول : ما هو حق خالص لله تعالى : وحكم هذا القسم أنه ليس للإنسان التنازل عنه ، أو التهاون في إقامته . وينقسم إلى ثمانية أنواع بالاستقراء .

١ ـ **عبادات محضة :** كالإيمان وأركان الإسلام الخمسة ، فإن هذه العبادات مقصود بها إقامة الدين ، وهو ضروري لحفظ نظام المجتمع .

٢ ـ **عبادة فيها معنى المؤونة :** المؤونة هي الضريبة التي تؤدي إلى المحافظة على ما تؤدى عنه من نفس أو مال ، كصدقة الفطر ، فإنها عبادة من جهة أنها تقرب إلى الله بالتصدق على الفقراء والمساكين ، ولذا تشترط فيها النية لأدائها . وأما أنها مؤونة فلوجوبها على المكلف بسبب غيره ممن يعوله وله ولاية عليه كخادمه وابنه الصغير ، كما تجب عليه نفقتها ، ولهذا لم يشترط فيها كمال الأهلية كما شرطت في العبادات المحضة ، فوجبت في مال الصبي والمجنون . ومعنى المؤونة فيها بالنسبة إلى المكلف هو أنها شرعت شكراً لله تعالى على البقاء والحفظ طول العام والتوفيق إلى أداء فريضة الصيام ، ففيها معنى الضريبة على النفس لبقائها وحفظها .

٣ ـ **مؤونة فيها معنى العبادة :** كالعشر أو نصفه فيما تنبته الأرض من زرع أو ثمر . أما أنه مؤونة فظاهر ؛ لأن مؤونة الشيء ما به بقاؤه ، وهذه الضريبة بها بقاء الأرض في أيدي أهلها ، والمحافظة عليها مستمرة من غير عدوان . فلو لم يدفع العشر لم تكن هناك سبيل إلى عمارتها ولا لذب العدو عن بلادنا . وأما أنه عبادة فلتعلقها بالنماء كزكاة المال ، ولذا تصرف في مصارف الزكاة ، ولا يبتدأ بالعشر على غير المسلم ، ولا يبقى عليه ، فلو اشترى الكافر أرضاً عشرية صارت خراجية .

٤ ـ **مؤونة فيها معنى العقوبة :** ومثلوا له بالخراج ، وقالوا : إنه مؤونة باعتباره ضريبة على الأرض في نظير بقائها في أيدي أهلها والمحافظة عليها من العدوان .

وأما أنه عقوبة فباعتبار ما يسببه من الانقطاع عن الجهاد والانصراف إلى الاشتغال باستثمار الأرض ، فكان في الأصل مذلة وصغاراً . ولهذا لم يجب ابتداء على المسلم ، ولكنه يبقى مفروضاً على المسلم بعد انتقال ملكية الأرض إليه ؛ لأن اعتبار المؤونة أقوى من اعتبار العقوبة . وعند الحنفية : يجب على المسلم في هذه الحالة الخراج فقط لا العشر .

ولا أرى في الخراج معنى العقوبة ؛ لأن أصل وضعه من قبل عمر بن الخطاب على الأراضي المفتوحة عنوة كان لرعاية مصلحة المسلمين عامة ، وذلك لتزويد خزينة بيت المال بالنفقات اللازمة التي تنفق على المصالح العامة ، كأرزاق المقاتلة وتحصين الثغور وإصلاح المدن والطرق والجسور والمنشآت العامة ، ويكون هذا النوع مؤونة فقط ليس فيه معنى العبادة أو العقوبة .

٥ ـ **عقوبة كاملة :** كحد الزنى والسرقة وشرب الخمر ، والتعزيرات ، وحد البغاة وقطع الطريق ، فهذه عقوبات خالصة لله عند الحنفية ؛ لأن تشريعها للمصلحة العامة ، ولذا فإنها لا تسقط بالتنازل عنها من أحد ، أو التهاون في إقامتها ، ويقيمها الحاكم دون المجني عليه .

٦ ـ **عقوبة قاصرة :** كحرمان القاتل من ميراث المقتول . فهذا عقوبة ناقصة في معنى العقوبة ؛ لأنه اقتصر أثره على امتناع ثبوت ملك جديد له مع وجود سبب الاستحقاق وهو القرابة ، دون أن يلحق بالقاتل ألم في بدنه ولا نقصان في ماله . ولما كان الحرمان عقوبة وجزاء للقتل : أي لمباشرة الفعل نفسه ، لم يثبت ذلك في حق الصبي إذا قتل مورثه عمداً أو خطأ ؛ لأن فعله لا يوصف بالحظر

والتقصير لعدم الخطاب ، والجزاء يستدعي ارتكاب محظور ، وكذلك لا يثبت هذا عند الحنفية في القتل بالتسبب بأن حفر بئراً في غير ملكه ، فوقع فيها مورثه وهلك ، أو شهد على مورثه بالقتل ، فقتل ثم رجع هو عن شهادته ، فإن السبب ليس بقتل حقيقة ، وأما القتل خطأ من البالغ كأن رمى صيداً فأصاب إنساناً ، أو ما جرى مجرى الخطأ كانقلاب نائم على شخص ، فإنه يحرم من الميراث ؛ لأن البالغ يوصف بالتقصير ، إلا أن الله تعالى رفع حكم الخطأ في بعض المواضع تفضلاً منه ، ولم يرفعه في القتل ، لعظم خطر الدم ، وأما القتل تسبباً فليس بقتل حقيقة . وعند الشافعي وابن حنبل : لا يرث القاتل مطلقاً .

٧ ـ **عقوبة فيها معنى العبادة :** وهي الحقوق الدائرة بين العبادات والعقوبات ، كالكفارات ، مثل كفارة اليمين وكفارة الظهار وكفارة القتل خطأ . وجهة العبادة فيها غالب إلا كفارة الفطر في رمضان عمداً عند الحنفية يغلب فيها جهة العقوبة على جهة العبادة . واشتمالها على معنى العبادة لأنها تؤدى بما هو عبادة كالصوم أو العتق أو الإطعام ، ويؤديها الشخص بنفسه كما في العبادات . أما اشتمالها على معنى العقوبة فلأنها تجب جزاء للفعل المحظور ؛ ولهذا سميت كفارة أي ستارة للإثم .

ونظراً لرجحان جهة العبادة في الكفارات ، فإنها تجب على أصحاب الأعذار كالمخطىء والناسي والمكره ، أما كفارة الفطر في رمضان فباعتبار أن جهة العقوبة فيها راجحة ، فلا تجب على المخطىء والناسي ، وتسقط في كل موضع قامت فيه شبهة تبيح الفطر .

٨ ـ **حق قائم بنفسه :** لم يتعلق بذمة عبد يؤديه على أنه طاعة ، وهو خمس الغنائم والمعادن والكنوز ، ولما لم يجب أداء الخمس طاعة لم تشترط له النية ، إذ لم يقصد الفعل بل متعلقه ، وهو المال ، ويصرف الخمس في المصالح العامة المذكورة في آية الغنائم .

القسم الثاني : وهو حقوق العباد : وهي ـ كما قلنا ـ ما يكون المقصود منها صيانة مصلحة الفرد ، مثل بدل المتلفات ، وملك المبيع والثمن ، وحبس العين المرهونة للمرتهن وحق الشفعة ونحو ذلك من حقوق الأشخاص المالية ، وحكم هذا القسم أنه يجوز لصاحبه التنازل عنه أو استيفاؤه .

القسم الثالث : وهو ما اجتمع فيه الحقان وحق الله غالب : وهو حد القذف ، فإنه باعتبار النفع العام ، وهو ما يترتب عليه من صيانة أعراض الناس وإخلاء العالم من الفساد ،يكون من حق الله تعالى ، وباعتبار دفع العار عن المقذوف وإثبات شرفه وإحصانه يكون حقاً للفرد . ولكن الجهة الأولى أظهر في هذه العقوبة ، فلا يسقط بعفو المقذوف ويفوض استيفاؤه إلى ولي الأمر . وعند الشافعي : حق العبد هو الغالب في حد القذف .

القسم الرابع : وهو ما اجتمع فيه الحقان وحق العبد غالب : وهو القصاص من القاتل قتلاً عمداً عدواناً . فباعتبار أن فيه مصلحة عامة : وهي صيانة الدماء وحفظ الأمن وتقليل الجرائم ، يكون حقاً لله تعالى ، وأما اشتماله على حق العبد فلأن القصاص يحقق مصلحة أولياء الدم ، فيشفي صدورهم ويطفىء نار الثورة وحماس الغضب وتمكن الحقد على القاتل .

ولما كان القتل يمس المجني عليه أكثر مما يمس المجتمع ونظامه ، كان حق الشخص هو الغالب ؛ إذ أن وجوب القصاص بطريق المماثلة ، وفيه معنى المقابلة بالمحل ؛ قال التفتازاني صاحب التلويح على التوضيح : « إن لله تعالى في نفس العبد حق الاستعباد (وهو حق المجتمع) ، وللعبد حق الاستمتاع بالحياة والبقاء فيها ، ففي شرعية القصاص إيفاء للحقين » .

ولما كان حق الشخص هو الغالب ، فلا يقتص من القاتل إلا بطلب ولي القتيل ، وله أن يتنازل عن القصاص أو يعتاض عنه بالمال ، ولولي الأمر تفويض استيفاء القصاص تحت إشرافه إلى ولي الدم .

وفي القوانين الوضعية ، رغم أنه يجوز العفو عن القاتل ، فيسقط حق الشخص الخاص ، يبقى حق المجتمع الذي تمثله النيابة العامة ، فتختص بتحريك الدعوى الجنائية أو الدعوى العمومية لاستيفاء الحق العام .

وفي جريمة الزنى جعل لزوج الزانية حق في العقوبة القانونية ، فيجوز له أن يعفو عن زوجته ؛ فالقصاص قانوناً حق للمجتمع ، والزنى حق للفرد بعكس الشريعة .

الفصل الرابع

المحكوم عليه

المحكوم عليه : هو الشخص الذي تعلق خطاب الله تعالى بفعله . ويسمى بالمكلف .

ويشترط في المحكوم عليه شرطان[1] .

الأول ـ أن يكون المكلف قادراً على فهم دليل التكليف ؛ لأن التكليف خطاب ، وخطاب من لا عقل له ولا فهم محال . والقدرة على الفهم تكون بالعقل ؛ لأن العقل هو أداة الفهم والإدراك ، وبه يمكن الامتثال ، ولما كان العقل من الأمورالخفية ، ربط الشارع التكليف بأمر ظاهر منضبط يدرك بالحس هو البلوغ عاقلاً . ويعرف العقل بما يصدر عنه من الأقوال والأفعال بحسب المألوف بين الناس ،فمن بلغ الحلم ، ولم يظهر خلل في قواه العقلية صار مكلفاً ، قال في مسلم الثبوت : « العقل شرط التكليف ، إذ به الفهم ، وذلك متفاوت ويناط بكل قدر ، فأنيط بالبلوغ عاقلاً » .

ويترتب على هذا أمور ثلاثة :

أولاً ـ إن المراد من فهم الدليل سواء أكان بالشخص نفسه ، أم

---

(١) المستصفى ٥٣/١ ، الإحكام للآمدي ٧٨/١ ، شرح العضد على مختصر المنتهى ١٤/٢ ، التقرير والتحبير ١٥٩/٢ وما بعدها ، فواتح الرحموت ١٤٣/١ ، إرشاد الفحول ١٠ ، المدخل إلى مذهب أحمد ٥٨

بالاستفادة : هو تصور الدليل لا التصديق به . ومقتضى هذا أن الكفار مخاطبون بفروع الشريعة ؛ لأنهم يتصورون الأدلة . وهذا يتفق مع ما رجحناه في هذا الموضوع ،وهو مذهب الجمهور القائلين بأن الكافر مكلف بأداء فروع الشريعة ، مع اتفاقهم مع غيرهم في أنه مخاطب بالفروع اعتقاداً .

ثانياً - إن المجنون والصبي الذي لا يميز غير مكلفين لعدم القدرة على فهم أصل الخطاب . وأما الصبي المميز فهو وإن كان يفهم ما لا يفهمه غير المميز ، غير أنه أيضاً غير فاهم على وجه الكمال ،كما يفهم كامل العقل من وجود الله تعالى ، ومن كونه متكلماً مخاطباً مكلفاً بالعبادة ، ومن وجود الرسول الصادق المبلغ عن الله تعالى ، وغير ذلك مما يتوقف عليه مقصود التكليف .

ثالثاً - لا يكلف أيضاً النائم حال نومه ، ولا الساهي حال سهوه ، ولا السكران حال سكره ، لعدم القدرة على الفهم(١) . والدليل على هذا كله قوله ﷺ : « رفع القلم عن ثلاث : عن النائم حتى يستيقظ ، وعن الصبي حتى يحتلم ، وعن المجنون حتى يفيق(٢) » .

اعترض على هذا الشرط باعتراضات ثلاث(٣) :

الأول - إذا كان الصبي والمجنون غير مكلفين ، فكيف وجبت عليهما الزكاة والنفقات والضمانات ، وكيف أمر الصبي المميز بالصلاة ؟ .

والجواب : أن هذه الواجبات ليست متعلقة بفعل الصبي والمجنون ، بل بماله أو بذمته ، فإنه أهل للذمة بإنسانيته المتهيء بها لقبول فهم الخطاب عند

---

(١) المستصفى ٥٤/١ وما بعدها ، المعتمد ٣٦٤/١ ، مسلم الثبوت ١٠٨/١ وما بعدها ، محاضرات البنا ٥٦

(٢) رواه أحمد وأبو داود والحاكم عن علي وعمر رضي الله عنهما .

(٣) المستصفى ٥٤/١ ، الآمدي ٧٨/١ ، المدخل : المرجع السابق ، محاضرات البنا المرجع السابق ، إرشاد الفحول ١٠ ، مباحث الحكم ٢٣١

البلوغ[1] . والذي يتولى أداءها هو الولي أو هما بعد الإفاقة والبلوغ . وليس ذلك من باب التكليف في شيء ، بل من قبيل خطاب الوضع ، فهي مسببات ترتبت على أسبابها ، فيكون الوجوب من باب ربط الأحكام بالمسببات لوجود الضمان ببعض أفعال البهائم ، وأما الأمر بصلاة المميز فليس من جهة الشارع . وإنما هو من جهة الولي ، لقوله ﷺ : « مروهم بالصلاة ،وهم أبناء سبع سنين »[2] .

وعلى هذا ، فالغافل عما كلف به ، والسكران المتخبط بسكره لا يكلفان حال الغفلة أو السكر ، إذ كل منهما في تلك الحالة أسوأ حالاً من الصبي المميز فيما يرجع إلى فهم خطاب الشارع ، وما يجب عليه من الغرامات والضمانات بفعله في تلك الحال[3] .

وأما نفوذ طلاق السكران عند بعض المذاهب كالشافعية ، فليس من باب التكليف في شيء ، بل من باب ما ثبت بخطاب الوضع بجعل تلفظه بالطلاق علامة على نفوذه ،كما جعل زوال الشمس علامة على وجوب الصلاة ، وهو على سبيل العقوبة والزجر .

الاعتراض الثاني : إن الله خاطب السكران بقوله تعالى : ﴿ يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون ﴾ . والجواب أنه ليس المقصود من الخطاب هنا : النهي عن الصلاة حالة السكر ، بل النهي عن السكر في وقت إرادة الصلاة حالة الصحو .

وتقدير الكلام : إذا أردتم الصلاة فلا تسكروا ، كما يقال لمن أراد التهجد :

---

(١) أصول الفقه لأستاذنا الشيخ محمد أبو زهرة ٣١٥

(٢) رواه أحمد وأبو داود والحاكم عن عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما .

(٣) روضة الناظر لابن قدامة المقدسي ١٣٩/١ وما بعدها .

لا تقرب التهجد وأنت شبعان : أي لا تشبع إذا أردت التجهد ، حتى لا يشتغل عليك التهجد .

ويدل على أن هذا هو المراد من الآية : أن للصلاة وقتاً محدداً يجب أداؤها فيها ، فلو كان الغرض من الآية النهي عن قربان الصلاة حال السكر ، لأدى ذلك إلى إخراج الصلوات عن مواقيتها بهذا النص ،ولا يكون في الإخراج إثم . ثم إن هذه الآية قد نزلت في المرحلة الثانية من مراحل التدرج في تشريع تحريم الخمر ، وهي قبل نزول آية : ﴿ إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه ﴾ الآية ...

ومع هذا ، فإن الخبير بأسرار التشريع الإسلامي يفهم من طرف خفي أن الآية تطالب بالكف عن شرب الخمر مطلقاً ، إذ أن أوقات الصلاة ضيقة عموماً ، وإذا سكر الشخص فلا يدري متى يفيق ، فيجب عليه الامتناع عن الشرب محافظة على الصلاة . ولذلك امتنع كثير من الصحابة عن شرب الخمر عند نزول هذه الآية ، حتى نزل البيان الشافي في آية : ﴿ إنما الخمر ﴾ المذكورة .

الاعتراض الثالث : قد ثبت أن الشريعة عامة شاملة للناس كافة ، قال الله تعالى : ﴿ وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيراً ونذيراً ﴾ ، ﴿ وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين ﴾ . وبعض الناس لا يعرف لسان العرب لسان القرآن ، فكيف يخاطب هؤلاء بلسان لا يفهمونه مما يؤدي إلى فقدان شرط التكليف ، وهو ـ كما قررنا ـ القدرة على الفهم .

والجواب عنه : أن شرط التكليف يتحقق بالنسبة إلى غير العرب : إما بتعلمهم اللغة العربية ، أو تعليمهم الدين بلغاتهم . أما تعلم العربية فقد يتعذر ، وفيه حرج وعسر ، فيجب أحد أمرين .

١ ـ ترجمة التكاليف الشرعية إلى اللغات الأجنبية .

٢ ـ تخصيص فئة متعلمة تدرس الدين دراسة ناضجة ، ثم تتعلم اللغات الأجنبية ، وترسل إلى سائر البلاد للدعوة في سبيل الله ،ويكون هذا من فروض الكفاية على الأمة الإسلامية ،كما يقرر القرآن الكريم : ﴿ ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون ﴾ .

أما القول **بترجمة القرآن** فليس على إطلاقه ، فإن ترجمة نفس النصوص القرآنية أمر مقطوع بتعذره ، وقد منعه كثير من علمائنا المتقدمين . وإذا ترجم فعلاً فإنه كما نشاهد كثرة الأخطاء في نقل معاني النصوص إلى غير العربية ، فضلاً عن أن التفاسير مليئة بالخلافات حول تحديد المعنى المقصود المقطوع بصحته . ولا مانع في تقديري من ترجمة معاني القرآن على أنها ليست هي القرآن ؛ لأن القرآن قد نزل بلسان عربي ، وقد تحدى الله به الناس في الإتيان بمثله ، فهو معجزة الرسول الخالدة التي تظل على أبد الدهر ناطقة بتفوق القرآن في بلاغته وفصاحته وأسلوبه ونظمه .

الشرط الثاني : أن يكون المكلف أهلاً للتكليف . والأهلية لغة : هي الصلاحية ، قال تعالى : ﴿ وكانوا أحق بها وأهلها ﴾ . والأهلية تتحقق بالعقل والفهم . والعقل هو مناط القدرة على الفهم بالنسبة لجميع الأفراد .

قال الآمدي : « اتفق العقلاء على أن شرط المكلف أن يكون عاقلاً فاهماً للتكليف ؛ لأن التكليف خطاب ، وخطاب من لا عقل له ولا فهم محال ، كالجماد والبهيمة » . وهذا الشرط يقتضينا دراسة الأهلية وعوارضها .

وقبل بيان ذلك أشير إلى أن الأصوليين يذكرون في بحث المحكوم عليه مسألة فلسفية هي **تكليف المعدوم** : ومعناه: ليس المراد هو أن المعدوم مكلف بالإتيان بالفعل حالة عدمه ، وإنما المراد هو قيام الطلب القديم بذات الرب تعالى للفعل من المعدوم ممن سيوجد مستوفياً شرائط التكليف .

فقال الأشاعرة والماتريدية : إن المعدوم مكلف أي يجوز الحكم عليه .

وقال المعتزلة : لا يجوز تكليفه . ولا أتعرض لتفصيل هذه المسألة ، إذ هي من علم الكلام ، وليس لها أدنى فائدة عملية في أصول الفقه . ومرجع الخلاف في تفسير خطاب الله تعالى المذكور في تعريف الحكم . فقال الأشاعرة : خطاب الله هو كلامه الأزلي القديم ، وقال المعتزلة : معنى كونه تعالى متكلماً : أنه خالق للكلام .

الأهلية وأقسامها

قسم علماء الحنفية الأهلية إلى أهلية وجوب وأهلية أداء . قال صاحب كشف الأسرار[1] : « أهلية الإنسان للشيء : صلاحيته لصدور ذلك الشيء وطلبه منه . وهي في لسان الشرع : عبارة عن صلاحيته لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه . وهي الأمانة التي أخبر الله عز وجل بحمل الإنسان إياها بقوله : ﴿ وحملها الإنسان ﴾ . فالأهلية ملازمة للإنسان من يوم ظهوره في الحياة حقيقة أو حكماً ، فيصير أهلاً للإلزام والالتزام . وهي قسمان[2] كما قلنا » .

أهلية الوجوب : هي صلاحية الإنسان لأن تثبت له حقوق ، وتجب عليه واجبات . وأساس ثبوتها وجود الحياة . وتسمى عند الفقهاء : الذمة : وهي وصف شرعي يصير به الإنسان أهلاً لما يجب له وعليه . وهي ثابتة لكل إنسان باعتباره إنساناً من حين بدء تكونه جنيناً إلى الموت في جميع أطوار الحياة ؛ لأنها مبنية على خاصة فطرية في الإنسان .

---

(١) انظر ١٣٥٧/٢

(٢) مرآة الأصول ٤٣٥/٢ ، التقرير والتحبير ١٦٤/٢ ، حاشية نسمات الأسحار ٢٧٢

والذمة عند رجال القانون : مجموع ما للشخص من حقوق وما عليه من التزامات .

وهذا يعني أن الذمة تتصور في صورة مال للشخص صالح لوفاء الديون ، فهي إذن ذمة مالية يقوم مفهومها على أساس مادي هو أموال الشخص .

وهذا قريب مما ذكر عند الفقهاء ، وإن كان الأدق هو تعريف الفقهاء ؛ لأن الذمة ليست فكرة متصورة بالمال ،وإنما تتصور بصورة محل مقدر في الشخص تثبت فيه الديون ؛ فهي إذن ذمة شخصية[1] .

أهلية الأداء : هي صلاحية الإنسان لصدور الأفعال والأقوال منه على وجه يعتد به شرعاً . وأساس ثبوتها التمييز ، وأهلية الأداء ترادف المسؤولية ، فالصلاة والصيام التي يؤديها الإنسان تسقط عنه الواجب ، والجناية على مال الغير توجب المسؤولية . ويلاحظ في تعريف نوعي الأهلية إدخال قيد (الإنسان) ، وعند رجال القانون يذكر قيد (الشخص) ليشمل الشخص الطبيعي كالأفراد ، والشخص المعنوي أو الاعتباري كالهيئات والمؤسسات العامة والشركات . والحقيقة أن الشريعة الإسلامية تعترف بالشخصية المعنوية ، فقد يكون المحكوم عليه غير إنسان ، فيقال : (بيت المال وارث من لا وارث له) ، فهذا حق ثابت له . وتصح الوصية للمساجد أي تثبت لها الحقوق والالتزامات ، ويقال : (للمسجد وقف) ، ويجوز الوقف على الجنين ويثبت له الإرث . ويفترض بقاء ذمة الميت بعد وفاته حتى تنفذ الحقوق المتعلقة بالتركة من مؤونة التجهيز والتكفين والدفن وسداد الديون وتنفيذ الوصايا . كل ماذكر يؤكد أن الفقه الإسلامي قد عرف الشخصية المعنوية ، وإن لم يعرف هذا الاسم صراحة ، والعبرة للمعاني .

---

(١) انظر المدخل إلى نظرية الالتزام العامة للأستاذ الزرقاء ٢٠٢

أدوار الأهلية : يمر الإنسان من مبدأ حياته في بطن أمه إلى وقت بلوغه بأربعة أدوار تكون فيها أهليته : إما ناقصة أو كاملة[1] .

الدور الأول ـ دور الاجتنان ، الدور الثاني ـ دور الصبا أو الطفولة ، الدور الثالث ـ دور التمييز ، الدور الرابع ـ دور البلوغ عاقلاً .فما هو نوع الأهلية في كل دور ؟ .

حالات أهلية الوجوب : أهلية الوجوب إما أن تكوت ناقصة أو كاملة .

١ ـ أهلية الوجوب الناقصة : وهي تثبت للجنين في بطن أمه فيكون أهلاً لأن تثبت له حقوق فقط دون أن تترتب عليه واجبات بشرط ولادته حياً ، فإن الجنين تثبت له حقوق لا تحتاج إلى قبول كالإرث والوصية والاستحقاق في الوقف ، ولكن لا تجب عليه لغيره واجبات . ويترتب عليه أن الحقوق التي تحتاج إلى قبول كالشراء والهبة لا تثبت له ؛ لأن الجنين ليست له عبارة ، وكذلك لا تصح الهبة منه والصدقة والشراء له ، ولا يجب في ماله شيء من نفقة أقاربه المحتاجين . والسبب في اعتبار نقص أهلية الوجوب للجنين : هو ماله من الاعتبارين : اعتبارٌ بأنه جزء من أمه ، واعتبارٌ بأنه نفس مستقلة . فبحسب الاعتبار الأول لم يجعل له ذمة كاملة صالحة لاكتساب الحقوق والالتزام بالواجبات . وبالاعتبار الثاني جعل له ذمة ناقصة تؤهله لاكتساب الحقوق فقط . ونظراً لأن وجود الجنين محتمل ، فقد اشترط الفقهاء أن ينفصل حياً ، فلو انفصل ميتاً لم يكن الموصى به لورثته . والميراث الموقوف له من تركة مورثه يبقى على ذمة المورث الأصلي ويوزع لبقية الورثة .

---

(١) التقرير والتحبير ١٦٦/٢ وما بعدها ، مرآة الأصول ٤٢٥/٢ وما بعدها ، فواتح الرحموت ١٥٦/١ وما بعدها ، حاشية نسمات الأسحار ٢٧٣ الأموال ونظرية العقد للمرحوم محمد يوسف موسى ٣١٩ وما بعدها ، محاضرات البنا ٥٩

ومثل بعض الفقهاء لأهلية الوجوب الناقصة بالميت إذا مات مديناً ؛ فإنه تبقى عليه حقوق دائنيه . ولكن قال البعض : إن هذا كلام لا وجه له ؛ لأن الموت يقضي على الإنسان ، فيعصف بذمته وأهليته مطلقاً .

٢ ـ **أهلية الوجوب الكاملة** : وهي تثبت للإنسان منذ ولادته دون أن تفارقه في جميع أدوار حياته ، فيصلح الإنسان لتلقي الحقوق والالتزام بالواجبات ، ولا يوجد إنسان فاقد لهذه الأهلية .

غير أن الصبي قبل سن السابعة ليس له إلا أهلية وجوب كاملة ، فيصلح لاكتساب الحقوق وتحمل الواجبات التي يجوز للولي أداؤها بالنيابة عنه كالنفقات والزكاة وصدقة الفطر . وليس له أهلية أداء مطلقاً لضعفه وقصور عقله . وإذا كلف ببعض الواجبات المالية فيكون الخطاب موجهاً لوليه أو لوصيه ، وليس هو المخاطب ، مثل الزكاة في ماله وضمان المتلفات والجنايات .

حالات أهلية الأداء

هذه الأهلية تتوقف عليها سائر المعاملات والتصرفات والتكاليف الشرعية . وهي : إما ناقصة أو كاملة بحسب أطوار حياة الإنسان بعد سن التمييز . أما قبل التمييز فتكون أهلية الأداء منعدمة . مثل حالة المجنون ، فكل من الصبي غير المميز والمجنون لا تترتب على تصرفاتها آثار شرعية ، وتكون عقودهما باطلة إلا أنهما يؤاخذان مالياً في الجناية على نفس الغير أو على ماله . ويقوم الولي من أب أو جد أو وصي بمباشرة العقود والتصرفات التي يحتاجها الصبي أو المجنون .

١ ـ **أهلية الأداء الناقصة** : وهي تثبت للإنسان في دور التمييز إلى البلوغ ، ويصدق ذلك على المعتوه الذي لم يصل العته به إلى درجة اختلال العقل وفقده ، وإنما يكون ضعيف الإدراك والتمييز .

وفي هذه الحالة يجب أن نفرق بين حقوق الله وحقوق العباد .

أما حقوق الله تعالى : فتصح من الصبي المميز كالإيمان والكفر والصلاة والصيام والحج ، ولكن لا يكون ملزماً بأداء العبادات إلا على جهة التأديب والتهذيب . ولا يستتبع فعله عهدة في ذمته ، فلو شرع في صلاة لا يلزمه المضي فيها ، ولو أفسدها لا يجب عليه قضاؤها .

واختلف الفقهاء في صحة الكفر من الصبي بالنسبة لأحكام الدنيا مع اتفاقهم على اعتبار الكفر منه في أحكام الآخرة . فعند أبي حنيفة ومحمد : تعتبر منه ردته ، فيحرم من الميراث وتبين امرأته .

وعند أبي يوسف والشافعي : لا يحكم بصحة ردته في أحكام الدنيا ؛ لأن الارتداد ضرر محض لا يشوبه منفعة ، وهو لا يصح من الصبي ، فلا يحرم من الإرث ولا تبين امرأته .

وأما حقوق العباد : فعند الشافعي تعتبر عقود الصبي وتصرفاته باطلة . وأما عند الحنفية : فإن تصرفاته المالية تنقسم إلى ثلاثة أقسام :

١ ـ تصرفات نافعة نفعاً محضاً : وهي التي يترتب عليها دخول شيء في ملكه من غير مقابل ، كقبول الهبة والصدقة ، وتجب له الأجرة إذا أجر نفسه ، وتصح وكالته عن غيره بلا التزام عليه ؛ لأن فيها تدريباً له على التصرفات ، لقوله تعالى : ﴿ وابتلوا اليتامى ﴾ فهذه التصرفات تصح من الصبي وتنفذ دون حاجة إلى إذن وليه أو إجازته .

٢ ـ تصرفات ضارة ضرراً محضاً : وهي التي يترتب عليها خروج شيء من ملكه دون مقابل ، كالطلاق والعتق والهبة والصدقة والوقف والكفالة بالدين أو بالنفس . وهذه لاتصح من الصبي المميز ، ولو بإجازة الولي ؛ لأن الولي لا يملك هذه التصرفات .

٣ ـ تصرفات دائرة بين النفع والضرر : وهي التي تحتمل الربح والخسارة كالبيع والشراء والإجارة والنكاح ونحوها . وهي تصح من الصبي المميز وتنعقد صحيحة بإذن الولي ، بناء على ثبوت أصل أهلية الأداء له . فإن لم يأذن الولي تكون موقوفة على إجازته ، بسبب نقص هذه الأهلية ، فإذا أجاز نفذت وإلا بطلت . فالإجازة تجبر النقص ، فيصير العقد أو التصرف صادراً من ذي أهلية كاملة .

٢ ـ **أهلية الأداء الكاملة** : وهي تثبت لمن بلغ الحلم عاقلاً ، والبلوغ يحصل إما بأمارات البلوغ الطبيعية أو بتمام الخامسة عشرة عند جمهور الفقهاء . والأصل أن أهلية الأداء تتحقق بتوافر العقل ، ولما كان العقل من الأمور الخفية ارتبط بالبلوغ ؛ لأنه مظِنَّة العقل ، والأحكام ترتبط بعلل ظاهرة منضبطة ، فيعتبر الشخص عاقلاً بمجرد البلوغ وتثبت له حينئذ أهلية أداء كاملة ، ما لم يعترضه عارض من عوارض الأهلية . وهنا يصبح الإنسان أهلاً للتكاليف الشرعية ، ويجب عليه أداؤها ويأثم بتركها ، وتصح منه جميع العقود والتصرفات ، وتترتب عليها مختلف آثارها ويؤاخذ على جميع الأعمال الصادرة منه .

عوارض الأهلية

قد يعترض أهلية الأداء بعض العوارض فتؤثر فيها ، والعوارض : هي ما يطرأ للإنسان فيزيل أهليته أو ينقصها ، أو يغير بعض أحكامها . وهي نوعان :

عوارض سماوية : وهي التي لم يكن للشخص فيها اختيار واكتساب .

عوارض مكتسبة : وهي التي يكون للشخص فيها دخل باكتسابها أو ترك إزالتها . والسماوية أكثر تغييراً وأشد تأثيراً ، فيجب البدء بها .

العوارض السماوية : هي أحد عشر وهي الجنون والصغر والعته والنسيان والنوم والإغماء والرق والمرض والحيض والنفاس والموت[1] .

١ ـ الجنون : هو اختلال العقل بحيث يمنع جريان الأفعال والأقوال على نهجه إلا نادراً . وهو مسقط لكل العبادات لمنافاته القدرة التي بها يتمكن الشخص من إنشاء العبادات على النهج الذي اعتبره الشارع وهو أداؤها بنية مع قوة البدن والعقل . ويؤاخذ المجنون بضمان الأفعال دون الأقوال ، ويحكم بإسلامه تبعاً لأبويه أو أحدهما ، ولا يحكم بردته تبعاً لأبويه[2] .

والجنون : إما أن يكون ممتداً أو غير ممتد ، وكل منهما إما أصلي بأن يبلغ مجنوناً ، أو طارىء بعد البلوغ ، فالجنون الممتد مطلقاً مسقط للعبادات . والامتداد يختلف بحسب كل عبادة . فالامتداد في الصلاة بأن يزيد على يوم وليلة بساعة عند أبي حنيفة وأبي يوسف ، وعند محمد بصيرورة الصلوات ستاً . وفي الصوم بأن يستغرق الجنون شهر رمضان . وفي الزكاة بأن يستغرق الحول كله . وعند أبي يوسف : يكفي استغراق أكثر الحول لسقوط الزكاة .

وقال الإمام الشافعي وزفر : إن الجنون مسقط للعبادات كلها أي إنه مانع لوجوبها ، أصلياً كان أو عارضياً ، قليلاً كان أو كثيراً . حتى إنه لو أفاق المجنون في بعض شهر رمضان لم يجب عليه قضاء ما مضى كالصبي إذا بلغ ، والكافر إذا أسلم . وكذا إذا أفاق في اليوم لم يجب عليه قضاء ما فاته من الصلوات . وهذا الرأي يتمشى مع إطلاق الحديث السابق : « رفع القلم عن ثلاث » ـ منها : « عن المجنون حتى يفيق » .

وأما إذا كان الجنون غير ممتد فقال الحنفية : إذا كان طارئاً بعد البلوغ فلا

---

(١) مرآة الأصول ٤٣٩/٢ ، التقرير والتحبير ١٧٢/٢

(٢) المرجعان السابقان ، التقرير ١٧٣ ، كشف الأسرار ١٣٨٣/٢ ، التلويح على التوضيح ١٦٧/٢

يسقط العبادات قياساً على النوم والإغماء ، فيجب القضاء لعدم الحرج ، فإذا كان أصلياً : فعند أبي يوسف : يكون مسقطاً كالجنون الطارىء ، وعند محمد : ليس بمسقط .

٢ ـ العته : آفة توجب خللاً في العقل ، فيصير صاحبه مختلط الكلام ، فيشبه مرة كلام العقلاء ، ومرة كلام المجانين[١] ، وحكمه حكم الصبي المميز كما سيأتي بيانه ، وبعض الكاتبين يفرق بين نوعين للعته : نوع لا يكون معه إدراك وتمييز ، وحكمه كالمجنون ، ونوع يكون معه إدراك وتمييز ، ولكنه لا يصل إلى درجة إدراك الراشدين عادة ، وحكمه كالصبي المميز في جميع أحكامه . والعته نوع واحد ، وهو ما ذكر وإلا كان جنوناً ، والمرجع فيه إلى الواقع وطبيعة المرض ، ولا خلاف على الحكم .

٣ ـ الصغر : الصغير قبل أن يعقل كالمجنون ، فيؤاخذ بضمان الأفعال في إتلاف الأموال ، كما إذا أتلف مال إنسان ، فإنه يضمنه . أما أقواله : فلا يعتد بها شرعاً لانتفاء تعقل المعاني ، فلا تصح إقراراته وعقوده وإن أجازها الولي ، أما بعد أن يعقل فيصبح له أهلية أداء ناقصة لقصر عقله . فيسقط عنه مايحتمل السقوط عن البالغ من حقوق الله تعالى كالصلاة والصيام وسائر العبادات ، فإنها تحتمل السقوط بأعذار ، ولكن لا يسقط عنه ما لا يحتمل السقوط كفريضة الإيمان ، فإنه فرض دائم ، وتصح منه مباشرة التصرفات التي لا ضرر فيها كقبول الهبة والصدقة ، أما ما يحتمل الضرر والنفع فيحتاج إلى إجازة الولي ، كما تبين في حكم أهلية الأداء الناقصة[٢] .

وجعل الصغر من العوارض مع أنه حالة أصلية للإنسان في مبدأ الفطرة :

---

(١) مرآة الأصول ٤٤١/٢ ، التقرير والتحبير ١٧٦/٢ ، كشف الأسرار ١٣٩٤/٢ ، التلويح على التوضيح ١٦٨/٢

(٢) المراجع السابقة ، المرآة ٤٤٠ ، كشف الأسرار ١٣٨٣ ، التقرير والتحبير ١٧٢ ، التلويح ١٦٨

باعتبار أن الأصل في الإنسان هو تحمل أعباء التكاليف ومعرفة الله تعالى ، وأعني بالعوارض : الحالات التي لا تكون لازمة للإنسان ، وتنافي الأهلية ، ومن الواضح أن الصغر لا يلازم الإنسان .

٤ ـ **النسيان** :هو جهل الإنسان بما كان يعلمه ضرورة مع علمه بأمور كثيرة . أو هو عدم استحضار الشيء في وقت الحاجة إليه . وهو لا ينافي أهلية الوجوب لبقاء القدرة بكمال العقل ، وينافي وجوب أداء الحقوق كسائر الأعذار .

وحكمه : أنه يعتبر عذراً في حقوق الله تعالى بالنسبة لرفع الإثم كما قال ﷺ : « رفع عن أمتي الخطأ والنسيان »[(١)] . وأما بالنسبة لترتب الحكم على الفعل فقد قسم الحنفية النسيان إلى نوعين : إما أن يقع بتقصير من الإنسان كالأكل في الصلاة ، فإنه يفسدها لوجود المذكِّر : وهو هيئة الصلاة ، وإما ألا يقع بتقصير من الإنسان ، فيكون عذراً سواء أكان معه ما يكون داعياً إلى النسيان ومنافياً للتذكر كالأكل في الصوم ؛ لأن الطبيعة تنزع إلى الأكل ، أم لم يكن كترك التسمية عند الذبح ، فلا داعي إلى تركها ، كما لا يوجد مذكر بها لإجرائها على اللسان ، وعلى هذا : فإن سلام المصلي ناسياً في التشهد الأخير يكون عذراً ، فلا تبطل صلاته ، إذ لا تقصير من جهته ، والنسيان غالب في تلك الحالة لكثرة تسليم المصلي في القعود الأخير .

وأما في حقوق العباد فلا يجعل النسيان عذراً حتى إن الشخص لو أتلف مال إنسان ناسياً يجب عليه ضمانه ؛ لأن حقوق العباد محترمة لحاجة الناس إليها بخلاف حقوق الله تعالى التي هي للابتلاء ، فتحتاج إلى القصد ، والنسيان يعدم القصد[(٢)] .

---

(١) رواه الطبراني عن ثوبان ، وهو حديث صحيح .

(٢) مرآة الأصول ٤٤١/٢ ، كشف الأسرار ١٣٩٦/٢ ، التقرير والتحبير ١٧٦/٢ وما بعدها ، التلويح على التوضيح ١٦٩/٢

٥ ـ النـوم : هـو عجـز عن الإدراكات الظـاهرة والحركات الإراديـة يـوجب تأخير الخطاب بالأداء إلى وقت الانتباه لامتنـاع الفهم . ولكنـه لم يوجب تـأخير نفس الوجوب ؛ لأن النوم لا يخل بالـذمـة والإسلام ، ولأنـه يمكن الأداء حقيقـة بـالانتبـاه وإلا فبـالقضـاء ، بـدليل قـولـه ﷺ : « من نـام عن صـلاة أو نسيهـا فليصلهـا إذا ذكرهـا ، لا كفـارة لهـا إلا ذلـك ﴿ وأقم الصلاة لـذكري ﴾ »[1] ، ولا حرج في الحـالين ، والنوم ينـافي الاختيـار أصلاً ، ولـذا فـإن عبـارات النـائم باطلة ، فلا يصح طلاقه وعتاقه وإسلامه وردته وبيعه وشراؤه ، ولا تفسـد صلاة النائم بالكلام ، والصحيح أنه لا يكون حدثاً مفسداً للصلاة[2] .

٦ ـ الإغماء : هو تعطل القوى المدركة والمحركـة حركـة إراديـة بسبب مرض يعرض للدماغ أو القلب ، وباعتبار أنه مرض يمنع فهم الخطاب فيؤثر تـأثيراً أكثر من النوم ، لـذا جعلوه نـاقضـاً للصلاة في كل حـال . وحكمـه : أنـه ينـافي أهليـة الوجوب ، وأهلية الأداء في الحال . أما القضـاء فـإذا كان الإغمـاء قصيراً ، فيكون كالنـوم لا يسقـط بـه القضـاء ، وإذا كان طـويـلاً فهـو كالجنـون والصغر يسقـط القضاء[3] .

وقال الشافعي رضي الله عنه : إذا امتد الإغمـاء طوال وقت الصلاة فلا يجب القضاء بعكس النوم ؛ لأنه باختيار الإنسان ، أما الإغماء فيقع جبراً .

٧ ـ الرق : هو في اللغـة : الضعف ، يقـال : ثوب رقيـق ، ورقـة القلب أي ضعفه . وأمـا في عرف الفقهـاء : فهو عبـارة عن ضعف حكمي يتهيـأ الشخص بـه لقبول ملك الغير ، فيتملك بـالاستيلاء كما يتملـك الصيـد وسـائر المبـاحـات . وهو وصف لا يحتمل التجزؤ ، وكذلك العتق لا يحتمل التجزؤ . ولذا فـإن رقيق البعض

---

(١) رواه أحمد والشيخان والترمذي والنسائي عن أنس بن مالك رضي الله عنه .

(٢) المراجع السابقة : المرآة ٤٤١ ، كشف الأسرار ١٣٩٨ ، التلويح ١٦٩ ، التقرير والتحبير ١٧٧

(٣) المراجع السابقة ،المرآة ٤٤٥ ، كشف الأسرار ١٤ ، التلويح ١٦٩ ، التقرير والتحبير ١٧٩

رقيق الكل ، ومعتق البعض معتق الكل . وحكم الرق أنه يبطل مالكية المال لقيام المملوكية لسيده ، فلا يجب الحج على الرقيق لعدم الاستطاعة المالية ، ولكن يجب عليه الصلاة والصيام ؛ لأن أصل القدرة ثابت له ، ولا يبطل الرق مالكية النكاح والحياة والدم ، فيصح إقراره بالحدود والقصاص وبالسرقة المستهلكة والقائمة (أي بسرقة مال قائم بعينه في يده فيرد على المسروق منه) ؛ لأن الرقيق ليس بمملوك في حق هذه الأشياء ، وتكون الحدود وعدة زوجته والقسم بين الزوجات والطلاق على النصف من الحر فيما يقبل التنصيف ، فالجلد مثلاً خمسون جلدة ، والعدة حيضتان ، وللأمة نصف الحرة في القسم ، وطلاق الأمة ثنتان ، ويتزوج العبد امرأتين فقط ، وقيمة نفسه في الديات نصف دية الحر[1] .

وهكذا تعرف خصائص الرقيق في أبواب الفقه الباقية كالأمان والجهاد .

٨ ـ **المرض** : هو هيئة غير طبيعية في بدن الإنسان ينجم عنها بالذات آفة في الفعل ، وحكمه : أنه لا ينافي أهلية وجوب الحكم في حقوق الله وحقوق العباد وأهلية العبادة ؛ لأنه ليس في المرض خلل في الذمة والعقل والنطق ، ولما كان المرض من أسباب العجز ، فشرعت العبادات على المريض بالقدرة الممكنة ، فيصلي قاعداً أو مستلقياً أو مضطجعاً أو على جنب .

ولما كان المرض سبب الموت عادة والموت علة الخلافة ، كان المرض من أسباب تعلق حق الوارث والدائن (الغريم) بماله ، فيكون من أسباب الحجر إذا اتصل المرض بالموت ، ويستند أثر الحجر إلى أول المرض ، ويشمل جميع مال المريض بالنسبة إلى حق الدائن الذي يستغرق دينه جميع المال ، ويقتصر على ثلثي

---

(١) مرآة الأصول ٤٤٢/٢ ، كشف الأسرار ١٤٠١/٢ ، التلويح على التوضيح ١٧٠/٢ ، التقرير والتحبير ١٨٠/٢ وما بعدها .

المال بالنسبة للوارث ، أي أن الحجر يكون بقدر ما يتعلق به صيانة الحق في الدائن والوارث . ونظراً لقيام الحجر فكل تصرف واقع يحتمل الفسخ كالهبة وبيع المحاباة يصح في الحال ، وينقض إن احتيج إليه باتصال المرض بالموت ، وكل تصرف لا يحتمل الفسخ يجعل كالمتعلق بالموت كالإعتاق الواقع على حق الدائن بأن يعتق المريض عبداً من ماله المستغرق بالدين ، أو كالإعتاق الواقع على حق الوارث بأن يعتق عبداً تزيد قيمته على ثلث ماله . وحينئذ فلا ينقض العتق ويسعى العبد للغريم (الدائن) في قيمته كلها ، وفيما زاد على الثلث بالنسبة للوارث[1] .

ولا تنفذ تبرعات المريض مرض الموت كالهبة والصدقة إلا في حدود الثلث . ونظراً لقيام الحجر على هذه التبرعات ، فإن الحقوق المالية التي تجب لله خالصة إذا أداها المريض بنفسه تنفذ من الثلث فقط ، سواء أكانت واجبة مالاً من الابتداء والأصل ، كالزكاة وصدقة الفطر ، أم صارت مالاً بسبب العجز كالفدية في الصوم ، وإن لم يؤد ذلك بنفسه فلا يصير ديناً في التركة مقدماً على الميراث ، وإن أوصى بالواجب ينفذ في الثلث ، وإن لم يوص به يسقط في أحكام الدنيا ويؤاخذ في الآخرة . وقال الشافعي : إن أداه بنفسه كان معتبراً من جميع المال ، وإن لم يؤد يصير ديناً في جميع التركة مقدماً على الميراث والوصية كديون العباد أوصى به أو لم يوص .

٩ ، ١٠ ـ الحيض والنفاس : الحيض : دم يخرج من أقصى رحم المرأة وقت الصحة . والنفاس : هو الدم الخارج عقب الولادة ، وهما يشتركان في الصورة والحكم ، فلا يسقطان أهلية الوجوب ، ولا أهلية الأداء لبقاء الذمة والعقل وقدرة البدن ، إلا أنه ثبت بالنص أن الطهارة عن الحيض والنفاس شرط للصلاة لكونها

---

(١) المراجع السابقة ، التلويح ١٧٧ ، كشف الأسرار ١٤٢٧ ، التقرير والتحبير ١٨٦ ، المرآة ٤٤٧

من الأحداث والأنجاس ، وفي فوات الشرط فوات الأداء . أما القضاء فلم يجب في الصلاة دفعاً للحرج والمشقة مع تكرار ذلك وطول الزمن . أما الصوم فمع أن الطهارة عن الحيض والنفاس شرط في أدائه إلا أنه لم يسقط القضاء عن الحائض والنفساء لعدم وجود الحرج في قضاء الصوم ؛ لأن الحيض لا يستوعب الشهر ، ووقوع النفاس من النوادر فلا يبنى الحكم عليه كالإغماء إذا استوعب الشهر[1] .

١١ ـ **الموت** : هو عجز ظاهر كله أي ليس فيه جهة القدرة بوجه من الوجوه ، وهو أمر وجودي عند أهل السنة . وحكمه : أنه مناف لأهلية أحكام الدنيا مما فيه تكليف ، حتى إنه سقطت العبادات كلها عن الميت . وهذا يقتضينا التفصيل[2] .

الأحكام نوعان : أحكام الدنيا ، وأحكام الآخرة .

أما أحكام الآخرة فإن الميت يعتبر كالأحياء بالنسبة لها ، وهي أربعة أنواع : ما يجب له على الغير من الحقوق المالية والمظالم ، وما يجب عليه من الحقوق والمظالم ، وما يلقاه من ثواب بواسطة الطاعات ، وما يلقاه من عقاب بواسطة المعاصي والتقصير في العبادات . فالميت في كل هذه الأحكام له حكم الأحياء ؛ لأن القبر للميت كالمهد للطفل من حيث إنه وضع للخروج .

وأما أحكام الدنيا فهي أربعة أنواع أيضاً :

١ ـ ما هو من باب التكليف : يسقط بالموت ، إلا في حق الإثم ، فيبطل وجوب أداء الزكاة والصلاة وسائر القربات ؛ لأن الغرض منها الأداء عن اختيار ليحصل الابتلاء ، وهو قد زال بالموت .

---

(١) كشف الأسرار ١٤٣٢ ، التلويح على التوضيح ١٧٦/٢ ، الإحكام للآمدي ٨٠/١ وما بعدها ، التقرير والتحبير ١٨٨/٢ ، مرآة الأصول ٤٤٧/٢

(٢) مسلم الثبوت ١١٨/١ ، كشف الأسرار ١٤٣٣/٢ ، التلويح ١٧٨/٢ ، التقرير والتحبير ١٨٩/٢ ، مرآة الأصول ٤٤٨/٢ وما بعدها .

٢ ـ ما شرع من الأحكام لحاجة غير الميت : فإن كان حقاً متعلقاً بالعين كما في المرهون والمأجور والمغصوب والودائع والأمانات ، يبقى ببقاء تلك العين ؛ لأنها ليست متعلقة بفعل الميت ، وإنما يتعلق الحق فيها بذاتها ، وحقوق العباد تتعلق بالمال ، أما إن كان ديناً فلم يبق بمجرد الذمة لضعفها ، أو خرابها بالموت ، وإنما يبقى إذا تقوت الذمة بمال تركه الميت أو كفيل كان بالدين قبل الموت . ونظراً لأن الذمة لا تحتمل الدين بنفسها ، قال أبو حنيفة : إن الكفالة عن الميت المفلس لا تصح ؛ لأن الكفالة التزام المطالبة ، ولا مطالبة فلا التزام . وقال الصاحبان وسائر الأئمة : تصح الكفالة ؛ لأن الموت لا يبرئ الذمة عن الحقوق ، فيطالب بها في الآخرة إجماعاً ، ويطالب بها في الدنيا أيضاً ، إذا ظهر للميت مال ، أو تبرع أحد عن الميت .

وأما العجز عن المطالبة لعدم قدرة الميت فلا يمنع صحة الكفالة ، كما إذا كان المديون حياً مفلساً . ويؤيد ذلك أن النبي ﷺ « أتي بجنازة رجل من الأنصار فقال لأصحابه : هل على صاحبكم دين ؟ فقالوا : نعم درهمان أو ديناران ، فامتنع عن الصلاة عليه ، فقال أبو قتادة : هما علي ، يا رسول الله ، فصلى عليه »[١] .

٣ ـ ما وجب عليه لحاجة الغير مشروعاً عليه بطريق الصلة كنفقة المحارم والزكاة وصدقة الفطر ونحوها : إنه يبطل بالموت إلا أن يوصي فيصح من الثلث .

٤ ـ المشروع حقاً للميت بناء على حاجته ؛ لأن مرافق البشر شرعت لحاجتهم ، والموت لا ينافي الحاجة ، فيكون حكمه : أنه يبقى له بمقدار ما تنقضي به الحاجة . وهذا يفترض بقاء التركة على حكم ملك الميت حتى تؤدى منها حقوق

---

(١) أخرجه أحمد وأصحاب السنن الأربعة إلا أبا داود من حديث أبي قتادة ، وأخرجه البخاري وأحمد والنسائي وابن حبان عن سلمة بن الأكوع .

الميت ، وهي مؤن التجهيز والدفن ثم قضاء الديون ، ثم تنفيذ الوصايا في حدود ثلث التركة الباقي ، وأما مالا يصلح لحاجة الميت كالقصاص الثابت له في حياته ، فإنه يجب حقاً للورثة ، فيصح عفوهم عن الجاني قبل موت المجروح . وبما أن القصاص يجب ابتداء للورثة ، قال أبو حنيفة رحمه الله تعالى : إن القصاص غير موروث عمن ثبت له . وأما أن القصاص لا يصلح لحاجة الميت : فلأنه عقوبة وجبت لتدارك الثأر وشفاء الصدر عند انقضاء الحياة ، والميت لا يحتاج إلى هذا ، بل الورثة محتاجون إليه .

العوارض المكتسبة

قلنا : إن العوارض المكتسبة : هي التي يكون للإنسان فيها كسب واختيار في حصولها ، وهي سبعة أنواع : إما أن تكون من نفس الشخص أو من غيره . أما التي من المرء على نفسه فهي الجهل والسكر والهزل والسفه والخطأ . وأما الذي من غيره عليه فهو الإكراه[1] .

١ - **الجهل** : وهو صفة تضاد العلم عند احتماله وتصوره . أما الأشياء التي لا علم لها كالبهائم ، فإنها لا توصف بالجهل لعدم تصور العلم . وهو أنواع أربعة[2] .

١ - جهل باطل لا يصلح عذراً أصلاً في الآخرة كجهل الكافر ؛ لأنه مكابرة وجحود بعد وضوح الدلائل على وحدانيته وربوبيته تعالى وإقامة المعجزات الدالة على إرسال الرسل .

---

(١) الفروق للقرافي ١٥٠/٢ وما بعدها ، التقرير والتحبير ١٩٢/٢ ، مرآة الأصول ٤٥١/٢ ، حاشية نسمات الأسحار ٢٨١

(٢) كشف الأسرار ١٤٥٠/٢ وما بعدها ، التلويح على التوضيح ١٨٠/٢ ، مسلم الثبوت ٣٣٧/٢ ، فواتح الرحموت ٢٨٧/٢ ، مرآة الأصول ٤٥٢/٢ وما بعدها .

٢ ـ وجهل لا يصلح عذراً لكنه دون جهل الكافر كجهل البغاة . والباغي : هو الذي خرج عن طاعة الإمام الحق متمسكاً بتأويل فاسد ، لأنه مخالف للدلائل الواضحة على كون الإمام العادل على الحق ، مثل : الخلفاء الراشدين ، وكجهل من خالف في اجتهاده الكتاب والسنة من علماء الشريعة ، أو عمل بالغريب من السنة ، ومثل الحنفية له باستباحة متروك التسمية عمداً بالقياس على الناسي ، فإنه مخالف لقوله تعالى : ﴿ ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه ﴾ .

٣ ـ وجهل يصلح عذراً وشبهة كالجهل في موضع الاجتهاد الصحيح ، أو في غير موضع الاجتهاد ، لكن في موضع الشبهة ، كمن صلى الظهر على غير وضوء ثم صلى العصر به ، وهو يظن أن الظهر أجزأه ، فالعصر فاسد كالظهر ؛ لأنه جهل على خلاف الإجماع ، وكالمحتجم إذا أفطر على ظن أن الحجامة فطرته ؛ لأن الحجامة عند الأوزاعي تفطر ، فتسقط الكفارة لهذه الشبهة .

٤ ـ وجهل في دار الحرب من مسلم لم يهاجر ، فيكون جهله بالشرائع عذراً ، فلو لم يصل ولم يصم مدة ، ولم تبلغه الدعوة ، لا يجب عليه قضاؤهما ؛ لأن دار الحرب ليست بمحل لشهرة الأحكام .

ويلحق به جهل الشفيع إذا لم يعلم ببيع دار له فيها شفعة ، فإنه يكون عذراً ويثبت له حق الشفعة إذا علم بالبيع . ويلحق به جهل البكر البالغة بإنكاح الولي ، يجعل عذراً حتى يكون لها الخيار بفسخ النكاح بعد العلم به ، ويبطل الخيار بالسكوت من جانبها .

وأيضاً يلحق بالنوع الرابع : جهل الوكيل بالوكالة أو بالعزل عنها ، فإذا تصرف الشخص قبل بلوغ خبر الوكالة إليه لم ينفذ تصرفه على الموكل ، وكذلك لو تصرف قبل العلم بالعزل عن الوكالة ينفذ تصرفه على الموكل ، ففي الحالتين يكون الجهل عذراً .

٢ ـ **السكر** : وهي حالة تعرض للإنسان من امتلاء دماغه من الأبخرة المتصاعدة إليه ، فيتعطل معه عقله المميز بين الأمور الحسنة والقبيحة . والسكر حرام إجماعاً إلا أن الطريق المفضي إليه قد يكون مباحاً كسكر المضطر . وعلى هذا ، فالسكر نوعان[1] :

سكر بطريق مباح : كسكر المضطر ، والمكره ، والسكر بدواء كالبنج والأفيون ، وحكمه : أنه كالإغماء يمنع صحة جميع التصرفات حتى الطلاق والعتاق ؛ لأن ذلك ليس من جنس اللهو ، فصار من أقسام المرض .

وسكر بطريق محرم أو محظور : وهو السكر من كل شراب محرم ، وحكمه : أنه لا ينافي الخطاب بالإجماع لقوله تعالى : ﴿ يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون ﴾ . ويلزم السكران في هذه الحالة بكل الأحكام الشرعية ، وتصح عباراته كلها بالطلاق والعتاق والبيع والشراء والإقرارات والتزوج والإقراض والاستقراض وسائر التصرفات ؛ لأن السكر لا يعدم العقل ، وإنما يفوت قدرة فهم الخطاب بسبب هو معصية ، فيجعل في حكم الموجود زجراً له ، وعقوبة على سكره ، ويبقى التكليف متوجهاً في حق الإثم ووجوب القضاء . ولا ينعدم بالسكر إلا القصد دون العبارة ، فيصح منه الإسلام كإسلام المكره ، ولا تقبل منه الردة لعدم الاعتقاد والقصد .

وإذا ارتكب جريمة من الجرائم فيعاقب عليها ، فإذا قتل يجب القصاص ، وإذا قذف شخصاً أو زنى بامرأة أو سرق ، يقام عليه الحد بعد الصحو .

وقال الإمام أحمد والطحاوي والكرخي من الحنفية : لا يقع طلاق السكران ، وبه أخذ قانون الأحوال الشخصية في سورية ومصر .

---

(١) المراجع السابقة ، كشف الأسرار ١٤٧١ ، التلويح ١٧٥ ، التقرير والتحبير ١٩٣ ، المرآة ٤٥٤

وقال بعض المالكية : إن السكر مطلقاً ، سواء أكان بطريق مباح أم محظور يذهب بالإرادة والقصد ، كالجنون فتبطل معه العبارة ، ولا يترتب عليها التزام ؛ لأن صحة العقود والتصرفات تتوقف على سلامة القصد ، والسكر يزيل القصد . وقد عرف أن هذا مخالف لرأي الجمهور ، فإنهم يفرقون بين نوعي السكر بحسب السبب .

٣ ـ **الهزل** : وهو اللعب وهو أن يراد بالشيء ما لم يوضع له . ويشبه في القانون العقود الصورية ، وحكمه : أنه لا ينافي الأهلية أصلاً ولا اختيار المباشرة والرضا بها ، وإنما ينافي اختيار الحكم والرضا به ، وتنقسم التصرفات بحسب الاختيار والرضا إلى إنشاءات وإخبارات واعتقادات[1] . فالإنشاء هو إحداث حكم شرعي ، والإخبار هو القصد إلى بيان الواقع . والاعتقاد عكس الإخبار : وهو ما لا يقصد به بيان الواقع .

فالهزل في الإخبارات عامة يبطلها ؛ لأن الإقرار يعتمد صحة المخبر به ، والهزل ينافي ذلك . وأما الاعتقادات : فالهزل بالردة كفر ؛ لأنه استخفاف ، فيرتد الشخص بنفس الهزل ، لا بما هزل به ، فإن الشخص لايعتقد بما هزل به ، وإنما كفر بالهزل ؛ لأنه استخفاف بالدين وهو كفر ، قال تعالى واصفاً الهازلين الكفار : ﴿ إنما كنا نخوض ونلعب ، قل أبالله وآياته ورسوله كنتم تستهزئون . لا تعتذروا قد كفرتم بعد إيمانكم ﴾ . وأما الإسلام هازلاً فيصح ؛ لأنه إنشاء لا يحتمل الرد والتراضي ترجيحاً لاعتبار الأصل في الإنسان ، وهوالتصديق والاعتقاد أي ترجيحاً لجانب الإيمان كما في الإكراه .

وإما الإنشاءات كالبيع والإجارة وسائر التصرفات : ففيها خلاف بين

---

(١) كشف الأسرار ١٤٧٧/٢ ، التلويح على التوضيح ١٨٧/٢ ، التقرير والتحبير ١٩٤/٢ ، مرآة الأصول ٤٥٦/٢

الفقهاء : فالشافعية يقررون على عكس رأيهم في الخطأ أن الهازل يؤاخذ بما تدل عليه عبارته من إنشاء التزام وإبرام عقد ، أخذاً بظاهر الكلام دون مراعاة القصد الذي لا يعلمه إلا صاحبه ، حتى لا يضطرب أمر المعاملات والعقود بين الناس .

وقال الجمهور : ليس للهزل حقيقةً أثر في الإيجاب أو القبول لانتفاء أساس الالتزام وهو القصد والإرادة . وهذا الرأي قال به بعض المالكية في جميع العقود حتى الزواج والطلاق والعتاق . وقال الحنفية والحنابلة به في العقود المالية وما في حكمها كالبيع ونحوه . أما الزواج والطلاق والرجعة والعتاق واليمين فإنهم استثنوها من القاعدة العامة وجعلوا الهزل فيها كالجد ، إذ لا ينبغي الهزل فيما فيه حق الله تعالى[1] . وقد قال ﷺ : « ثلاث جدهن جد وهزلهن جد : النكاح والطلاق والرجعة »[2] . وفي رواية : « العتاق » . وفي رواية : « اليمين » بدل « الرجعة » .

ومن صور الهزل **بيع التلجئة** : وهو العقد الذي يباشره الإنسان لضرورة تعتريه ويصير كالمدفوع إليه . فهو ليس له من البيع إلا صورته ، فلا قيمة له ؛ لأن باطنه خلاف ظاهره ، وهو أخص من الهزل ؛ لأنه لا يكون إلا عن اضطرار ، وحكمه : أنه لا أثر له لاشتماله على الهزل ، وهو رأي الجمهور . أما عند الشافعية فيعتبر له أثر وقيمة .

وأكتفي بهذا القدر ، دون مجاراة كتب أصول الحنفية التي تذكر تقسيمات وفروعاً فقهية بقالب أصولي لخصت هنا جوهرها .

٤ ـ السفه : هو في اللغة : الخفة والتحرك . وفي الشريعة عبارة عن خفة تعتري الإنسان فتحمله على العمل بخلاف موجب العقل والشرع مع قيام العقل

---

(١) راجع أعلام الموقعين لابن قيم ١٣٥/٣ وما بعدها .

(٢) رواه أبو داود والترمذي وابن ماجه عن أبي هريرة وهو حديث حسن .

حقيقة ، وزاد فخر الإسلام البزدوي قيداً في التعريف ، فقال في آخره : « من وجه » لأن السفه في اصطلاح الفقهاء غلب على تبذير المال وإتلافه على خلاف مقتضى العقل والشرع . وبدون ذكر هذا القيد يتناول التعريف ارتكاب جميع المحظورات .

وحكمه : أنه لا يوجب خللاً في الأهلية ، ولا يمنع شيئاً من أحكام الشرع ، ولا يوجب وضع الخطاب بحال ، فيظل السفيه أهلاً لمباشرة التصرفات ومطالباً بأداء العبادات . لكن أجمع العلماء على أن الصبي إذا بلغ سفيهاً يمنع منه ماله لقوله تعالى : ﴿ ولا تؤتوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قياماً ﴾ . فإن أصبح راشداً ببلوغ خمس وعشرين سنة ، فيسقط حينئذ منع المال عنه ، لقوله تعالى :﴿ فإن آنستم منهم رشداً فادفعوا إليهم أموالهم ﴾ ، ولا يجوز الحجر عليه عند أبي حنيفة ـ والحجر : « هو منع نفاذ التصرفات القولية » ـ لأنه أقام السبب الظاهر للرشد : « وهو أن يبلغ سن الجدودة » مقام الرشد ، وإنما يحسن حجر السفيه بطريق النظر والتأمل إذا لم يتضمن ضرراً فوقه ، وهو إهدار أهلية الحر وعبارته وإلحاقه بالبهائم . وقال جمهور العلماء ومنهم الصاحبان : يجوز الحجر على السفيه رعاية لمصلحته ومحافظة على ماله ، حتى لا يكون عالة على غيره . ويكون حكمه حينئذ حكم الصبي المميز في التصرفات ، ودليلهم قوله تعالى : ﴿ فإن كان الذي عليه الحق سفيهاً أو ضعيفاً أو لا يستطيع أن يمل هو فيملل وليه بالعدل ﴾ . فهذا نص على إثبات الولاية على السفيه ، وذلك لا يتصور إلا بعد الحجر عليه[1] .

والغفلة ملحقة بالسفه من ناحية الحجر وعدمه . وذو الغفلة : هو من لا يهتدي إلى أسباب الربح والخسارة كما يهتدي غيره ، وإنما يخدع بسهولة بسبب

---

(١) كشف الأسرار ١٤٨٩/٢ ، التلويح على التوضيح للتفتازاني ١٩١/٢ ، التقرير والتحبير ٢٠١/٢ ، مرآة الأصول ٤٥٩/٢

البساطة وسلامة القلب مما يؤدي إلى غبنه في المعاملات . فالسفيه كامل الإدراك ويرجع سوء تصرفه إلى سوء اختياره ، وأما ذو الغفلة : فهو ضعيف الإدراك ، ويرجع سوء تصرفه إلى ضعف عقله وإدراكه للخير والشر .

٥ ـ **السفر** : هو قطع المسافة لغة . وفي الشريعة هو الخروج على قصد المسير إلى موضع بينه وبين ذلك الموضع مسيرة ثلاثة أيام ، فما فوقها بسير الإبل ومشي الأقدام .

وحكمه : أنه لا ينافي شيئاً من الأهلية ، ولا يمنع شيئاً من الأحكام ، لكنه جعل في الشرع من أسباب التخفيف بنفسه مطلقاً من غير نظر إلى مشقة أو عدمها . فيجوز الفطر في رمضان وقصر الصلاة الرباعية . ويثبت هذا الحق لمسافر بمجرد إنشاء السفر بعد الخروج من عمران البلد ، كما هو مبين في السنة ، فإن الرسول ﷺ لما خرج للسفر رخص للمسافرين ، فلا يشترط إتمام السفر بالسير ثلاثة أيام على الأقل ؛ لأن شرعية رخص السفر للترفيه في جميع مدة السفر .

ويثبت حكم السفر إذا اتصل بسبب الوجوب وهو وقت الصلاة أو الصوم ، فيثبت حينئذ حق القصر في أداء الصلاة . أما إذا لم يتصل السفر بسبب الوجوب بل اتصل بحال القضاء فلا يجوز القصر . وبناء عليه : إذا وجد السفر أول اليوم فللمسافر أن يفطر ، فإذا أصبح الشخص المقيم صائماً ، ثم شرع في السفر لا يحل له الفطر ؛ لأن أداء الصوم وجب عليه في هذا اليوم حقاً لله تعالى ، ولما كان إنشاء السفر باختياره فلا يسقط به ما تقرر وجوبه عليه . فإذا أفطر في هذه الحالة لا كفارة عليه عند الحنفية لوجود شبهة إباحة الفطر باقتران السفر .

ويشترط عند الإمام الشافعي ومالك[1] وأحمد أن يكون السفر مباحاً وليس

---

(١) هذه رواية عن مالك ، والمشهور من مذهبه أنه يجوز في سفر المعصية الأكل من الميتة ، ولا يجوز القصر والفطر .

بمعصية ، فإذا سافر امرؤ لمعصية كقطع الطريق وقتال المسلمين والتمرد عليهم ، فلا يجوز القصر ولا الترخص برخص السفر ؛ لأن الرخص لا يجوز أن تتعلق بالمعاصي ، ولأن في جواز الترخص حينئذ إعانة على المعصية ؛ والله سبحانه وتعالى أباح أكل الميتة للمضطر عند عدم البغي والظلم ، فقال : ﴿ فمن اضطر غير باغ [أي : خارج على الإمام] ولا عادٍ [أي : ظالم على المسلمين بقطع الطريق] فلا إثم عليه ﴾ .

وقال الحنفية : إن السفر يبيح الرخص ، سواء أكان مباحاً أم معصية ؛ لأن سبب وجود الترخيص قائم وهو السفر ، أما العصيان فهو أمر منفصل عن السفر ، وقد يوجد في حالة الإقامة ، والنهي لمعنى منفصل عن أمر من كل وجه لا ينافي مشروعية ذلك الأمر كالصلاة في الأرض المغصوبة . والآية السابقة في تحريم مجاوزة حد الضرورة ودفع الحاجة عند الأكل من الميتة .

والشافعية اختلفوا مع الحنفية في قصر الصلاة حال السفر ، هل هو رخصة أو عزيمة ؟ فقال الشافعي رحمه الله تعالى : هو رخصة حتى يكون الإتمام مشروعاً ، إلا أن القصر أفضل بعد ثلاث مراحل (أي مسيرة ثلاثة أيام) .

وقال الحنفية : القصر عزيمة وإسقاط لشطر الصلاة حتى إن ظهر المسافر وفجره سواء . واستدلوا بأدلة منها : قول عائشة رضي الله عنها : « فرضت الصلاة ركعتين ركعتين فأقرت في السفر وزيدت في الحضر » . ورد الشافعي على هذا بأن قول الصحابي ليس بحجة[1] .

٦ ـ الخطأ : هو قول أو فعل يصدر عن الإنسان بغير قصد بسبب ترك التثبت عند مباشرة أمر مقصود سواه . كما إذا رمى شخص صيداً فأصاب إنساناً ،

(١) مسلم الثبوت ١/١١٣ ، كشف الأسرار ٢/١٤٩٦ ، التلويح على التوضيح ٢/١٩٣ ، التقرير والتحبير ٢/٢٠٣ وما بعدها ، مرآة الأصول ٢/٢٦٠ ، القواعد لابن رجب ٢٠٠ ، القوانين الفقهية ٨٥ ، غاية المنتهى ١/١٩٩ ، تفسير القرطبي ٢/٢٣٢

فإنه قصد الرمي ، ولكن لم يقصد به الإنسان ، فوجد قصد غير تام . وحكمه يختلف بحسب حقوق الله وحقوق العباد[1] .

أما في حقوق الله تعالى فيصلح الخطأ عذراً في سقوطها إذا حصل عن اجتهاد ، فإذا أخطأ المجتهد في الفتوى بعد استفراغ وسعه وبذل جهده في تحري الصواب لا يكون آثماً ويستحق أجراً واحداً . وكذلك يصلح شبهة في إقامة العقوبات ، فلا يأثم المخطئ ولا يؤاخذ بحد (كمن زفت إليه غير امرأته) ولا قصاص (كما في القتل الخطأ) ؛ لأن العقوبة جزاء كامل ، فلا يجب على المعذور .

وأما حقوق العباد : فلا يصلح الخطأ فيها عذراً ، فيجب على من أتلف مال إنسان خطأ ضمان العدوان ؛ لأنه ضمان مال لا جزاء فعل ، فلو أتلف جماعة مال إنسان يجب على الكل ضمان واحد ، ولو كان جزاء الفعل لوجب على كل واحد ضمان كامل كما في القصاص وجزاء الصيد . وإذا لم يصلح الخطأ عذراً مسقطاً ، فإنه يصلح سبباً مخففاً كالدية في القتل الخطأ تجب مخففة على العاقلة في ثلاث سنين تخفيفاً على المخطئ ؛ وتجب الكفارة هنا أيضاً بسبب ما اشتمل عليه الفعل من التقصير وهو ترك التثبت والاحتياط .

وطلاق المخطئ : يقع عند الحنفية كما إذا أراد أن يقول : اسقني ، فجرى على لسانه : « أنت طالق » ؛ وذلك لأن القصد أمر باطن لا يوقف عليه وإلا كان حرجاً ، فلا يتعلق الحكم بوجوده حقيقة ، وإنما يتعلق بالسبب الظاهر الدال عليه وهو أهلية القصد بالعقل والبلوغ نفياً للحرج كما في السفر مع المشقة . وقال الإمام الشافعي رحمه الله : لا يصح طلاق المخطئ لعدم وجود القصد الصحيح كطلاق النائم والمغمى عليه .

---

(١) كشف الأسرار ٥٠٠/٢ ، التلويح ١٩٥/٢ ، التقرير والتحبير ٢٠٤/٢ ، مرآة الأصول ٤٦١/٢ ، مسلم الثبوت ١١٤/١

وأيضاً ينعقد بيع المخطئ عند الحنفية كما إذا جرى على لسانه خطأ بلا قصد وصدقه عليه خصمه ، ويكون كبيع المكره لوجود أصل الاختيار ، وهو أن جريان الكلام على لسانه في أصل وضعه اختياري ، وليس بطبيعي ، ولكن يفسد هذا البيع لفوات الرضا .

٧ ـ الإكراه : وهو حمل الغير على أن يفعل مالا يرضاه ولا يختار مباشرته لو خلي ونفسه ، فيكون معدماً للرضا ، لا للاختيار . فما هو معنى كل منهما ؟

الاختيار : هو ترجيح فعل الشيء على تركه ، أو العكس .

الرضا : هو الارتياح إلى فعل الشيء والرغبة به .

وإن جميع أفعال الإنسان لا بد لها من اختيار إلا أنه قد يكون صحيحاً سليماً إذا كان صادراً عن الرغبة في الفعل . وقد يكون فاسداً إذا كان ترجيحاً لأخف الضررين أو أهون الشرين .

أما الرضا : فلا يلزم وجوده في كل فعل من أفعال الإنسان ، فقد يكون الفعل عن رضا وارتياح أو لا يكون .

ويفهم منه أنه يشترط أن يكون المكره قادراً على تنفيذ ما أكره غيره عليه ، وللشافعية عبارة لطيفة في ذلك وهي : « شرط الإكراه قدرة المكره على تحقيق ما هدد به بولاية أو تغلب عاجلاً ظلماً ، وعجز المستكره عن دفعه بهرب أو غيره ، وظن أنه إن امتنع من فعل ما أكره عليه ، حقق المكره ما هدد به »[١] .

---

(١) تحفة الطلاب للشيخ زكريا الأنصاري ٢٧٢

والإكراه عند الحنفية نوعـان : إكراه ملجئ أو كامل ، وإكراه غير ملجئ أو قاصر[1] .

الإكراه الملجئ : هو الذي لا يبقى للشخص معه قدرة ولا اختيـار كالإلقـاء من شـاهق جبل ، ونحو ذلـك من كل مـا يتلف النفس أو العضـو من الأعضـاء . وحكمه : أنه يعدم الرضا ويفسد الاختيار .

الإكراه غير الملجئ : وهـو التهـديـد بمـا لا يتلف النفس أو العضـو كالإكراه بالقيد أو الحبس لمدة ، أو بالضرب الذي لا يخاف به على نفسه التلف .

وحكمه : أنه يعدم الرضا ولا يفسد الاختيار .

والإكراه في الجملة لا ينافي الأهليـة بنوعيهـا ؛ لأنهـا ثـابتـة بـالـذمـة والعقل والبلـوغ ، ولا يـوجب سقـوط الخطـاب بحـال ، سـواء أكان ملجئـاً أم لا ؛ لأن المستكره مبتلى ، والابتلاء يحقق الخطاب ، ولا ينافي الاختيـار أيضـاً ، وإن كان فاسداً في حالـة الإكراه الملجىء ؛ لأن الإكراه حمل للفـاعل على أن يختـار مـا هو أهون عند الحامل وأرفق له .

وقـد ذكر بعض الأصـوليين ثـلاثـة مـذاهب في الإكراه القـاصر أو غير الملجىء[2] .

أحدها ـ أنه لا يمنع التكليف كما ذكرنا وهو مذهب الجمهور .

والثـاني وهو مـذهب المعتزلـة : أنـه يمنـع التكليف في عين المكره عليـه دون نقيضه ، فإذا أتى بنقيض المكره عليه ، فإنه أبلغ في إجابة داعي الشرع .

---

(١) المراجع السـابقـة ، كشف الأسرار ١٥٠٢ ، التلـويـح ١٩٧/٢ ، التقرير والتحبير ٢٠٦/٢ ، المرآة ٤٦١/٢ ، فواتح الرحموت ١٦٦/١ ، حاشية نسمات الأسحـار ٢٩٢ ، أعلام الموقعين ١٨٣/٤ ، شرح الإسنوي ١٧٣/١

(٢) روضة الناظر ١٤٢/١

والثـالث وهو مـذهب الغزالي : أن الآتي بـالفعـل مـع الإكراه كمن أكره على أداء الزكاة مثلاً ، إن أتى به لداعي الشرع فهو صحيح ، أو لداعي الإكراه فلا .

وأمـا الإكراه الكامل أو الملجىء : فـاتفقوا على أنـه يمنـع التكليف أي بفعـل الأمر المكره عليـه وبنقيضـه[1] ، والحنفيـة إذ قـالوا : لا يمنـع سقـوط الخطـاب : أرادوا أن المستكره . يفعل بعـد الإكراه بمقتضى خطـاب آخر ، فلو أكره الشخص على شرب الخمر ، فإنه يفترض عليه الإقـدام على مـا أكره عليـه ، حتى لو صبر ولم يشرب حتى قتل يعاقب عليه لثبوت الإباحة في حقه في هذه الحـالـة بـالاستثنـاء المـذكـور في قـولـه تعـالى : ﴿ إلا مـا اضطررتم إليـه ﴾ . ومن أكره على مبـاح يفترض عليه فعله فكذا ههنـا ، وفي الإكراه على إجراء كلمـة الكفر رخصـة ، وفي الإكراه على الإفطار في شهر رمضان إباحة ، وفي قتل مسلم بغير حق حرمة .

أثر الإكراه في الأقوال والأفعال :

الإكراه عند الشافعي : إذا كان بغير حق يعتبر عذراً شرعياً أحيـانـاً ، فيحل للفـاعل الإقـدام على الفعل دون ترتب حكم عليـه ، سواء أكره على قول أو عمل ، لقولـه ﷺ : « رفع عن أمتي الخطـأ والنسيـان ومـا استكرهوا عليـه »[2] ، ولأن الإكراه يبطـل الاختيـار . وبنـاء عليـه يبطـل إقرار المستكره وسـائر أقـوالـه ، ولا يضمن ما أتلفه بالإكراه ، وإنما الضمان على المكرِه أي الحامل على الإكراه .

وأحياناً لا يعتبر الإكراه عذراً شرعياً ، وذلك إذا لم يبح الشارع الإقدام عليه بـالإكراه كما إذا أكره على القتل ، أو الزنى ، فيجب القصـاص والحـد على القـاتـل والزاني المستكرهين ، وهذا في الزنى رأي المالكية والحنابلة وبعض الشافعية[3] .

---

(١) حاشية البناني على شرح جمع الجوامع ٥٦/١ ، الإبهـاج للسبكي ١٠١/١ ، شرح الإسنوي ١٧٢/١ الإحكام للآمدي ٨٠/١

(٢) رواه الطبراني عن ثوبان .

(٣) غاية الوصول شرح لب الأصول ٩

والإكراه بالقتل والحبس الطويل والضرب الشديد وإتلاف المال سواء عند الشافعي ؛ لأن في الحبس ونحوه ضرراً كالقتل .

ولخص بعض الشافعية الكلام في أثر الإكراه على المستكره فقال : لا أثر لقول المستكره بغير حق إلا في الصلاة فتبطل به في الأصح ، ولا أثر أيضاً لفعله إلا في الرضاع والحدث والتحول عن القبلة وترك القيام في الفريضة مع القدرة ، وكذا القتل ونحوه في الأصح . أما الطلاق فلا يقع ، لقوله ﷺ : « لا طلاق في إغلاق » رواه الحاكم وصححه على شرط مسلم ، وفسر الشافعي الإغلاق بالإكراه[1]

وعند الحنفية يختلف أثر الإكراه على حسب التفصيل الآتي[2] :

آ ـ **الإكراه في الأقوال** : الأقوال إما أن تحتمل الفسخ أو لا تحتمل الفسخ . أما ما يحتمل الفسخ ويتوقف على الرضا كالبيع والإجارة والرهن ونحو ذلك من العقود والتصرفات ، فأثر الإكراه فيها هو الفساد[3] مع وجود الانعقاد ، ولا يترتب عليه البطلان ، سواء أكان الإكراه ملجئاً أم لا ؛ لأن هذه العقود صدرت من أهلها في محلها ، وأما الفساد : فلأن الرضا شرط من شروط الصحة والنفاذ ، فإذا أجاز المكره التصرف بعد زوال الإكراه ، صح العقد لزوال المعنى المفسد .

وكذلك الإقرارات لا تصح بسبب الإكراه ، وإنما تفسد ، سواء أكانت بما يحتمل الفسخ أم بما لا يحتمله ؛ لأن الإقرار خبر يتردد بين الصدق والكذب ، وإنما

---

(١) مغني المحتاج ٧/٢ ، ٢٨٩/٣ ، تحفة الطلاب ٢٧٢

(٢) التقرير والتحبير ٢٠٧/٢ وما بعدها ، المراجع السابقة في الإكراه .

(٣) والراجح ما يراه زفر أن الإكراه يجعل العقد غير نافذ يتوقف على إجازة المستكره بعد زوال الإكراه (انظر الفقه الإسلامي في أسلوبه الجديد للمؤلف ١٦٠/١)

يوجب الحقوق باعتبار رجحان جانب الصدق على جانب الكذب ، فإذا تحقق الإكراه وعدم الرضا ، دل على الكذب أي عدم وجود المخبر به ، فلا تثبت الحقوق به ، سواء أكان الإكراه ملجئاً وهو التخويف بالقتل أم غير ملجىء وهو التهديد بالحبس أو الضرب كما بينا .

أما ما لا يحتمل الفسخ ولا يتوقف على الرضا كالطلاق والعتاق والنكاح والرجعة واليمين والنذر والظهار والإيلاء وإعتناق الإسلام ، فإن هذه التصرفات لا تحتمل الفسخ وتتوقف على القصد والاختيار دون الرضا ، بدليل أنها لا تبطل بالهزل . فحكمها أن الإكراه لا يؤثر فيها ولا يبطلها ، سواء أكان الإكراه ملجئاً أم غير ملجىء ، لوجود اختيار الحكم كما في الهزل .

وقال جمهور الأئمة : إن الإكراه يبطل مثل هذه العقود لعدم وجود الرضا والرغبة فيها ، وليس هنالك اختيار صحيح فيها . وليس الإكراه كالهزل ، فإن الهازل ينطق بالصيغة وهو راغب في التكلم بها ، ومختار اختياراً صحيحاً ، وإنما يريد الاستهزاء فيجب أن يعاقب عليه تغليظاً وتشديداً عليه ، وذلك بجعل عبارته صحيحة . أما المستكره : فعلى العكس ليس له رغبة ولا اختيار صحيح في النطق بالصيغة ، وإنما يقصد دفع الأذى عن نفسه ، فيناسب هذا التخفيف ،وذلك بإلغاء عبارته .

ب ـ الإكراه في الأفعال : الأفعال : منها ما لا يحتمل كون الفاعل آلة للحامل . ومنها ما يحتمل .

فالنوع الأول كالأكل والشرب والزنى : لا يؤثر فيه الإكراه ويقتصر أثر الفعل على الفاعل ؛ لأن الأكل بفم غيره لا يتصور ، وكذا الوطء لا يتصور أن يكون آلة لغيره ، كما إذا أكره صائم صائماً على الإفطار ، فإنه يبطل صوم الفاعل لا المكره . إلا أن للإكراه أثراً هنا وهو في إسقاط الحد عن المستكره على الزنى مثلاً في رأي الحنفية إذا كان الإكراه تاماً ، وهو المعتمد لدى الشافعية .

وأما الثاني : وهو ما يصلح أن يكون الفاعل فيه آلة لغيره كإتلاف النفس[1] والمال ، وهذا قسمان .

آ ـ إما أن يلزم من جعله آلة تبدل محل الجناية : فحكمه أنه يقتصر على الفاعل ؛ لأن في تبديل المحل مخالفة المكره ، وفيها بطلان الإكراه ، مثل : إكراه محرم محرماً آخر على قتل صيد[2] ، فحكم قتله يقتصر على الفاعل[3] ؛ لأن المكره إنما أكرهه على الجناية على إحرام نفسه ، فلو جعل الفاعل آلة للمكره[4] ، لزم الجناية على إحرام المكره لا إحرام الفاعل ، فلم يكن آتياً بما أكرهه عليه ، فلا يتحقق الإكراه . لهذا فإن الفاعل يضمن جزاء ما قتل من الصيد . وأشركوا معه المكره في الضمان ؛ لأنه جانٍ على إحرام نفسه بإكراه الغير عليه .

ب ـ وإما أن لا يلزم على اعتباره آلة تبدل محل الجناية كإتلاف النفس والمال : فإن كان الإكراه غير ملجىء اقتصر الحكم على الفاعل ؛ لأن اختياره صحيح ، فيضمن قيمة ما أتلفه من الأموال ، ويقام القصاص عليه في القتل العمد .

وإن كان الإكراه ملجئاً فموجب الجناية من ضمان المال والقصاص والدية والكفارة يجب على المكره ابتداء ،وفي القتل العمد : القصاص على المكره فقط عند أبي حنيفة ومحمد ؛ لأن الإنسان مجبول على حب الحياة ، فلما أكره الفاعل

---

(١) المستكره يصلح أن يكون آلة للمكره في القتل بأن يأخذ يده مع السكين ، فيقتل به غيره ، ولا يتبدل في هذه الحال محل الجناية ، وإنما يظل محلها نفس المقتول . (كشف الأسرار ١٥١١) .

(٢) ومثله إكراه الحلال غير المحرم على قتل صيد الحرم .

(٣) يعني أنه يقتصر على المستكره في حق الإثم والجزاء معاً .

(٤) على المستكره كفارة استحساناً ؛ لأن قتل الصيد منه جناية على إحرامه ، وهو بالجناية على إحرام نفسه لا يصلح أن يكون آلة لغيره ، إذ لا يمكن للمكره أن يجني على إحرام الغير بنفسه فكذلك بالإكراه .

على قتل غيره التمس لنفسه مخلصاً عن الهلاك ، فيفسد اختياره بالإكراه فيصير كالآلة التي لا اختيار لها كالسيف في يد المكره ، فينسب الفعل إليه لا إلى الآلة .

وقال أبو يوسف : لا قصاص على أحد ، بل الواجب الدية على المكره في ماله في ثلاث سنين ؛ لأن القصاص إنما هو بمباشرة جناية تامة . وقد عدمت في كل من المكره والفاعل لبقاء الإثم في حق الآخرة بالنسبة لكل منهما .

وقال زفر وجمهور الأئمة : إن القصاص في هذه الحالة يجب على الفاعل ؛ لأنه المباشر للقتل العمد العدوان ، وقد باشر ذلك لإحياء نفسه عمداً ، فيلزمه القود ؛ لأن إثم القتل لم يسقط عنه بالإكراه ، فلا يسقط عنه حكم القتل من باب أولى[1] .

أثر الإكراه في الحرمات :

إن ما سبق كان لبيان حكم الأفعال المكره عليها من ناحية تعلقها ونسبتها إلى الفاعل أو الحامل . وهنا لبيان حكم الإقدام على الأفعال التي لا يجوز الإقدام عليها عند الاختيار من حيث الحرمة والإباحة والترخيص .

والحرمات أنواع[2] :

١ ـ حرمة لا تحتمل السقوط بالإكراه ، ولا تدخلها الرخصة كالقتل والجرح والزنى بالمرأة .

فمثل هذه الأمور لا تحل بالإكراه ، وإنما يعتبر الإكراه شبهة تدرأ بها الحدود ، إذا كان الإكراه ملجئاً ؛ لأن الحد للزجر ، ولا حاجة للزجر عند الإكراه . وأما في حالة الإكراه غير الملجىء ، فلا تحد المرأة لشبهة الرخصة في

---

(١) حاشية البناني على شرح المحلي على جمع الجوامع ٥٧/١

(٢) التقرير والتحبير ٢١١/٢ ، مرآة الأصول ٤٦٤/٢ ، شرح المنار ٣٧٢ وحاشية نسمات الأسحار ٢٩٤

حقها ، ويحد الرجل المستكره على الزنى حينئذ لعدم قيام شبهة الرخصة في حقه .

والفرق بين الرجل والمرأة : هو أن الإكراه الملجىء لا يكون رخصة في حق الرجل ، حتى يكون غير الملجىء شبهة رخص بالنسبة إليه ، وإنما لم يحد حالة الإكراه الملجىء فلعدم توافر معنى الحد وهو الزجر كما بينا .

وسبب التفرقة أن زنى الرجل يعتبر بمنزلة قتل النفس ، لما يترتب عليه من ترك الولد المخلوق بدون نسب ؛ إذ أنه قطع النسب عنه بالزنى . وأما زنى المرأة فلا يعتبر بمنزلة قتل النفس ، إذ لا يترتب عليه إهدار أو قطع النسب عن المولود ؛ لأن الولد ينسب عادة وشرعاً لأبيه ، لا لأمه .

٢ ـ حرمة تحتمل السقوط أصلاً[١] كحرمة الميتة والخمر والخنزير . فإن الإكراه الملجىء فقط يبيحها ؛ لأن حرمتها لم تثبت بالنص إلا عند الاختيار ، والاستثناء من الحرمة حل ، وهو قوله تعالى : ﴿ وقد فصل لكم ما حرم عليكم إلا ما اضطررتم إليه ﴾ ، حتى إن المضطر أو المستكره (بالقياس عليه لما فيه من خوف فوات النفس أو العضو) إذا امتنع عن الأكل من الميتة ونحوها حتى قتل ، كان آثماً إن كان عالماً بسقوط الحرمة .

٣ ـ حرمة لا تسقط لكن تحتمل الرخصة ، وهي : إما من حقوق الله التي لا تحتمل السقوط أبداً كإجراء كلمة الكفر ، فإن الإيمان لا يحتمل السقوط أبداً ، وإما في حقوقه تعالى التي تحتمل السقوط بالأعذار كالعبادات . وهذه بنوعيها يبيحها الإكراه الملجىء فقط ، وإن صبر الشخص على ما أكره عليه وقتل ، صار شهيداً .

٤ ـ حرمة تحتمل السقوط في الجملة لكنها لم تسقط بعذر الإكراه ، وهي حقوق العباد كإتلاف مال المسلم ، وتناول المضطر مال الغير ، فإن ذلك حرام .

---

(١) أي ترتفع الحرمة بالكلية ، وتصير حلال الاستعمال بالإكراه .

وحرمته تحتمل السقوط بإذن صاحبه بالتصرف ، وإذا أكره عليه الشخص إكراهاً ملجئاً فيرخص له إتلافه مع بقاء حرمته كما في القسمين السابقين ، إلا أنه يجب الضمان لوجود العصمة ، أي أنه يجب على من أكره غيره ضمان المتلف ؛ لأن المال معصوم حقاً لصاحبه فلا يسقط بحال . ونظراً لأن الحرمة قائمة بقوله تعالى : ﴿ ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل ﴾ لو صبر كما في القسم الثالث على ما أكره عليه حتى قتل صار شهيداً .

وهنا تنتهي عوارض الأهلية التي هي - كما بان للقارىء - إما أن تزيل الأهلية كالجنون ، أو تنقصها كالسكر ، أو تغير بعض الأحكام مراعاة للمصلحة كالسفه والغفلة والإكراه .

الباب الثاني

طرق استنباط الأحكام من النصوص الشرعية

وفيه فصلان :

الفصل الأول ـ الدلالات أو كيفية الاستنباط .

الفصل الثاني ـ حروف المعاني .



الفصل الأول

الدلالات

أو كيفية استنباط الأحكام من النصوص

تمهيد :

يتناول هذا الفصل كيفية استنباط الأحكام الشرعية من نصوص القرآن ، والسنة النبوية وما يؤول إليهما ، أو بعبارة أخرى : الكلام في هذا الفصل يشمل طرق دلالة النص على المعاني والأحكام .

وهو على حد تعبير الغزالي[1] عمدة علم الأصول ؛ لأن مهمة المجتهدين اقتباس الأحكام من أصولها ، وعمل المجتهد يتطلب فقه النص وفهمه ، إذ لا يمكن له استنباط الحكم من النص إلا إذا أدرك المعنى ، وعرف مرمى اللفظ ومدلوله ، وتبين كيفية دلالته على الحكم ، ونوع هذه الدلالة ودرجتها .

وفهم النص يتوقف على معرفة أساليب البيان في اللغة العربية ، وطرق الدلالة فيها على المعاني ، وما تدل عليه ألفاظها مفردة ومركبة .

ولاحظ الفقهاء أن اللفظ قد يستعمل في معناه الأصلي الذي وضعه له علماء اللغة ، وقد يستعمل في غير معناه الموضوع له ، وقد تتفاوت درجة وضوحه ، فليست الألفاظ في درجة واحدة من الوضوح والخفاء ، وقد يعرف الحكم من

---

(١) المستصفى ١/٤٤ ، ط التجارية .

صريح عبارة النص أو بواسطة إشارة النص التي تومئ إلى المعنى ، أو من طريق دلالة الاقتضاء بتقدير لفظ لا بد من تقديره ، وقد يكون المسكوت عنه أو ما يسمى مفهوم الموافقة أولى بالحكم المصرح به في النص .

ثم إن اللفظ من جهة أخرى قد يكون خاصاً مقصوراً على أمر ما ، أو أمور معينة ، وقد يكون عاماً له امتداد وشمول ينسحب على جميع الأفراد التي تنطوي تحته .

لهذا وضع علماء الأصول قواعد وضوابط هي في الحقيقة مستمدة من طبيعة اللغة العربية واستعمالاتها في المعاني حسبما قرر أئمة اللغة ووفقاً لتتبع واستقراء الأساليب العربية ، فهي ليست قواعد شرعية أو دينية خاصة ، وإنما هي عربية شكلاً وموضوعاً ، نصاً وروحاً . لذا فإنها تستعمل في فهم أي نص شرعي أو قانوني ؛ لأن كلاً من الوحي الإلهي والقانون الوضعي المصوغ بلغة معينة يجب أن يفهم بحسب قواعد تلك اللغة ، ولا يلزم المكلفون بمقتضى الوحي أو القانون إلا إذا توافرت القدرة على فهم النص ، وهذا ما يرشد إليه العقل ، وتقتضيه طبيعة التكليف لتحقيق المطلوب . وهو الذي حدا بالأصوليين قسمة هذا الموضوع قسمين[١] :

الأول ـ دلالة النص على المعنى ، وتتوقف فيه معرفة الحكم الشرعي على إفادة المعنى . وهذا يشمل بحث الخاص والعام والمشترك والحقيقة والمجاز وغيرها من حيث إنها تفيد المعنى .

الثاني ـ دلالة النص على الحكم الشرعي مباشرة ، وذلك يشمل لفظ الأمر من حيث إنه يفيد الوجوب ، ولفظ النهي من حيث إنه يوجب الحرمة ، والوجوب والحرمة حكم شرعي .

---

(١) التوضيح : ٢٩/١ ، ط صبيح

ولعلماء الأصول طريقتان في بحث موضوعات هذا الفصل : طريقة الحنفية ، وطريقة المتكلمين وهم جمهور الأصوليين ومنهم مذاهب المالكية والشافعية والحنابلة ، والكلام في هذا الفصل في مبحثين :

المبحث الأول ـ طريقة الحنفية .

المبحث الثاني ـ طريقة الجمهور أو طريقة المتكلمين .

ويعتبر المبحث الأول هو عمود الكلام ، ويشار فيه بعد بحث كل تقسيم لدى الحنفية إلى طريقة الجمهور .

المبحث الأول ـ طريقة الحنفية .

رأى علماء الأصول من الحنفية[1] أن البيان في النصوص أي إظهار المعاني والأحكام والشرائع خمسة أنواع :

١ً ـ **بيان تقرير** : هو تأكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز واحتمال الخصوص ، مثل قوله تعالى : ﴿ فسجد الملائكة كلهم أجمعون ﴾ فإن اسم الجمع وهو الملائكة كان عاماً أي شاملاً لجميع الملائكة ، فقرر العموم بذكر الكل ، حتى صار لا يحتمل الخصوص . ومثل قوله تعالى : ﴿ ولا طائر يطير بجناحيه ﴾ قرر الحقيقة التي تحتمل المجاز بذكر الطيران بالجناحين ؛ لأن الطائر يحتمل الاستعمال في غير حقيقته ، فيقال للبريد : طائر لإسراعه في مشيه ، ويقال أيضاً : فلان يطير بهمته ، فكان قوله : ﴿ يطير بجناحيه ﴾ تقريراً لموجب الحقيقة وقطعاً لاحتمال المجاز .

٢ً ـ **بيان التفسير** : هو بيان ما فيه خفاء من المشترك والمجمل ونحوهما ، مثل قوله تعالى : ﴿ وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة ﴾ فإنه مجمل لا يمكن العمل

---

(١) كشف الأسرار على أصول البزدوي : ٨٢٤/٣ ـ ٨٢٧ ، ٨٣٧ ـ ٨٤٠ ، ٨٦٧ وما بعدها .

بظاهره ويتوقف فهم المراد منه على العمل الثابت في السنة النبوية الذي بان فيه كيفية الصلاة والزكاة . ومثل قوله تعالى : ﴿ والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما ﴾ فإنه مجمل في مقدار ما يقطع من اليد في حد السرقة ، لأن اليد تشمل جميع العضو إلى الإبط أو إلى المرفق أو الزند ، فجاءت السنة موضحة المراد وهو القطع من الرسغ .

ويلاحظ أن القواعد التي وضعها الأصوليون لاستنباط الحكم من النصوص ترتبط بهذا النوع وهو بيان التفسير .

٣ - **بيان التغيير** : هو البيان الذي فيه تغيير لموجب الكلام الأول من المعنى الظاهر إلى غيره ، بواسطة الشرط أو الاستثناء المتصلين بالكلام السابق . مثال الشرط أن يقول قائل : العقد صحيح إن صدر من ذي أهلية ، ومثال الاستثناء قوله تعالى : ﴿ وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة ، فنصف ما فرضتم إلا أن يعفون أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح ﴾ فإنه تعالى أوجب على الأزواج نصف المهر المفروض بالطلاق قبل الدخول لجميع المطلقات ، ثم استثنى حالة العفو ، فيسقط الكل .

٤ - **بيان التبديل** : هو النسخ وهو رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخر أو متراخ عنه . والفرق بين التبديل والتغيير : أن التبديل أو النسخ هو رفع للشيء بعد وجوده بفترة زمنية فاصلة بين المنسوخ والناسخ . أما التغيير فليس فيه رفع لحكم الأول وإنما يكون بياناً متصلاً به ، والفقهاء أجمعوا على أن الشرط والاستثناء إنما يكون متصلاً لا منفصلاً عن الكلام السابق .

٥ - **بيان الضرورة** : هو البيان الذي يقع بسبب الضرورة ، وهو الدلالة غير اللفظية ، وتسمى دلالة السكوت ، وتلحق بالدلالة اللفظية في إفادة الأحكام . كأن يستدل بسكوت الشارع على أمر حدث أمامه على مشروعيته ، فإن سكوت

المشرع يدل على أن ما سكت عنه يكون مشروعاً ؛ لأن الشارع لا يسكت عما يراه باطلاً .

وهذا النوع ينقسم إلى أربعة أوجه :

الأول ـ ما هو في حكم المنطوق : أي أن يدل النطق على حكم المسكوت عنه ، ويلزم عن المنطوق معرفة حكم المسكوت عنه ، فكان بمنزلة المنطوق ، مثل قوله تعالى : ﴿ فإن لم يكن له ولد ، وورثه أبواه ، فلأمه الثلث ﴾ دل السياق على انحصار الإرث في الأبوين ، ودل منطوق الآية على تخصيص الأم بالثلث ، فيكون نصيب الأب هو الباقي وهو الثلثان ، فالمسكوت عنه وهو نصيب الأب لازم للمنطوق ، ويصير نصيب الأب كالمنصوص عليه عند ذكر نصيب الأم ، كأنه قيل : فلأمه الثلث ولأبيه ما بقي .

الثاني ـ دلالة حال الساكت الذي وظيفته البيان : كسكوت النبي ﷺ عند أمر يشاهده من قول أو فعل ، فيدل على الإذن فيه ، إذا لم ينكره . ومن هنا كان تقريره ﷺ قسماً من السنة كقوله وفعله .

ومثله سكوت البنت البكر عند استئذان وليها أو نائبه في تزويجها لشخص معين ، فإنه يدل على الرضا لدلالة الحال .

الثالث ـ دلالة حال الساكت لدفع التغرير : كسكوت الأب على بيع شيء له يقوم به الصبي المحجور عن التصرف ، فإنه يدل على الرضا أو الإذن بالبيع ، منعاً من تغرير الناس ، ودفعاً للضرر عنهم ، ودفع الضرر واجب ، لقوله ﷺ : « لا ضرر ولا ضرار »[1] .

---

(١) رواه مالك في الموطأ مرسلاً عن عمرو بن يحيى عن أبيه ، ورواه ابن ماجه والدارقطني وغيرهما مسنداً عن أبي سعيد الخدري .

ومثله : سكوت الشفيع عن طلب الشفعة بعد تمكنه منه ، يدل على تنازله عن الشفعة ، لدفع الضرر عن المشتري .

الرابع ـ دلالة السكوت على تعيين معدود تعارف الناس على حذفه منعاً من إطالة الكلام . مثل قول القائل : لفلان علي مئة ودينار ، أو مئة ودرهم ، فالسكوت عن مميز المئة يدل عرفاً على أنه في الأول دينار ، وفي الثاني درهم . وقال علماؤنا أيضاً : إن العطف جعل بياناً للأول ، وجعل من جنس المعطوف .

تقسيمات اللفظ بحسب دلالته على المعنى :

قسم الحنفية[1] أيضاً اللفظ بالنسبة إلى المعنى أربعة تقسيمات ، ترتبط كما أشرت بما سموه (بيان التفسير) وهي :

التقسيم الأول ـ باعتبار وضع اللفظ للمعنى . وهو أربعة أنواع : الخاص ، والعام ، والمشترك ، والمؤول .

التقسيم الثاني ـ باعتبار استعمال اللفظ في المعنى ، وهو أيضاً أربعة أنواع : الحقيقة ، والمجاز ، والصريح ، والكناية .

التقسيم الثالث ـ باعتبار دلالة اللفظ على المعنى بحسب ظهور المعنى وخفائه ومراتب هذا الظهور والخفاء ، وهو ثمانية أنواع ، أربعة هي مراتب الظهور وهي : الظاهر ، والنص ، والمفسر ، والمحكم . وأربعة أخرى مراتب الخفاء وهي : الخفي ، والمشكل ، والمجمل ، والمتشابه .

التقسيم الرابع ـ باعتبار كيفية دلالة اللفظ على معناه وطريق فهم المعنى المراد من اللفظ ، وهو أربعة أنواع أيضاً : الدال بالعبارة ، والدال بالإشارة ، والدال بالدلالة ، والدال بالاقتضاء .

---

(١) التوضيح ٢٩/١ وما بعدها . كشف الأسرار ٢٨/١ ، مرآة الأصول ١١٦/١ وما بعدها .

وأتكلم عن هذه التقسيمات الأربع ببيـان تعريف كل قسم منهـا ، وحكمـه أي الأثر الثابت به ، وأمثلته ، وأنواعه ، وتعيين الراجح منها عند تعارضه مع غيره .

والسبب كما أشرت في ظهور هذه التقسيمات للألفاظ : أن اللفـظ قـد وضعـه الواضع أولاً لمعنى أراده ، ثم يستعمـل ذلـك اللفـظ في المعنى الـذي وضـع لـه أو في غيره ، ثم تكون له دلالـة على المعنى الموضوع لـه أو المستعمل فيـه تتفـاوت ظهوراً وخفاء ، ثم تأتي كيفية هذه الدلالـة أو فهم ذلـك المعنى من اللفـظ ؛ لأن الألفـاظ قوالب المعاني .

التقسيم الأول

باعتبار وضع اللفظ للمعنى

الخاص ، العام ، المشترك ، المؤول

ينقسم اللفظ باعتبار وضعه للمعنى ، إلى خاص وعام ومشترك ومؤول ؛ لأن اللفظ إن وضع لمعنى واحد منفرد يسمى خاصاً ، وإن وضع لمعنى متعدد مستغرق جميع أفراده يسمى : عاماً ، وإن وضع لمتعدد يسمى مشتركاً ، وإن ترجح بعض معاني المشترك بغالب الرأي يسمى : مؤولاً .

١ ـ الخاص

تعريفه ، حكمه ، أمثلته ، أنواعه .

تعريف الخاص : هو اللفظ الموضوع للدلالة على معنى واحد على سبيل الانفراد . وهو إما أن يكون موضوعاً لشخص معين كأسماء الأعلام مثل خالد ، ومحمد ، أو يكون موضوعاً للنوع مثل رجل وفرس . أو يكون موضوعاً لكثير محصور كأسماء الأعداد كاثنين وثلاثة وعشرة وعشرين وثلاثين ومئة وألف وقوم ورهط ، أو موضوعاً للجنس كإنسان ، أو لواحد بالمعاني كالعلم والجهل[1] .

وقد اعتبر اللفظ الموضوع للنوع أو الجنس من قبيل الخاص بالنظر إلى الحقيقة المجردة التي وضع لها اللفظ ، فهي واحدة لا تعدد فيها ، ولا يضير هذه الحقيقة وجود أفراد أو أنواع داخلة تحت مفهومها .

---

(١) كشف الأسرار ٣٠/١ وما بعدها ، التوضيح ٣٣/١ ، أصول السرخسي ٢٤/١ أو ما بعدها .

فإن دل اللفظ على التعدد لا من طريق مادته أو حقيقته ، وإنما من ناحية الواقع ونفس الأمر ،مثل لفظ السموات ، فيكون من قبيل العام .

حكم الخاص : يدل الخاص باتفاق الحنفية والمذاهب الأخرى على معناه الذي وضع له على سبيل القطع واليقين ، ما لم يدل دليل على صرفه عن معناه وإرادة معنىً آخر[1] . فالمراد بالقطع هنا أنه لا يحتمل غير معناه احتمالاً ناشئاً عن دليل ، وليس المراد به أنه لا يحتمل غير معناه أصلاً[2] .

مثل لفظ ثلاثة أيام في قوله تعالى : ﴿ فصيام ثلاثة أيام ﴾ ومثل لفظ عشرة في قوله تعالى : ﴿ فكفارته إطعام عشرة مساكين ﴾ يدل كل من العددين على معناه قطعاً ، ولا يحتمل زيادة ولا نقصاً ؛ لأن كلاً منهما لفظ خاص لا يمكن حمله على ما هو أقل أو أكثر ، فدلالته على ذلك قطعية .

ومثل قوله تعالى : ﴿ وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة ﴾ كل منهما أمر ، والأمر من الخاص ، فيدل قطعاً على وجوب الصلاة والزكاة

ومثل قوله سبحانه وتعالى : ﴿ ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق ﴾ دل على تحريم القتل دلالة قطعية ؛ لأن صيغة النهي من الخاص أيضاً .

فإن دل دليل على صرف اللفظ الخاص عن معناه الحقيقي ، فلا تكون دلالته قطعية ، مثل قولهم : « قتل القاضي المجرم » فإنه يحتمل أن القاضي حكم بالقتل ، وهو احتمال مستند إلى دليل ، هو أن مهمة القاضي الحكم دون التنفيذ .

---

(١) التوضيح ٣٥/١ ، أصول البزدوي ٧٩/١ وما بعدها ، أصول السرخسي ١٢٨/١

(٢) يقال للقطع بهذا المعنى : إنه قطع بالمعنى الأعم : وهو ألا يكون له احتمال ناشىء عن دليل ، ويسمى علم الطمأنينة كالعلم المستفاد من اللفظ الظاهر والنص العام والحديث المشهور . وهناك قطع بالمعنى الخاص وهو علم اليقين : وهو ألا يحتمل غير معناه أصلاً ، كالعلم المستفاد من اللفظ المفسر والمحكم والحديث المتواتر (التلويح على التوضيح ٣٥/١ ، ١٢٩) .

وقد رتب الحنفية على حكم الخاص أو موجبه ، وهو القطع معرفة حكم بعض المسائل الفقهية ، منها :

أ ـ تفسير القرء : القرء باتفاق العلماء لفظ مشترك ، وضع للحيض ، ووضع للطهر ، والمراد منه معنى معين ، وقد نصت الآية الكريمة على أن عدة المطلقة المدخول بها ثلاثة قروء في قوله تعالى : ﴿ والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء ﴾ فقال الحنفية والحنابلة : القرء معناه الحيض ؛ لأن لفظ ﴿ ثلاثة ﴾ خاص ، فيدل قطعاً على وجوب ثلاثة قروء كاملة من غير زيادة ولا نقصان . ولو كان المراد به (الطهر) كما قال الشافعية والمالكية ، لبطل موجب الخاص ، وهو لفظ ﴿ ثلاثة ﴾ ؛ لأن الطهر الذي وقع الطلاق فيه إن لم يحتسب من العدة ، يجب على المعتدة ثلاثة أطهار وبعض طهر رابع ، وإن احتسب كما يقول الشافعية والمالكية يجب على المعتدة طهران وبعض طهر ثالث ، وبعض الطهر ليس بطهر ؛ لأنه لو كان بعض الطهر طهراً ، لا يكون بين الطهر الأول والثالث فرق ، فيكفي في الثالث بعض الطهر ، وحينئذ ينبغي إذا مضى من الثالث شيء ، أن يحل للمرأة التزوج ، وهذا خلاف الإجماع .

فيلزم من تفسير القرء بالطهر ـ علماً بأن الطلاق المشروع هو ما يكون في حال الطهر ـ إبطال موجب الخاص بالزيادة أو النقصان ، وهو لا يجوز .

ب ـ ما يجب به المهر : قال الحنفية : يجب المهر بنفس العقد الصحيح ، استناداً إلى لفظ الباء في قوله تعالى : ﴿ وأحل لكم ما وراء ذلكم أن تبتغوا بأموالكم ﴾ فإن الباء خاص ، ومعناه في اللغة الإلصاق ، فيدل قطعاً على أن الابتغاء (أي الطلب) الذي هو العقد الصحيح لا ينفك عن المال ولا يخلو عنه ؛ لأن موجب الخاص قطعي لا يصح مخالفته .

ويتفرع عن ذلك أن المفوَّضة (وهي المرأة التي أذنت لوليها أن يزوجها من غير

تسمية مهر) إذا مات عنها زوجها قبل الدخول وقبل الاتفاق على مقدار المهر، يجب لها عند الحنفية مهر المثل، لخلو العقد عن المال، فلا يصح خلوه عنه.

وقال المالكية: لا يجب لها شيء من المهر؛ لأن المهر لا يجب بنفس العقد، وإنما يجب بالدخول أو بالتسمية (الاتفاق).

ج ـ اشتراط الطمأنينة في الصلاة: لم يشترط الحنفية عدا أبا يوسف الطمأنينة في الصلاة، اكتفاء بما دل عليه قوله تعالى: ﴿ يا أيها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا ﴾ فهو خاص قطعي الدلالة، فيكتفى بأقل ما يسمى ركوعاً في اللغة: وهو أدنى انحناء أو ميل عن الاستواء، وبأقل ما يسمى سجوداً: وهو وَضْع الجبهة على الأرض، فإذا أريد تقييد هذا اللفظ الخاص ذي الدلالة القطعية، فيجب أن يكون بدليل مكافىء في القوة لهذا الخاص. والحديث الذي دل على اشتراط الطمأنينة حديث آحاد لا يفيد إلا الظن، فلا يقوى على تقييد القرآن القطعي الثبوت.

وقال أبو يوسف والشافعي: الطمأنينة فرض في الصلاة؛ لأن الخاص وإن كان قطعي الدلالة فهو يحتمل البيان، ودل الحديث الصحيح وهو حديث المسيء صلاته على اشتراط الطمأنينة، لقول النبي ﷺ لأعرابي صلى في المسجد النبوي دون الاطمئنان: «ارجع فصل، فإنك لم تصل»[1] ففيه بيان صريح لكل من الركوع والسجود والاعتدال بأنه لا بد من الطمأنينة فيها، مع وجودهما.

أنواع الخاص بحسب الصيغة: قد يرد الخاص بصيغة الإطلاق أو التقييد أو الأمر أو النهي، فيكون له أنواع أهمها أربعة هي: المطلق، والمقيد، والأمر، والنهي. وقد يأتي محصوراً بعدد معين، أكتفي ببيان الأنواع الأربعة.

---

(١) متفق عليه بين أحمد والبخاري ومسلم عن أبي هريرة (نيل الأوطار ٢/٢٦٤).

أ ـ **المطلق :**

معنى المطلق : المطلق : هو اللفظ الخاص الذي يدل على فرد شائع أو أفراد على سبيل الشيوع ، ولم يتقيد بصفة من الصفات[1] ، مثل رجل ، ورجال . وكتاب وكتب ، وطائر وطيور ، وطالب وطلاب . فإنها ألفاظ تدل على فرد شائع في جنسه أو أفراد غير معينة ، دون ملاحظة العموم أو الاستغراق ، وإنما المقصود هو الماهية أو الحقيقة بحسب حضورها في الذهن بقطع النظر عن تقييدها بصفة من الصفات ، فيكون المطلق مساوياً للنكرة ما لم يدخلها عمومٌ .

حكم المطلق : المطلق يجري على إطلاقه ، ما لم يرد دليل يدل على التقييد[2] ، وذلك إذا ورد مطلقاً في موضع دون أن يقيد في موضع آخر مثل قوله تعالى في كفارة اليمين : ﴿ أو تحرير رقبة ﴾ فإن الرقبة بإطلاقها تدل على إجزاء المؤمنة والكافرة . ومثل قوله سبحانه في تعداد المحرَّمات من النساء : ﴿ وأمهات نسائكم ﴾ فإنه يدل على تحريم أم الزوجة بمجرد العقد على ابنتها ، سواء دخل بها الزوج أو لم يدخل . ومثل قوله عز وجل : ﴿ أن تبتغوا بأموالكم ﴾ فإنه يرشد إلى جواز التزوج على أي مهر دون تقييد بمقدار معين ، وهو كل ما يطلق عليه اسم المال قليلاً كان أو كثيراً .

ومثل قوله ﷺ : « لا نكاح إلا بولي »[3] فإنه يدل على اشتراط وجود أي

---

(١) مسلم الثبوت ٢٨٨/١ ، ط الكردي ، إرشاد الفحول ١٤٤ . وعبارة صاحب مسلم الثبوت في تعريف المطلق : هي « أنه اللفظ الدال على أمر شائع ، أو ما دل على فردٍ ما منتشر » . وعبارة البزدوي : « هو اللفظ المتعرض للذات دون الصفات ، لا بالنفي ولا بالإثبات » . وقال الآمدي في الإحكام ١١١/٢ : « المطلق عبارة عن النكرة في سياق الإثبات » . وانظر أصول الاستنباط للحيدري ١٢٢

(٢) التوضيح مع التلويح ٦٣/١ ، إرشاد الفحول ١٤٤

(٣) رواه أحمد وأصحاب السنن الأربعة والحاكم عن أبي موسى الأشعري ، ورواه أيضاً ابن ماجه عن ابن عباس .

واحد من الأوليـاء . ويلاحـظ أن المطلق ورد هنـا في سيـاق الخبر ، وأمـا تحرير الرقبة فورد في سياق الأمر .

فإن دل الدليل على تقييد المطلق عمل بالقيد ، كما في قوله تعالى : ﴿ من بعد وصية يوصى بها أو دين ﴾ فإن الوصية وردت مطلقة عن التقييـد بمقـدار معين ، ولكن قام الدليل على تقييدها بـالثلث ، وهو قولـه ﷺ لسعـد بن أبي وقـاص : « الثلث ، والثلث كثير ، إنك إن تذر ورثتك أغنياء ، خير من أن تذرهم عالـة ، يتكففون الناس »[1]

والخلاصة : إن المطلق على إطلاقه حتى يثبت ما يقيده .

٢ ـ المقيد :

معنى المقيـد : المقيـد : لفـظ خـاص يـدل على فرد شـائـع مقيـد بصفـة من الصفات[2] . أو هو اللفـظ الـدال على مـدلول معين ، مثل رجل مؤمن ، ورجـال مؤمنون ، وامرأة عفيفة ، ونساء عفائف . فالخـاص قيـد هنـا بمـا يقلل شيوعـه ، والواقع أن المقيد هو مطلق لحقه قيد ، أخرجه عن الإطلاق إلى التقييد .

حكم المقيد : المقيد يعمل به على تقييده ، ما لم يدل دليل على إلغاء القيـد ، فيلغى حينئذ القيد اللاحق به[3] . مثاله في كفارة الظهار : ﴿ فمن لم يجد فصيـام شهرين متتـابعين من قبـل أن يتماسـا ﴾ ورد الصيـام مقيـداً بتتـابـع الشهرين ، وبكونه قبل العودة إلى التماس والاستمتاع بالزوجـة التي ظـاهر منهـا ، فيعمل بـه على تقييـده بهـذين القيـدين ، فلا يجزىء في كفـارة الظهـار تفريق الصيـام ، كما

(١) متفق عليه بين البخاري ومسلم عن سعد (سبل السلام ١٠٤/٣)

(٢) مسلم الثبوت ٢٨٩/١ ، إرشاد الفحول ١٤٤

(٣) التوضيح ٦٣/١ ، إرشاد الفحول ١٤٤

لا يجزىء كونه بعد الاستمتاع بالزوجة ، وإن كان متتابعاً . ومثاله تحريم الدم المسفوح في آية ﴿ إلا أن يكون ميتةً أو دماً مسفوحاً ﴾ **قيد** الدم المحرم بكونه مسفوحاً ، أما الدم الجامد كالكبد والطحال فليس بمحرم .

وأما مثال إلغاء القيد فهو في قوله تعالى في بيان المحرَّمات : ﴿ وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن ﴾ فإنه يعمل بالقيد الثاني وهو اشتراط الدخول بالزوجة ، فلا تحرم بنت الزوجة إلا إذا دخل الزوج بأمها ، ولا يعمل بالقيد الأول وهو كونهن في الحجور أي في رعاية الأزواج وتربيتهم ، وإنما ذكر في الآية بناء على العرف الغالب من أحوال الناس ، وهو كون الربيبة غالباً مع أمها في بيت الزوج ، ومقتضاه حرمة الربيبة ولو كانت في غير بيت الزوج ، لإلغاء هذا القيد ، بدليل أن الله تعالى اكتفى في مقام التحليل بنفي القيد الثاني فقط ، فقال : ﴿ فإن لم تكونوا دخلتم بهن ، فلا جناح عليكم ﴾ ولم يتعرض لنفي القيد الأول وهو وجود الربيبة في حجر الزوج .

والخلاصة : إنه يعمل بالمقيد على تقييده ، حتى يثبت إلغاء القيد ، فلا يصح العدول إلى الإطلاق إلا بقيام دليل يدل على ترك التقييد .

حمل المطلق على المقيد :

معناه بيان المقيد للمطلق أو تقييد المطلق بالمقيد ، فإذا طلب الشارع صيام ثلاثة أيام لمعسر في كفارة اليمين مطلقاً دون تقييد بالتتابع . ثم ورد نص آخر يقيد هذه الكفارة بالتتابع ، ففي حمل المطلق على المقيد نوجب التتابع .

واتفق العلماء على جواز حمل المطلق على المقيد ، لكنهم اختلفوا في الحالات التي يصح فيها ذلك .

فإذا ورد مطلق ومقيد في نصين ، فإما أن يكون الإطلاق والتقييد في سبب الحكم أو في نفس الحكم[1] :

الحالة الأولى ـ أن يكون الإطلاق والتقييد في سبب الحكم :

وهي مختلف فيها ، فقال الحنفية : لا يحمل المطلق على المقيد ، وإنما يعمل بكل من النصين على حدة .

وقال الجمهور غير الحنفية : يحمل المطلق على المقيد هنا .

مثاله : حديث ابن عمر ، قال : « فرض رسول الله ﷺ زكاة الفطر من رمضان صاعاً من تمر ، أو صاعاً من شعير على العبد والحر ، والذكر والأنثى ، والصغير والكبير من المسلمين »[2] وفي رواية أخرى لم يذكر فيها « من المسلمين » .

إن الحكم في النصين واحد وهو وجوب زكاة الفطر ،ولكن وجد الإطلاق والتقييد في سبب الحكم ، وهو الشخص الذي يمونه المزكي ، إذ ورد في أحدهما مقيداً بأنه من المسلمين ، وورد في ثانيهما مطلقاً عن هذا القيد .

فقال الحنفية : لا يحمل المطلق على المقيد هنا ، وإنما يعمل بكل منهما ، فيجب على المسلم أداء زكاة الفطر على كل من يمونه المتصدق ، مسلماً كان أو غير مسلم ، عملاً بالمقيد في النص الأول ، وبالمطلق في النص الثاني ، ويمكن أن يكون المطلق سبباً والمقيد سبباً .

وقال الجمهور : يحمل المطلق على المقيد أي يحمل المطلق في النص الثاني على المقيد في النص الأول ، فلا تجب صدقة الفطر إلا على من يمونه الشخص من

---

(١) مرآة الأصول ٣٤٤/١ ـ ٣٤٦ ، ١١٩/٢ التقرير والتحبير ٢٩٦/١ ، التوضيح مع التلويح ٦٣/١ ، إرشاد الفحول ١٤٥ ، الإحكام للآمدي ١١١/٢ ، شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول للقرافي ٢٦٦ وما بعدها ، ط دار الفكر بالقاهرة .

(٢) رواه الجماعة (أحمد وأصحاب الكتب الستة) عن ابن عمر (نيل الأوطار ١٧٩/٤) .

المسلمين . وبه أخذ الشوكاني حيث قال عند كلمة « من المسلمين » : فيه دليل على اشتراط الإسلام في وجوب الفطرة ، فلا تجب على الكافر[1] .

استدل الحنفية على رأيهم : بأن حمل المطلق على المقيد يكون عند وجود التنافي بينهما ، وإذا كان الإطلاق والتقييد في سبب الحكم فلا يتحقق التنافي ، لإمكان العمل بكل منهما على حدة ، إذ يجوز أن يكون لشيء واحد أسباب كثيرة ، كثبوت الملك ، فإنه يمكن حصوله في كل من البيع والهبة والوصية والميراث وإحياء الموات .

واستدل الجمهور : بأن الحادثة إذا كانت واحدة ، كان الإطلاق والتقييد في شيء واحد ، وإن لم يكونا في حكمين ، والشيء الواحد لا يجوز أن يكون مطلقاً ومقيداً في آن واحد للتنافي بينهما ، فلا بد أن يجعل أحدهما أصلاً ويبنى الآخر عليه ، وباعتبار أن المطلق ساكت عن القيد ، والمقيد ناطق بالقيد ، فكان أولى بأن يجعل المقيد أصلاً ليكون للقيد فائدة ، ويبنى المطلق عليه .

ولا يخفى أن رأي الجمهور أرجح ؛ لأن الخطاب للمسلمين ، سواء نص عليهم أم لا . ومن أمثلة هذه الحالة أيضاً : إطلاق كلمة الغنم في حديث ، وتقييدها في آخر بالسوم ، أما الحديث الأول فهو : « وفي صدقة الغنم في سائمتها إذا كانت أربعين ففيها شاة »[2] وأما الحديث الثاني فهو : « وفي الغنم من أربعين شاة شاةٌ »[3] فقد اتحد سبب وجوب زكاة الغنم الذي هو العدد الخاص من الغنم ، فقال الحنفية والشافعية : يحمل المطلق على المقيد ، فتجب الزكاة في الغنم السائمة دون المعلوفة .

---

(١) نيل الأوطار ١٨١/٤

(٢) رواه أحمد والنسائي وأبو داود ، والبخاري عن أنس (نيل الأوطار ١٢٥/٤) . والسائمة : هي التي تكتفي بالرعي في أكثر العام .

(٣) رواه أبو داود عن الزهري عن سالم عن أبيه (نيل الأوطار ١٣٠/٤) .

الحالة الثانية ـ أن يكون الإطلاق والتقييد في نفس الحكم :

لهذه الحالة صور أربع ، إذ إنه إما أن يتحد الحكم أو يختلف ،وفي كلتا الحالتين إما أن يتحد السبب أو يختلف .

الصورة الأولى ـ أن يتحد المطلق والمقيد في الحكم والسبب :

وحكمها أن يحمل المطلق على المقيد باتفاق العلماء ؛ لأن التقييد زيادة لا يفيدها الإطلاق ، ولا يصح أن يختلف المطلق والمقيد مع اتحاد السبب والحكم ؛ لأن السبب الواحد لا يوجب المتنافيين في وقت واحد ، ومن عمل بالمقيد عمل بالمطلق ، أما من عمل بالمطلق فلم يف بالعمل بدلالة المقيد ، فكان الجمع هو الواجب والأولى .

مثال ذلك : قوله تعالى في موضع بالنسبة للتيم : ﴿ فامسحوا بوجوهكم وأيديكم ﴾ وفي موضع آخر : ﴿ فلم تجدوا ماءً فتيمموا صعيداً طيباً فامسحوا بوجوهكم وأيديكم منه ﴾ . فالسبب واحد في الآيتين وهو إرادة الصلاة ، والحكم واحد أيضاً وهو وجوب المسح ، فيحمل المطلق على المقيد ، ويكون الواجب في التيمم مسح الوجه واليدين بالتراب الطاهر لا النجس .

ومثال آخر : قوله تعالى ﴿ حرمت عليكم الميتة والدم ﴾ وقوله سبحانه : ﴿ قل لا أجد فيما أوحي إلي محرماً على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دماً مسفوحاً ﴾ فالسبب في الآيتين متحد ، وهو وجود الضرر في الدم ، والحكم متحد أيضاً وهو حرمة تناول الدم ، فيحمل المطلق على المقيد ، ويكون الدم المحرم هو المسفوح ، وأما الدم الباقي في العروق واللحم فهو مباح معفو عنه .

مثال ثالث : قوله تعالى في كفارة اليمين : ﴿ فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام ﴾ يوجب صوم ثلاثة أيام من غير تقييد بالتتابع ، مع قراءة ابن مسعود الشاذة : « فصيام ثلاثة أيام متتابعات » فإنها توجب التتابع ، فالسبب هنا متحد ، وهو

الحنث في اليمين ، والحكم متحد أيضاً وهو الصيام ، فيحمل المطلق على المقيد هنا عند الحنفية . لكن هذا منتقد من جهة أخرى ؛ لأن تقييد مطلق القرآن عندهم لا يكون إلا بخبر متواتر أو مشهور ، والقراءة الشاذة هي بمثابة خبر آحاد ، فكيف يقيد بها مطلق الكتاب القطعي ؟ . لهذا فإن جمهور الفقهاء لا يحملون المطلق على المقيد في هذا المثال ؛ لأن غير المتواتر لا يجوز الاحتجاج به على أنه من القرآن الكريم ، بل ولا على أنه سنة ؛ إذ لم يروه الصحابي سنة .

الصورة الثانية ـ أن يختلف الحكم والسبب :

مثل قوله تعالى : ﴿ والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما ﴾ وقوله عز وجل في آية الوضوء ﴿ فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق ﴾ : لفظ ﴿ أيديهما ﴾ في الآية الأولى مطلق ، وفي الآية الثانية ﴿ أيديكم ﴾ مقيد ، والسبب في الآيتين مختلف ، وهو في الأولى : السرقة ، وفي الثانية : إرادة الصلاة ووجود الحدث ، والحكم مختلف أيضاً ، فهو في الآية الأولى : قطع يد السارق ، وفي الثانية : غسل الأيدي ، ونظراً لهذا الاختلاف في السبب والحكم لا يحمل المطلق على المقيد باتفاق أكثر العلماء ، لعدم المنافاة في الجمع بينهما ، لكن حددت السنة موضع قطع يد السارق وهو من الرسغ ، فإنه عليه الصلاة والسلام « أمر بقطع يد السارق من الرسغ » .

وقيل : يتيمم إلى المرفقين حملاً للمطلق على المقيد ، وقيل : إلى الكوعين ؛ لأنه عضو أطلق النص فيه ، فيختص بالكوعين ، قياساً على القطع في السرقة .

ومثله أيضاً : وجوب صيام شهرين متتابعين في كفارة القتل الخطأ ، في قوله تعالى : ﴿ فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين ﴾ ووجوب صيام ثلاثة أيام من غير اشتراط التتابع في قوله تعالى : ﴿ فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام ﴾ الحكم مختلف ، ففي الآية الأولى : صيام شهرين ، وفي الثانية : صيام ثلاثة أيام ،

والسبب مختلف ، ففي الآية الأولى : القتل الخطأ ، وفي الثانية : الحنث في اليمين ، فلا يحمل المطلق في الثانية على المقيد في الأولى في رأي الجمهور غير الحنفية ، وأما الحنفية فأوجبوا التتابع في صوم كفارة اليمين بقراءة ابن مسعود الشاذة .

الصورة الثالثة ـ أن يختلف الحكم ويتحد السبب :

مثل : قوله تعالى في الوضوء : ﴿ فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق ﴾ وقوله سبحانه في التيمم : ﴿ فامسحوا بوجوهكم وأيديكم منه ﴾ : الأيدي في الوضوء مقيدة بالمرافق ، ومطلقة في التيمم ، والحكم مختلف في الآيتين ، فهو غسل في الوضوء ، ومسح في التيمم ، أما السبب فهو متحد وهو الحدث وإرادة الصلاة .

واتفق أكثر العلماء على أنه لا يحمل المطلق على المقيد هنا ، ويعمل بكل منهما على حدة ، إلا إذا دل الدليل على الحمل ، إذ لا تنافي في الجمع بينهما ، وحينئذ لجأ المجتهدون إلى السنة ، فقال الحنفية والشافعية : الواجب هو مسح الأيدي إلى المرافق ، لقول النبي ﷺ في حديث ابن عمر مرفوعاً : « التيمم ضربتان : ضربة للوجه ، وضربة لليدين إلى المرفقين »[(١)] .

وقال المالكية والحنابلة : « الواجب هو مسح الكفين فقط ، لأن النبي ﷺ أمر عمار بن ياسر بالتيمم للوجه والكفين »[(٢)] .

---

(١) رواه الدارقطني والحاكم والبيهقي ، وفي إسناده علي بن ظبيان ضعيف (نيل الأوطار ١/٢٦٣) .

(٢) رواه الترمذي وصححه عن عمار ، ورواه الدارقطني عن عمار : « ... ثم تمسح بها وجهك وكفيك إلى الرسغين » (المصدر السابق ٢٦٣ ـ ٢٦٤) .

الصورة الرابعة ـ أن يتحد الحكم ويختلف السبب :

مثل كفارة الظهار وكفارة القتل الخطأ ، قال تعالى عن الأولى : ﴿ فتحرير رقبة من قبل أن يتماسا ﴾ وقال عن الثانية : ﴿ فتحرير رقبة مؤمنة ﴾ ولفظ ﴿ رقبة ﴾ مطلق في الآية الأولى ، ومقيد بالإيمان في الآية الثانية ، والحكم متحد في الآيتين ، ولكن السبب مختلف ، فهو في الظهار إرادة العودة إلى الاستمتاع بالزوجة ، وفي القتل : القتل الخطأ .

وهذه الصورة مختلف فيها ، فقال الحنفية وأكثر المالكية : لا يحمل المطلق على المقيد ، ويعمل بالمطلق في محله ، وبالمقيد في موضعه ، فيجب في كفارة القتل الخطأ عتق رقبة مؤمنة ، وفي كفارة الظهار عتق رقبة ، سواء أكانت مؤمنة أم كافرة .

ودليلهم : أنه لا داعي لحمل المطلق على المقيد في هذه الحالة ، إذ لا تعارض بينهما ؛ لأن اختلاف السبب يمنع وجود التعارض ، وقد يكون المناسب لكفارة القتل التغليظ على القاتل وزيادة الزاجر أو الجابر ، فيغلظ عليه بإلزامه عتق رقبة مؤمنة ، أي باشتراط الإيمان في الرقبة ، والمناسب لكفارة الظهار هو التخفيف والتيسير للحفاظ على الزوجية ، ولخفة مفسدته ، وذلك بعتق أي رقبة ، لا سيا وقاعدة الشرع اختلاف الآثار مع اختلاف المؤثرات ، واختلاف العقوبات إذا اختلفت الجنايات ، والجوابر إذا اختلفت المجبورات .

وقال الشافعية والحنابلة وبعض المالكية : يحمل المطلق على المقيد في هذه الصورة ، فيجب عتق رقبة مؤمنة في كل من كفارة القتل الخطأ وكفارة الظهار .

واستدلوا بأن اتحاد الحكم في النصين يقضي بحمل المطلق على المقيد ، حتى لا يكون هناك تخالف بين النصوص الواردة في شيء واحد ؛ لأن القرآن كله كالكلمة الواحدة في وجوب بناء بعضه على بعض ، فكلام الله تعالى متحد في ذاته لاتعدد

فيه ، فإذا نص على اشتراط ا الإيمان في كفارة القتل الخطأ ، كان ذلك تنصيصاً على اشتراطه في كفارة الظهار . ولأن الآتي بالقيد أي الإيمان في الرقبة عامل بالدليلين قطعاً ، فيكون أرجح ، فيجب المصير إليه .

وفي هذا الكلام نظر ، إذ إن كلام الله تعالى ، وإن كان واحداً لا تعدد فيه ، فذلك باعتبار عدم التناقض ، لا باعتبار الأحكام ، بل هو مختلف قطعاً ، فبعضه خبر ، وبعضه حِكَم ، وبعضه نهي وبعضه أمر ، إلى غير ذلك من الأنواع .

ويجاب عن الدليل الثاني بأن المطلق ليس داخلاً في المقيد ، وسبب الكفارتين مختلف ، فالقتل يقتضي زيادة الزجر ، لخطورته ، والظهار يقتضي التخفيف لخفة فساده بالنسبة للقتل .

والظاهر لي رجحان الرأي الأول لقوة دليله .

والخلاصة : إن حمل المطلق على المقيد متفق عليه في حالة اتحاد الحكم والسبب ، ولا يحمل المطلق على المقيد إذا اختلف الحكم والسبب ، أو اختلف الحكم واتحد السبب . واختلف الأصوليون فيما إذا كان الإطلاق والتقييد في السبب دون الحكم ، أو كان في نفس الحكم واختلف السبب واتحد الحكم.

الفرق بين المطلق والعام والنكرة والمعرفة والعدد[1] :

المطلق كما بينا : هو اللفظ الدال على الحقيقة ، مثل : الرجل خير من المرأة ، المراد به : حقيقة الرجل والمرأة ، فإن لكل شيء حقيقة يتميز بها ، كالحيوان الناطق هي حقيقة الإنسان ، وتلك الحقيقة مغايرة لما عداها ، ككون الإنسان واحداً أو متعدداً ، فكلمة (الرجل) مطلق ، لكون المراد به الماهية أو

---

(١) المدخل إلى مذهب أحمد ١٠٧ ، شرح الإسنوي ٦٨/٢ ، ٧١ وما بعدها ، العناوين في المسائل الأصولية للحيدري ٩٨/١

الحقيقة ، وإن كان معناه عاماً . ومثله كلمة (رجل) مجرداً عن التنوين ونحوه .

والمعرفة : هي ما يدل على واحد معين ، سواء أكان واحداً بالشخص أم بالنوع أم بالجنس ، وذلك بأحد أدوات المعارف السبعة ، كالعلم والضمير واسم الإشارة ، والمعرف بلام العهد ، والمضاف إلى المعرفة مثل زيد ، ودار الوزير .

والنكرة : هي ما يدل على واحد غير معين ، مثل : رجلٌ بالتنوين ، فإنه يدل على فرد من ذكور بني آدم البالغين ، بلا تعيين ، والنكرة ليست عامة ، وإنما هي تدل على بعض الخاص .

والعدد : هو ما يدل على وحدات معدودة محصورة ، لا تتناول ما عداها ، مثل خمسة ، وعشرة .

والعام : هو ما يدل على أفراد غير معدودة ، بل مستوعبة لكل جزء من جزئيات تلك الحقيقة ، أي لكل فرد من أفرادها ، كالمشركين ، فإنه يستوعب جميع من أشرك بالله تعالى .

٣ ـ الأمر :

معناه . مقتضاه ، الأمر بعد الحظر ، دلالة الأمر على التكرار ، دلالته على الفور . علماً بأن هذا هو النوع الثالث من أنواع الخاص .

معنى الأمر : الأمر هو اللفظ الدال على طلب الفعل على جهة الاستعلاء[١] . وهذا رأي الحنفية والحنابلة ، فهو يكون من الأعلى إلى الأدنى ، بأن يقول القائل لمن دونه استعلاء : افعل . وهو حقيقة في القول الطالب للفعل[٢] . فإذا صدر من

---

(١) مختصر المنتهى لابن الحاجب مع شرح العضد ٧٧/٢

(٢) التوضيح ١٤٩/١ ، كشف الأسرار ١٠١/١ ، حاشية البناني على جمع الجوامع ٢١٣/١ ، الإحكام للآمدي ٦/٢ ، شرح الإسنوي : ٢/٢ وما بعدها ، ١٧ ، إرشاد الفحول ٨٠ ، شرح تنقيح الفصول ١٢٦ ، ١٣٦ ، المدخل إلى مذهب أحمد ١٠١

الأدنى إلى الأعلى على سبيل التضرع والشفاعة لا يسمى أمراً ، وإنما يقال له دعاء والتماس . وقال ابن السبكي الشافعي في جمع الجوامع : لا يعتبر في مسمى الأمر علو ولا استعلاء . وكذلك قال المالكية : لا يشترط في الأمر علو الآمر ، خلافاً للمعتزلة .

وبعبارة أخرى : هو ما دل على طلب الفعل وتحصيله في المستقبل ، سواء أكان بصيغة الأمر مثل قوله تعالى : ﴿ يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله حق تقاته ﴾ وقوله : ﴿ أوفوا بالعقود ﴾ وقوله : ﴿ أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة ﴾ .

أم كان بصيغة المضارع المقترن بلام الأمر ، كقوله سبحانه : ﴿ لينفق ذو سعة من سعته ﴾ . وقوله : ﴿ فمن شهد منكم الشهر فليصمه ﴾ وقوله : ﴿ وليوفوا نذورهم ، وليطوفوا بالبيت العتيق ﴾ .

أم كان بالجملة الخبرية التي يقصد منها الطلب ، كما في قوله عز وجل : ﴿ والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين ﴾ . فليس المقصود منه مجرد الإخبار عن إرضاع الوالدات أولادهن ، وإنما المقصود الأمر بالإرضاع وطلبه من الوالدات . ومثل قوله سبحانه : ﴿ ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً ﴾ يقصد به أمر المؤمنين بألا يمكنوا الكافرين من التسلط عليهم .

موجب الأمر أو مقتضاه (دلالته على الوجوب) :

يرى جمهور العلماء[1] أن الأمر يدل على وجوب المأمور به ، ولا يصرف عن الوجوب إلى غيره إلا بقرينة من القرائن تدل على ذلك . فإن لم توجد قرينة كان الأمر مفيداً إيجاب المأمور به . فمن أحوال غير الإيجاب أنه قد يأتي الأمر

---

(١) جمع الجوامع ٢١٧/١ ، كشف الأسرار ١٠٨/١ ، شرح تنقيح الفصول ١٢٧ ، الآمدي ٩/٢ ، شرح الإسنوي ١٧/٢ ، المدخل إلى مذهب أحمد ١٠١

للندب ،كما في قوله تعالى : ﴿ فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيراً ﴾ فمكاتبة المماليك ليست واجبة ، وإنما هي مندوبة بقرينة أن المالك حر التصرف في ملكه .

وقد يكون الأمر للإباحة ، كقوله تعالى : ﴿ كلوا واشربوا ﴾ . و﴿ كلوا من الطيبات ﴾ بقرينة أن الأكل والشرب بحسب استدعاء الطبيعة البشرية .

وقد يكون الأمر للإرشاد ، كالأمر القرآني بالاستشهاد على البيع ، وبكتابة الدين في قوله تعالى : ﴿ واستشهدوا شهيدين من رجالكم ﴾ وقوله في آية الدين : ﴿ يا أيها الذين آمنوا إذاتداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه ﴾ . والقرينة التي صرفت هذا الأمر إلى الإرشاد تتمة الآية نفسها وهي قوله تعالى : ﴿ فإن أمن بعضكم بعضاً فليؤد الذي اؤتمن أمانته ﴾ فإنه يدل على أن للدائن أن يثق بمدينه من غير كتابة الدين عليه .

وقد يراد بالأمر التأديب ، كقوله ﷺ لعمر بن أبي سلمة : « يا غلام ، سمّ الله ، وكل بيمينك ، وكل مما يليك »[1] .

وقد يكون الأمر للإنذار مثل قوله : ﴿ قل تمتعوا فإن مصيركم إلى النار ﴾ وقد يأتي للدعاء ، كقوله تعالى : ﴿ ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق ﴾ .

والخلاصة : إن الإمام ابن السبكي ذكر في جمع الجوامع ستة وعشرين معنى للأمر ، وتابعه في تعدادها ابن بدران الحنبلي ، واكتفى صدر الشريعة ابن مسعود الحنفي بذكر ستة عشر معنىً ، وهي ما يأتي[2] :

الوجوب ، والندب ، والإباحة ، والتهديد ، والإرشاد ، والتأديب ، والإنذار ، والامتنان ، والإكرام ، والامتهان ، والتكوين ، والتعجيز ، والإهانة ،

---

(١) متفق عليه بين البخاري ومسلم (رياض الصالحين ٢٩٥)

(٢) حاشية البناني على شرح المحلي لجمع الجوامع ٢١٥/١ ـ ٢١٧ ، المدخل إلى مذهب أحمد ١٠٢

والتسوية ، والدعاء ، والتمني ، والاحتقار ، والخبر ، والاعتبار ، والتعجب ، والتكذيب ، والمشورة ، وإرادة الامتثال ، والإذن ، والإنعام ، والتفويض .

ثم قال ابن السبكي : والجمهور على أن الأمر حقيقة في الوجوب فقط ، لغة أو شرعاً أو عقلاً بحسب المذاهب .

وهذا القول هو الحق ، وهو الراجح ؛ لأن وضع الأمر في اللغة إنما هو لطلب الفعل على جهة الحتم والإلزام ، فإن الإيجاب لغة : الإثبات والإلزام ، والأمر الصادر من الله تعالى ليس إلا بقصد إثباته وإلزام المخاطبين به واستحقاق العقاب على تركه[1] . ويوضح ذلك إيراد أدلة الجمهور على أن الأمر للوجوب ، وهي من ناحيتين :

آ ـ **ناحية اللغة :** وهو أن الأمر موضوع في اللغة العربية للطلب الجازم والإلزام على سبيل الحقيقة ، فإن استعمل في غيره فهو على سبيل المجاز . لذا قال الحنفية : الأمر إذا كان حقيقة في الوجوب فقط ، ففي الإباحة والندب يكون مجازاً بالضرورة ، لتباين الأحكام . وقال سعد الدين التفتازاني : الأمر حقيقة لغوية في الإيجاب بمعنى الإلزام وطلب الفعل وإرادته جزماً ، وحقيقة شرعية في الإيجاب بمعنى الطلب والحكم باستحقاق تاركه الذم والعقاب ، لا بمعنى إرادة وجود الفعل .

ب ـ **ناحية الشرع :** الأمر حقيقة شرعية في الوجوب الذي يترتب على مخالفته استحقاق الإثم والعقاب ، بدليل أن الشرع ذم تارك الواجب وسماه عاصياً ، ورتب عليه العقاب . وقال عليه الصلاة والسلام : « لولا أن أشق على

---

(١) مسلم الثبوت ٣٠٧/١ وما بعدها ، تيسير التحرير ٤٩/٢ وما بعدها ، التلويح على التوضيح ١٥٠/١ ـ ١٥٥ ، إرشاد الفحول ٨٣ ـ ٨٦ ، شرح الإسنوي ٢٣/٢ وما بعدها .

أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة »[1] ولفظة « لولا » تفيد انتفاء الأمر لوجود المشقة ، والندب في السواك ثابت ، فدل على أن الأمر لا يصدق على الندب ، بل ما فيه مشقة ، وذلك إنما يتحقق في الوجوب .

ويرشد إليه قوله تعالى لإبليس ﴿ ما منعك ألا تسجد إذ أمرتك ﴾ ذمه على ترك المأمور به ، والذم يقتضي الوجوب ؛ لأن الذم لا يكون إلا في ترك واجب أو فعل محرم .

وكذلك قوله تعالى : ﴿ وإذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ﴾ ذمهم على ترك الركوع إذا أمروا به ، وهو دليل الوجوب .

ورتب الله سبحانه وتعالى العقاب صراحة على ترك الأمر بقوله : ﴿ فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم ﴾ يفهم منه خوف إصابة الفتنة أو العذاب بمخالفة الأمر ، وهذا أدل نص على أن الأمر يقتضي الوجوب .

ونفى الحق تعالى احتمال الخيار بالأمر في قوله : ﴿ وما كان لمؤمنٍ ولا مؤمنةٍ إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخِيَرة من أمرهم ﴾ . والقضاء : الحكم .

الأمر بعد الحظر أو التحريم :

كثيراً مايرد الأمر بعد حظر أو تحريم سابق ، كما في قوله تعالى : ﴿ وإذا حللتم فاصطادوا ﴾ بعد قوله سبحانه ﴿ وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرماً ﴾ وقوله ﴿ غير محلي الصيد وأنتم حرم ﴾ . وقوله عز وجل : ﴿ فإذا قضيت

---

(١) رواه مالك وأحمد والبخاري ومسلم والترمذي وابن ماجه عن أبي هريرة ، ورواه أيضاً أحمد وأبو داود والنسائي وابن ماجه عن زيد بن خالد .

الصلاة فانتشروا في الأرض وابتغوا من فضل الله ﴾ . بعد قوله سبحانه : ﴿ إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة ، فاسعوا إلى ذكر الله ، وذروا البيع ﴾ . وقوله سبحانه : ﴿ فإذا تطهرن فأتوهن ﴾ . ﴿ فالآن باشروهن ﴾ .

وقوله ﷺ : « كنت نهيتكم عن لحوم الأضاحي فوق ثلاث ، ليتسع ذوو الطول على من لا طول له ، فكلوا ما بدا لكم وأطعموا وادخروا » وحديث « كنت نهيتكم عن زيارة القبور ، ألا فزوروها ... »[1] .

فهل يراد بهذا الأمر الإباحة أو الوجوب ؟ . اختلف الأصوليون فيه على آراء ثلاثة[2] هي :

الرأي الأول ـ للشافعي والحنابلة وبعض المالكية : إن الأمر بعد الحظر للإباحة ، بدليل معظم أو غالب الأوامر التي وردت بعد الحظر ، فإنها للإباحة في عرف الشرع وباتفاق العلماء .

الرأي الثاني ـ لعامة الحنفية والأصح عند الشافعية والمالكية : إن الأمر بعد الحظر للوجوب ، عملاً بما هو الأصل في مقتضى الأمر بأنه للوجوب ، فيحمل على ما كان يحمل عليه ابتداء ، ولقوله تعالى : ﴿ فإذا انسلخ الأشهر الحرم ، فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم ﴾ ، ولقوله ﷺ لفاطمة بنت حبيش التي كانت تستحاض : « ذلك عِرْق ، وليست بالحيضة ، فإذا أقبلت الحيضة ، فدعي الصلاة ، وإذا أدبرت ، فاغتسلي وصلّي »[3] .

---

(١) الحديث الأول رواه الترمذي عن بريدة ، والحديث الثاني رواه الحاكم عن أنس ، ورواه ابن ماجه عن ابن مسعود .

(٢) مسلم الثبوت ٣٠٩/١ ، وما بعدها ، التلويح على التوضيح ١٥٦/١ ، شرح الإسنوي ٣٩/٢ ، الآمدي ٢٧/٢ ، المدخل إلى مذهب أحمد ١٠٢ ، شرح تنقيح الفصول ١٣٩ ، العدة في أصول الفقه لأبي يعلى ٢٥٦/١

(٣) رواه البخاري عن عائشة (نيل الأوطار ٢٢٥/١) .

والخلاصة : إن هذا الرأي تمسك بوجود المقتضي للوجوب وهو صيغة الأمر ، وورود الأمر بعد الحرمة لا يعارض هذا المقتضي ، حتى يدفع ما ثبت له ، ولا مانع يمنع من الانتقال من التحريم إلى الإباحة ، فكذلك إلى الوجوب ، أي فكما يمكن الانتقال من التحريم إلى الإباحة يمكن الانتقال منه إلى الوجوب .

الرأي الثالث - للكمال بن الهمام من الحنفية وهو القول بالتفصيل : الأمر بعد الحظر يرجع إلى الحكم الذي كان قبله من وجوب أو غيره ، ويكون رافعاً الحظر الذي سبق الأمر ، بدليل تتبع واستقراء الأوامر الواردة بعد الحظر والتحريم ، فإن المتتبع يجد أنها للعودة إلى أصل الحكم قبل ورود الحظر . فالأمر بقتال المشركين واجب ، حظره الشرع في الأشهر الحرم ، ثم أمر به بعد انتهائها ، عوداً إلى بدء الحكم وهو الوجوب . وزيارة القبور مندوبة ، ولكن نهى عنها الشرع لمصلحة اقتضت ذلك ثم أمر بها النبي ﷺ ، فعاد الحكم إلى أصله السابق وهو الندب ، والاصطياد قبل الإحرام مباح ، ثم حظر عنه القرآن في حالة الإحرام ، ثم أمر به بعد الانتهاء منه .

دلالة الأمر على التكرار أو الوحدة :

للأصوليين آراء خمسة في مدى دلالة الأمر على المرة الواحدة ، أو تكرار الفعل مدى الحياة ، أذكر منها ثلاثة[1] :

الرأي الأول - للحنفية والحنابلة : كما رجح ابن بدران واختاره الرازي وأتباعه والآمدي وابن الحاجب والبيضاوي الشافعي واعتبره ابن السبكي رأي أكثر

---

(١) مسلم الثبوت ٣١٠/١ ، التلويح على التوضيح ١٥٨/١ ، شرح تنقيح الفصول للقرافي ١٣٠ ، شرح الإسنوي ٤٣/٢ - ٥٢ ، المستصفى ٢/٢ وما بعدها ، المدخل إلى مذهب أحمد ١٠٢ ، الآمدي ١٥/٢ وما بعدها ، إرشاد الفحول ٨٦ وما بعدها . شرح المحلي لجمع الجوامع ٢٢٠/١ ، كشف الأسرار ١٢٢/١ وما بعدها ، أصول السرخسي ٢٠/١ - ٢٢ .

الشافعية : وهو أن الأمر المطلق لا يقتضي التكرار ، ولا يفيد كمية الفعل ، وإنما يدل على مجرد طلب ماهية الفعل المأمور به وإيجاده من غير إشعار بمرة أو تكرار ، فيبرأ بالمرة ، ويحتمل التكرار . هذا هو الصحيح من مذهب الحنفية والحنابلة ، وقال بعض الحنفية كالبزدوي : يستفاد طلب التكرار من القرائن التي تحيط به ، كأن يكون الأمر معلقاً على شرط هو علة للمأمور به ، مثل قوله تعالى : ﴿ وإن كنتم جنباً فاطّهروا ﴾ وقوله سبحانه : ﴿ إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق ... ﴾ أو يكون منوطاً بثبوت وصف هو علة للمأمور به أيضاً ، كقوله تعالى : ﴿ أقم الصلاة لدلوك الشمس ﴾ . وقوله عز وجل : ﴿ الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مئة جلدة ﴾ .

فإنه تعالى علق الأمر بالتطهر على وجود الجنابة ، والأمر بالوضوء على إرادة الصلاة ، والأمر بالظهر على دلوك (زوال) الشمس ، والأمر بالجلد على وجود سببه وهو الزنى . ويتكرر الحكم بتكرر سببه أو علته ؛ لأن الشرع علق الحكم على وجود علته .

ودليلهم : إجماع أهل العربية على أن هيئة الأمر لا تدل إلا على الطلب في المستقبل ، ولأن الأمر بالشيء نهي عن جميع أضداده ، والنهي يفيد التكرار والاستيعاب ، فيلزم منه تكرار الأمر واستيعابه ، وحينئذ يرتفع النقيضان ، فلا يوجد كل من الأمر والنهي معاً .

ولأن الأمر المطلق ورد تارة مع التكرار شرعاً كآية الصوم والصلاة ، وعرفاً نحو احفظ دابتي ، وورد تارة للمرة الواحدة شرعاً كآية الحج ، وعرفاً كقول الشخص لغيره : ادخل الدار ، فيكون حقيقة في القدر المشترك بين التكرار والمرة ، وهو طلب الإتيان بالفعل ، مع قطع النظر عن التكرار والمرة .

الرأي الثاني ـ لأكثر المالكية كما قال القاضي عبد الوهاب وأكثر الشافعية كما قال الأستاذ أبو إسحاق الشيرازي : إن الأمر يدل على المرة الواحدة لفظاً ، ويحتمل التكرار ؛ لأن امتثال المأمور به يحصل بالمرة ، فيكون لها . ولأن الأقرع بن حابس لو لم يفهم احتمال التكرار من قوله ﷺ : « يا أيها الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجوا »[1] لما كان لسؤاله معنى ، ولكان ملوماً في سؤاله .

الرأي الثالث ـ للأستاذين الاسفراييني والشيرازي وجماعة من الفقهاء والمتكلمين وهو رأي الإمام أحمد كما ذكر أبو يعلى : الأمر يدل على التكرار المستوعب لزمان العمل وهو مدة العمر ، بشرط الإمكان . واستدلوا بأدلة ثلاثة :

١ ـ إن أهل الردة لما منعوا الزكاة ، تمسك أبو بكر الصديق رضي الله عنه في وجوب تكرارها بقوله تعالى : ﴿ وآتوا الزكاة ﴾ . ولم ينكر عليه أحد من الصحابة ، فكان ذلك إجماعاً منهم على أنها للتكرار . والجواب : أنه لعل النبي ﷺ بيّن للصحابة أن هذه الآية للتكرار .

٢ ـ النهي يقتضي التكرار ، فكذلك الأمر ، قياساً عليه ، بجامع أن كلاً منهما للطلب . والجواب : أن الانتهاء عن الشيء أبداً ممكن ؛ لأنه موافق للأصل وهو العدم ، وأما الاشتغال بالشيء أبداً فغير ممكن وفيه مشقة ، ثم إن هذا قياس في اللغة ، واللغة لا تثبت قياساً .

٣ ـ لو لم يدل الأمر على التكرار ، بل دل على المرة الواحدة ، لم يجز ورود النسخ عليه ، لكن ورود النسخ جائز ، فدل على أنه للتكرار . وجوابه : أن النسخ لا يجوز وروده على الأمر الذي يقتضي مرة واحدة ، ولكن إذا ورد على الأمر المطلق ، صار قرينة على أن المراد به التكرار ، وحمل الأمر على التكرار لقرينة جائز .

---

(١) الحديث رواه مسلم وأحمد والنسائي .

ولهم أدلة أخرى منها أنه لو لم يكن الأمر للتكرار ، لما صح الاستثناء منه لاستحالة الاستثناء من المرة الواحدة ، فيقال : صم إلا يوم الجمعة .

والراجح لدي هو الرأي الأول ؛ لأن أدلة الرأي الثالث مناقشة كما بينا ، ودليل الرأي الثاني مناقش أيضاً ؛ لأن حصول الامتثال بالمرة لا يستدعي اعتبارها جزءاً من مدلول الأمر ؛ لأن ذلك حاصل على تقدير الإطلاق .

وعلى كلٍ فإن الرأي الثاني قريب جداً من الرأي الأول ، فيكون رأي الجمهور أن الأمر لا يقتضي التكرار . وقلما تخلو الأوامر الشرعية من قرينة تدل على المرة أو التكرار .

أثر الخلاف في هذه القاعدة :

من آثار الخلاف في هذه القاعدة : أن القائلين بأن الأمر يقتضي التكرار أجازوا للمرأة المقول لها : « طلقي نفسك » الطلاق مرة واثنتين وثلاثاً . ومن قال (لا يقتضي التكرار) : لا تملك المرأة إلا طلقة واحدة .

ومن آثاره : أن الحنفية القائلين بأن الأمر لا يقتضي التكرار لم يوجبوا التيم لكل فريضة ، كالوضوء ، وأجازوا للمتيم أن يصلي بالتيم ما شاء من الفرائض والنوافل ؛ لأن قوله تعالى : ﴿ فتيمموا صعيداً طيباً ﴾ لا يقتضي التكرار .

ورأى المالكية والشافعية أن المتيم لا يصلي إلا فريضة واحدة ، وما شاء من النوافل .

وأجاز الحنابلة للمتيم صلاة أكثر من فريضة في وقت واحد مع النوافل ، ولا يصلي بالتيم فريضتين في وقتين .

والقائلون بأن الأمر يقتضي التكرار أوجبوا تكرار التيم لكل فريضة .

الأمر بالشيء نهي عن ضده :

قال العلماء : الأمر بالشيء نهي عن أضداده ، وقال أكثر العلماء خلافاً للمعتزلة : والنهي عنه أمر بأحد أضداده من حيث المعنى لا الصيغة ، أي بطريق الاستلزام ، فالأمر بالإيمان مثلاً نهي عن الكفر ، والأمر بالقيام نهي عن جميع أضداده كالقعود والاضطجاع والسجود وغير ذلك ، والنهي عن القيام أمر بواحد من أضداده لأنه إذا نهي عن فعل شيء تضمن ذلك وجوب الكف عنه ، ولا يمكنه الكف عنه إلا بفعل واحد من الأضداد .

والمختار عند صدر الشريعة من الحنفية أن ضد المأمور به إن كان مفوتاً للمقصود يكون حراماً ، وإلا كان مكروهاً ، وإن فوت ضد النهي المقصود بالنهي ، ففعل الضد يكون واجباً ، وإن لم يفوته ففعله يكون سنة مؤكدة . وعلى هذا قوله تعالى : ﴿ ولا يحل لهن أن يكتمن ﴾ هو في معنى النهي يقتضي وجوب الإظهار . والأمر بالتربص في العدة يقتضي حرمة التزوج . والمأمور بالقيام في الصلاة إذا قعد ثم قام لا تبطل صلاته ، لكنه يكره . والمحرم في الحج لما نهي عن لبس المخيط كان لبس الإزار والرداء سنة[1] .

الأمر المعلق بشرط أو صفة :

إذا علق الأمر بشرط أو صفة ، مثل الأول : ﴿ وإن كنتم جنباً فاطهروا ﴾ ومثل الثاني : ﴿ والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما ﴾ هل يقتضي التكرار أو لا ؟ . اختلف العلماء على ثلاثة مذاهب[2] :

---

(١) العدة في أصول الفقه لأبي يعلى ٤٣٠/٢ ، المدخل إلى مذهب أحمد ١٠٢ ، أصول السرخسي ٩٤/١ وما بعدها ، شرح الإسنوي ٦٥/٢ ، مسلم الثبوت ٣١٢/١ ، شرح تنقيح الفصول ١٣٥ ، التلويح ٢٢٣/١ .

(٢) مسلم الثبوت ٣١٦/١ ، كشف الأسرار ١٢٢/١ ، شرح تنقيح الفصول ١٣١ ، شرح الإسنوي ٥٠/٢ ، أصول السرخسي ٢١/١ ، المدخل إلى مذهب أحمد ١٠٦ .

الأول ـ إنـه يقتضي التكرار من جهـة اللفـظ ، أي أن لفـظ الأمر المعلـق بـالشرط أو الصفـة قـد وضع للتكرار . وهـو قـول كثير من أصحـاب مـالـك والشافعي ؛ لأن الشروط اللغوية أسبـاب ، والحكم يتكرر بتكرر سببـه ، فيجتمع أمران لتكرار الوضع والسببية .

الثاني ـ إنه لا يقتضي التكرار لا من جهة اللفظ ولا من جهة القياس ، وهذا هو القائل بأن ترتيب الحكم على الوصف لا يدل على العلية .

الثالث ـ إنه لا يقتضيه لفظـاً ويقتضيـه من جهـة القيـاس ، وهو الحق عنـد الحنفية والحنـابلـة ، والمختـار عنـد الرازي والآمـدي والبيضـاوي ، وابن الحـاجب المالكي . أي إن الأمر يتكرر إذا كان الشرط أو الصفـة علـة ؛ لأن المعلول يتكرر بتكرر علته ، والحكم يدور مع علته وجوداً وعدمـاً . وهـذا هو الراجح ، فـإن من قال لامرأته : « إذا دخلت الدار فأنت طالق » لم تطلق بهذا اللفظ إلا مرة ، وإن تكرر منها الدخول ، ولم تطلق إلا واحدة ، وإن نوى أكثر من ذلك ؛ لأن المعلق بالشرط عند وجود الشرط كالمنجز ، وهذه الصيغة الصادرة من الرجل لامرأتـه لا تحتمـل العـدد والتكرار عنـد التنجيز ، فكـذلـك عنـد التعليـق بـالشرط إذا وجـد الشرط .

دلالة الأمر على الفور أو التراخي :

المقصود بـالفور : المبـادرة إلى تنفيـذ الأمر بمجرد سماع التكليف مـع وجـود الإمكان ، وإلا كان مؤاخذاً .

والمقصود بالتراخي : تخيير المكلف بين الأداء فوراً عند سماع التكليف ، وبين التأخير إلى وقت آخر ، مع ظنه القدرة على أدائه في ذلك الوقت .

والأصوليون اختلفوا في هذه المسألة على مذاهب أشهرها ثلاثة[1] . ومنشأ الخلاف كلامهم في الحج ، هل هو على الفور أو على التراخي ؟ .

المذهب الأول ـ للمالكية والحنابلة في ظاهر المذهب والكرخي من الحنفية : إن مطلق الأمر أي المجرد عن قرينة الفور أو التراخي هو للفور . ومعنى الفور كما بينا : الشروع في الامتثال عقب الأمر من غير تأخير ولا فصل .

المذهب الثاني ـ للحنفية على الصحيح من المذهب : إن مطلق الأمر على التراخي ، فلا يثبت حكم وجوب الأداء على الفور بمطلق الأمر . ومعنى التراخي كما أشرت : تأخير الامتثال عن وقت الأمر زمناً يمكن إيقاع الفعل فيه فصاعداً .

المذهب الثالث ـ للشافعية على الراجح : إن الأمر المطلق لا يفيد الفور ولا التراخي .

الأدلة :

استدل القائلون بالفور بأربعة أدلة :

١ ـ إنه تعالى ذم إبليس على ترك السجود لآدم عليه السلام بقوله : ﴿ ما منعك ألا تسجد لآدم إذ أمرتك ﴾ فلو لم يكن الأمر للفور ، لما استحق الذم . والجواب أنه يحتمل أن يكون ذلك الأمر مقروناً بما يدل على أنه للفور ، وتلك القرينة قوله سبحانه : ﴿ فإذا سويته ونفخت فيه من روحي ، فقعوا له ساجدين ﴾ .

٢ ـ قوله تعالى : ﴿ وسارعوا إلى مغفرة من ربكم ﴾ يوجب كون الأمر

---

(١) أصول السرخسي ٢٦/١ وما بعدها ، مسلم الثبوت ٣١٨/١ ، شرح تنقيح الفصول ١٢٨ وما بعدها ، شرح الإسنوي ٥٢/٢ وما بعدها ، الآمدي ٢١/٢ ، المدخل إلى مذهب أحمد ١٠٢ وما بعدها ، العدة في أصول الفقه للقاضي أبي يعلى ٢٨١/١ وما بعدها .

للفور ؛ لأن الله تعالى أمر بالمسارعة ، والمسارعة هو التعجيل ، فيكون التعجيل مأموراً به . والجواب أن الفورية مستفادة من قوله تعالى : ﴿ وسارعوا ﴾ لا من لفظ الأمر .

٣ - لو لم يكن الأمر للفور ، لكان التأخير جائزاً ، لكنه لا يجوز ؛ لأنه قد يؤدي إلى عدم امتثاله بسبب الموت فجأة .

٤ - قياس الأمر على النهي : النهي يفيد الفور ، فيكون الأمر أيضاً كذلك مثله بالقياس عليه ، بجامع الطلب في كل منهما . وجوابه : أن النهي لما كان مفيداً للتكرار في جميع الأوقات ، ومن جملتها وقت الحال ، لزم بالضرورة أن يفيد الفورية بخلاف الأمر ، أي أن القياس مع الفارق .

واستدل القائلون بالتراخي بالفرق بين الأمر المقيد والأمر المطلق ، فإن قول القائل لخادمه : « افعل كذا الساعة » يوجب الائتمار على الفور وهذا أمر مقيد . وقول القائل « افعل » مطلق ، وبين المطلق والمقيد مغايرة ومنافاة ، فلا يجوز أن يكون حكم المطلق ما هو حكم المقيد ، فيما يثبت التقييد به ؛ لأن في ذلك إلغاء صفة الإطلاق ، وإثبات التقييد من غير دليل ، وليس في الصيغة الآمرة المطلقة ما يدل على التقييد في وقت الأداء ، فيكون على التراخي كالأمر بالكفارات وقضاء الصوم والصلاة .

واستدل أصحاب المذهب الثالث : بأنه ورد الأمر مع الفور ، ومع عدمه ، ويصح تقييده بالفور وبالتراخي ، فيجعل حقيقة في القدر المشترك وهو طلب الإتيان بالمأمور به ، منعاً من الاشتراك والمجاز .

والراجح عند بعض العلماء أن الأمر لا يدل بذاته على الفور أو التراخي ، بل يستفاد ذلك من القرائن . فمن قال لغيره : « اسقني » كان المراد به الفور بقرينة أن طلب الشرب عادة يكون عند الحاجة إلى الماء . وإذا كان المأمور به مطلقاً

عن الوقت كالزكاة والحج وقضاء الصوم والصلاة ، وأداء الكفارات ، فيجوز فيه التأخير ، لكن المبادرة إلى الفعل أولى وأحوط ، قبل مباغتة الموت وانتهاء الأجل قبل الأداء ، لقوله تعالى : ﴿ فاستبقوا الخيرات ﴾ .

ومن آثار الاختلاف في هذه المسألة مسائل عديدة :

١ً ـ أداء الحج : على الفور عند الإمكان في رأي المالكية والحنابلة والكرخي ، لقوله تعالى : ﴿ وأتموا الحج والعمرة لله ﴾ . وعلى التراخي في رأي الحنفية ، وكذا في مذهب الشافعية ، إذ الحج فرض في السنة السادسة ، ولم يحج الرسول ﷺ إلا في السنة العاشرة ، ومعه من أصحابه مياسير لا عذر لهم ، فلو كان الحج واجباً على الفور لم يجز التأخير .

٢ً ـ أداء الزكاة : على الفور في مذهب المالكية والحنابلة ، عملاً بمقتضى الأمر . وكذا في مذهب الشافعية ؛ لأن حاجة المستحقين ناجزة ، ولأنه حق لزمه وقدر على أدائه . وهو على التراخي لدى الحنفية على المعتمد ، ولكن يتضيق على المزكي الوجوب إذا غلب على ظنه أنه يموت لو لم يؤد ، فيفوت الواجب .

٤ً ـ النهي :

هو النوع الرابع من أنواع الخاص فهو خاص في التحريم كالأمر فإنه خاص في الإيجاب ، وأبحث هنا تعريفه ، وموجبه ، ودلالته على التكرار والفور ، واقتضاء النهي الفساد أو البطلان وآراء المجتهدين في أثر النهي .

تعريف النهي : النهي لغة المنع ، وفي الاصطلاح له تعاريف متقاربة ، قال الإسنوي : هو القول الطالب للترك دلالة أولية . وقال البخاري في كشف الأسرار : هو استدعاء ترك الفعل بالقول ممن هو دونه . وأوضح تعريف هو ما ذكره ابن بدران الحنبلي وأخذ به الشوكاني : وهو القول الإنشائي الدال على

طلب كف عن فعل على جهة الاستعلاء . وقريب منه تعريف مسلم الثبوت : هو اقتضاء كف عن فعل حتماً استعلاءً[1] .

وبعبارة أخرى : هو ما دل على طلب الكف عن الفعل . فخرج به الأمر لأنه طلب فعل غير كف ، وخرج الالتماس والدعاء ؛ لأنه لا استعلاء فيهما . وأساليب النهي : إما صيغة النهي المعتادة ، مثل قوله تعالى : ﴿ ولا تقربوا مال اليتيم إلا بالتي هي أحسن ﴾ . ﴿ ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل ﴾ ﴿ ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق ﴾ . وإما لفظ التحريم مثل قوله سبحانه : ﴿ حرمت عليكم الميتة والدم .. ﴾ أو نفي الحل مثل قوله تعالى : ﴿ يا أيها الذين آمنوا لا يحل لكم أن ترثوا النساء كرهاً ﴾ . ﴿ ولا يحل لكم أن تأخذوا مما آتيتموهن شيئاً ﴾ ، أو الأمر الدال على الترك ، كقوله تعالى : ﴿ وذروا ظاهر الإثم وباطنه ﴾ . وقوله : ﴿ فاجتنبوا الرجس من الأوثان واجتنبوا قول الزور ﴾ .

واختلف العلماء هل من شرط النهي العلو والاستعلاء وإرادة الترك أو لا ؟

موجب النهي : يستعمل النهي في سبعة معان ذكرها الغزالي والآمدي وغيرهما[2] :

أحدها ـ التحريم كقوله تعالى : ﴿ ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق ﴾ .

الثاني ـ الكراهة كقوله ﷺ : « لا يمسك أحدكم ذكره بيمينه وهو يبول »[3] .

---

(1) شرح الإسنوي ٦٢/٢ ، مسلم الثبوت ٣٢٨/١ ، كشف الأسرار ٢٥٦/١ ، المدخل إلى مذهب أحمد ١٠٥ ، إرشاد الفحول ٩٦

(2) الإحكام للآمدي ٣٢/٢ ، شرح الإسنوي ٦٢/٢ ، مسلم الثبوت ٣٢٩/١ ، المدخل إلى مذهب أحمد ١٠٦ وما بعدها .

(3) رواه أصحاب الكتب الستة ما عدا مسلماً .

الثالث ـ الدعاء ، كقوله تعالى : ﴿ ربنا لا تزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا ﴾ .

الرابع ـ الإرشاد ، كقوله عز وجل : ﴿ يا أيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء ﴾ .

الخامس ـ التحقير ، كقوله تعالى : ﴿ ولا تمدن عينيك إلى ما متعنا به أزواجاً منهم ﴾ .

السادس ـ بيان العاقبة ، كقوله تعالى : ﴿ ولا تحسبن الله غافلاً عما يعمل الظالمون ﴾ .

السابع ـ اليأس ، كقوله تعالى : ﴿ لا تعتذروا اليوم إنما تجزون ما كنتم تعملون ﴾ .

واختلف العلماء في النهي ، هل له صيغة أو لا ، وهل موجبه التحريم أو الكراهة ؟ كما اختلفوا في موجب الأمر[1] .

والراجح أن للنهي صيغة تدل بمجردها عليه ، وهو : (لا تفعل) . وأما خلافهم في موجبه : فذهب بعضهم إلى أن النهي المجرد عن القرائن يقتضي الكراهة ، وذهب بعضهم إلى أنه مشترك بين التحريم والكراهة ، ولا يدل على واحد منهما إلا بقرينة .

وقال الجمهور : موجب النهي التحريم ولزوم الانتهاء عن مباشرة المنهي عنه ، كما أن موجب الأمر الإيجاب ، وقد ينصرف إلى الكراهة أو غيرها مما بينا بقرينة ، كما في قوله تعالى : ﴿ يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم ﴾ والقرينة : هي أن منع النفس من الطيبات مكروه وليس بمحرم .

---

(١) أصول السرخسي ٧٨/١ وما بعدها ، كشف الأسرار ٢٥٦/١ ، شرح تنقيح الفصول ١٦٨ ، شرح الإسنوي ٦٢/٢ وما بعدها ، الآمدي ٣٢/٢ ، المدخل إلى مذهب أحمد ١٠٥ ، العدة في أصول الفقه ٤٢٥/٢ وما بعدها ، إرشاد الفحول ٩٦

ونص الشافعي على أن النهي يدل أصالة على التحريم فقال: « وما نهي عنه فهو على التحريم ، حتى يأتي دلالة عنه على أنه أراد غير التحريم » .

استدل الجمهور بقوله تعالى : ﴿ وما نهاكم عنه فانتهوا ﴾ أمر الله بالانتهاء عن المنهي عنه ، فيكون الانتهاء واجباً ؛ لأن الأمر ـ كما تقدم ـ للوجوب .

ورأى الحنفية : أن النهي للتحريم إذا كان الدليل قطعي الثبوت قطعي الدلالة ، فإن كان الدليل ظني الثبوت أو ظني الدلالة ، فهو للكراهة التحريمية .

والصحيح الراجح مذهب الجمهور ؛ لأن النهي في اللغة موضوع للدلالة على طلب الترك على وجه الحتم والإلزام ، فلا يدل عند إطلاقه إلا على التحريم ، ولا يدل على غيره إلا بقرينة . وكذلك العقل يفهم الترك حتماً من الصيغة المجردة عن القرينة ، وذلك دليل الحقيقة : وهي أن النهي حقيقة في التحريم .

فقوله تعالى : ﴿ ولا تقتلوا النفس ﴾ يفيد تحريم القتل ، لعدم القرينة الصارفة إلى غيره . وأما قوله تعالى : ﴿ ربنا لا تزغ قلوبنا ﴾ ﴿ ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا ﴾ . فهو دعاء ، بدليل القرينة . وهي كون النهي صادراً من الأدنى إلى الأعلى .

دلالة النهي على الفور والتكرار :

للعلماء رأيان في دلالة النهي على الفور والتكرار[1] :

١ ـ فقال الرازي والبيضاوي من الشافعية : لا يدل النهي على التكرار ولا على الفور ؛ لأنه قد يرد للتكرار ، كقوله تعالى : ﴿ ولا تقربوا الزنا ﴾ وقد

(١) شرح تنقيح الفصول للقرافي ١٦٨ وما بعدها ، شرح الإسنوي ٦٣/٢ ، العدة في أصول الفقه ٤٢٨/٢ ، الآمدي ٣٦/٢ ، المدخل إلى مذهب أحمد ١٠٥

يرد لخلاف التكرار ، كقول الطبيب : لا تشرب اللبن ، ولا تأكل اللحم . وبما أن الاشتراك والمجاز خلاف الأصل ، فيكون حقيقة في القدر المشترك

ـ والجواب : أن عدم التكرار في أمر المريض إنما هو لقرينة وهو المرض ، والكلام عند عدم القرائن .

٢ ـ والمشهور من مذاهب العلماء منهم الآمدي الشافعي وابن الحاجب والقرافي المالكيان : أن النهي يفيد التكرار والفور . قال الآمدي : اتفق العقلاء على أن النهي عن الفعل يقتضي الانتهاء عنه دائماً ، خلافاً لبعض الشاذين . وقال ابن برهان : إنه مجمع عليه .

فإذا نهى الشرع عن شيء وجبت المبادرة فوراً إلى الكف عن المنهي عنه ، وألا يفعله في جميع أوقات حياته ، حتى يتحقق الامتثال للنهي ، ودرءاً لما فيه من المفسدة والضرر . فالنهي يدل على الفور وعلى التكرار ، وهو الأصح ، بخلاف الأمر ، فإنه بذاته لا يقتضي الفور ولا التكرار .

والدليل أنه لو قال السيد لخادمه : « لا تفعل كذا » وكان النهي مجرداً عن جميع القرائن ، فإن الخادم لو فعل المنهي عنه في أي وقت قدر ، يعد مخالفاً لنهي سيده ، ومستحقاً للذم في عرف العقلاء وأهل اللغة ، ولو لم يكن النهي مقتضياً للتكرار والدوام ، لما كان كذلك . ولا خلاف في أن النهي يقتضي الفورية إذا كان معلقاً بشرط ، مثل قوله تعالى : ﴿ فإن علمتوهن مؤمنات فلا ترجعوهن إلى الكفار ، لا هن حل لهم ، ولا هم يحلون لهن ﴾ .

آراء العلماء في اقتضاء النهي الفساد أو البطلان :

شغلت هذه القضية العلماء لما لها من آثار عديدة في المسائل الفقهية في نطاق المعاملات ، وكان الحنفية سبب إثارة البحث فيها لتفرقتهم بين الفاسد والباطل ،

ومنشأ الخلاف بينهم وبين غيرهم هو أثر النهي في المنهي عنه من المعاملات[1] .

وتفصيل القول في أثر النهي في الأحكام الشرعية ما يأتي :

أولاً - اتفق الأصوليون على أن النهي في الأمور الحسية (وهي التي تعرف بالحس أو التي لها وجود حسي فقط) كالزنى والقتل وشرب الخمر والغيبة والكفر ،يدل على الفساد أي البطلان ؛ لأن النهي عن الأفعال الحسية دليل على كونها قبيحة في ذاتها ، إلا إذا قام الدليل على خلافه أي كونها قبيحة لمعنى لا في ذاتها ، وإنما لمعنى آخر كوطء الحائض ، فإنه منهي عنه لا لذاته وإنما لما يترتب عليه من الأذى ، بدليل قوله تعالى : ﴿ قل هو أذى ﴾ . ولهذا يثبت بوطء الحائض الحل للزوج الأول في المطلقة ثلاثاً ، والنسب ، وتكميل المهر ، والإحصان وسائر الأحكام المترتبة عليه .

ثانياً - اتفق الأصوليون أيضاً على أن النهي عن التصرفات الشرعية (وهي التي لا تعرف إلا من طريق الشرع) يدل على البطلان أيضاً إذا كان النهي متوجهاً إلى المحل المعقود عليه ، كالنهي عن بيع الجنين في بطن أمه ، والنهي عن بيع الزرع المعين قبل وجوده ؛ لأن محله معدوم لم يوجد ، والعقد لا يقوم إلا بالمحل .

ثالثاً - اختلف العلماء في أثر النهي عن التصرفات الشرعية إذا كان النهي متجهاً إلى أمر مقارن للعمل غير لازم له ، أي تعلق النهي بمعنى في غير المنهي عنه ، كالنهي عن الصلاة في الدار المغصوبة أو بالثوب المغصوب أو المسروق ، أو

---

(١) راجع أصول السرخسي ٨٠/١ وما بعدها ، كشف الأسرار ٢٥٧/١ وما بعدها ، مسلم الثبوت ٣٣٠/١ - ٣٣٧ ، التلويح على التوضيح ٢١٥/١ وما بعدها ، تنقيح الفصول ١٧٣ ، شرح الإسنوي ٦٣/٢ وما بعدها ، الآمدي ٣٣/٢ وما بعدها ، العدة في أصول الفقه ٤٣٢/٢ - ٤٤٧ ، المدخل إلى مذهب أحمد ١٠٥ وما بعدها ، إرشاد الفحول ٩٧ ، المعتمد للبصري : ١٨٣/١ وما بعدها .

بماء مغصوب ، والذبح بسكين مغصوب .. والنهي عن البيع وقت النداء (الأذان) لصلاة الجمعة ونحوه .

فقال الجمهور : النهي لا يقتضي بطلان العمل ولا فساده ، بل يبقى العمل صحيحاً ، ولكنه يكون حراماً عند الأكثرين ، مكروهاً تحريماً عند الحنفية .

وقال الحنابلة والظاهرية : النهي هنا يقتضي بطلان المنهي عنه ، لقوله ﷺ :« من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رَدّ »[1] ؛ ولأن النهي عن الفعل على هذه الصفة يخرجه عن أن يكون شرعياً ، والصحة والجواز من أحكام الشرع ،وهذا الفعل منهي عنه ، فوجب ألا يكون ذلك شرعياً ؛ ولأنه لا فرق بين أن يكون النهي لمعنى في ذات المنهي عنه ، أو في غيره في توجه البطلان ، بدليل أن شراء الصيد في حق المحرم ، ونكاح المحرمة باطل . وإن لم يكن النهي متوجهاً لمعنى في المنهي عنه ، وإنما هو لمعنى آخر وهو الإحرام ،فلا يمتنع أن تفسد الصلاة في الدار المغصوبة لمعنى في غيرها ، وهو تحريم الغصب ، وكذلك بيع المحجور عليه منهي عنه لمعنى في العاقد لا في العقد ، وهو باطل .

واحتج الجمهور : بأن النهي لا يرجع إلى المنهي عنه ، بدليل أنه ممنوع من الجلوس في الدار المغصوبة في غير صلاة ، وممنوع من لبس القميص المغصوب ، وشرب الماء المغصوب ، وإذا لم يرجع النهي إليه لم يؤثر في المنهي عنه ، كما لو صلى وعنده وديعة قد طولب بها ، فلم يسلمها مع سعة الوقت ، أو طلّق امرأته في الحيض ، أو ذبح بسكين غصب ، أو حد بسوط غصب ، أو استام على سوم أخيه ، أو توضأ بما يملكه في دار مغصوبة ، فإن الوضوء وغيره صحيح ، وإن كان ممنوعاً في هذه الحال .

رابعاً ـ اختلف العلماء أيضاً اختلافاً شهيراً في أثر النهي عن التصرفات

---

(١) رواه مسلم عن عائشة رضي الله عنها .

الشرعيـة إذا كان النهي متجهـاً إلى وصف لازم للفعل الشرعي ، كالنهي عن صوم أيام العيد ، والنهي عن البيع المشتمل على الربـا أو على شرط فـاسـد ، والنهي عن بيع المجهول ، أو عن الشراء بالخمر بين المسلمين ، وذلك على آراء أهمها ثلاثة هي :

الرأي الأول ـ الجمهور ومنهم الظاهرية : النهي يقتضي شرعـاً لا لغـة فسـاد المنهي عنه أو بطلانـه ويسمى فـاسـداً أو بـاطلاً ،ولا يترتب عليـه أثر ، سواء في العبـادات أو المعـاملات . فلا ينعقـد صوم يوم العيـد ، ولا بيع الربـا ، ولا البيع المشتمل على شرط فاسد[1] ، ولا بيع المجهول ولا معجوز التسليم إلى المشتري .

الرأي الثاني ـ للحنفية : النهي يقتضي فساد الوصف فقط ، أمـا أصل العمل فهو باق على مشروعيته ، ويطلقون عليـه في المعـاملات اسم الفـاسـد ، ويرتبون عليه بعض الآثار المقصودة منه .

أما في العبادات فـالراجح المشهور عنـدهم ألا تفرقـة بين الفسـاد والبطلان ؛ لأن المقصـود الأعظم من العبـادات الامتثـال والطـاعـة والتقرب إلى الله تعـالى ، ولا يتحقق هذا إلا بسلامتهـا من المخـالفـة . أمـا المعـاملات فـإنمـا ينظر فيهـا إلى مصالح الناس ، فإذا كانت المخالفة في محل العقد أو في حقيقته ، كبيع المعـدوم ، لم تتحقق بـه مصلحـة أصلاً ، وكان العمل بـاطـلاً . وإن كانت المخـالفـة راجعـة إلى وصف مكمل للعمل مع سلامة حقيقتـه بوجود ركنـه (الإيجـاب والقبول) ومحلـه المعقود عليه ، فإنه يمكن أن يتحقق به مصلحـة على وجـه مـا ، فيجب أن يترتب عليه أثره ،ويسمى فاسداً ، لا باطلاً ، ويزال سبب الفساد بعدئذ .

الرأي الثـالث ـ لأبي الحسين البصري واختـاره الرازي وأتبـاعـه كالغـزالي : النهي يدل على الفساد في العبادات دون المعاملات .

---

(١) روى الطبراني في الأوسط أن النبي ﷺ « نهى عن بيع وشرط » (نصب الراية ١٧/٤) .

الأدلة :

استدل الجمهور بأدلة كثيرة منها :

١ ـ الحديث النبوي المتقدم : « من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد » والمنهي عنه ليس مأموراً به ، فيكون مردوداً بنص الحديث ، أي يكون باطلاً لا يترتب عليه أي حكم أو أثر من آثار العمل المشروع ، سواء أكانت المخالفة راجعة إلى ذات العمل ، أم إلى وصف لازم له .

٢ ـ ما يزال العلماء من الصحابة وغيرهم في جميع الأعصار يستدلون بالنهي على الفساد أو البطلان في جميع الأفعال والعقود الربوية والبيوع الممنوعة والأنكحة الباطلة . كاستدلالهم على بطلان الربا بقوله تعالى : ﴿ لا تأكلوا الربا ﴾ وقوله : ﴿ وذروا ما بقي من الربا ﴾ وعلى بطلان بيع الربا بقوله ﷺ :« لا تبيعوا الذهب بالذهب إلا مثلاً بمثل ، ولا تُشفّوا بعضها على بعض ، ولا تبيعوا الورق بالورق إلا مثلاً بمثل ، ولا تشفوا بعضها على بعض ، ولا تبيعوا غائباً بناجز »[1] . واستدلالهم على بطلان نكاح المشركات بقوله تعالى : ﴿ ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمنَّ ﴾ فالصحابة ومن بعدهم استدلوا على فساد العقود بالنهي عنها .

٣ ـ إن الشارع إذا طلب العمل ، ونهى عن أن يكون متصفاً بصفة خاصة ، كالنهي عن صوم يوم العيد ، والنهي عن البيع بشرط مخالف مقتضى العقد ، فإنه يريد أن يكون العمل خالياً من ذلك الوصف المنهي عنه ، فإن وقع متصفاً به ، لم يكن هو العمل الذي طلبه الشارع ، فلا يترتب عليه الأثر الذي يقصده منه .

---

(١) رواه البخاري ومسلم عن أبي سعيد الخدري . وقوله : « لا تشفوا » أي : لا تفضلوا أولا تنقصوا .

واستدل الحنفية بأدلة منها :

١ ـ إن النهي يدل على كون المنهي عنه معصية ، لا على كونه غير مفيد لحكمه كالملك مثلاً ، فنقول بصحة التصرف ، لا بإباحته .

٢ ـ إذا نهى الشرع عن شيء لوصف لازم له ، كان النهي مقتضياً بطلان هذا الوصف فقط ، ما دام لم يخل بحقيقة الشيء أو أصله بوجود ركنه ومحله ، فيبطل الوصف ، وتبقى الحقيقة على ما هي عليه . قال أبو حنيفة : أصل الماهية سالم عن المفسدة ، والنهي إنما هو في الخارج عنها ، فلو قلنا بالفساد مطلقاً لسوينا بين الماهية المتضمنة للفساد ، وبين السالمة عن الفساد ، ولو قلنا بالصحة مطلقاً لسوينا بين الماهية السالمة في ذاتها وصفاتها ، وبين المتضمنة للفساد في صفاتها ، وذلك غير جائز ، فإن التسوية بين مواطن الفساد ، وبين السالم عن الفساد خلاف القواعد ، فتعين أن يقابل الأصل بالأصل ، والوصف بالوصف .

فنقول : أصل الماهية سالم عن النهي ، والأصل في تصرفات المسلمين وعقودهم الصحة ، حتى يرد نهي ، فيثبت لأصل الماهية الأصل الذي هو الصحة ، ويثبت للوصف الذي هو الزيادة المتضمنة للمفسدة الوصف العارض ، وهو النهي ، فيفسد الوصف دون الأصل ،وهو المطلوب .

قال القرافي المالكي بعد إيراد قول أبي حنيفة هذا : وهو فقه حسن[١] .

٣ ـ قد وجدنا في الشريعة نهياً وتحريماً يقارن الصحة والإجزاء ، فدل على أن النهي لا يقتضي الفساد ، وذلك مثل البيع في حال النداء للجمعة ، والطلاق في الحيض والوطء فيه ، والذبح بالسكين المغصوبة ، والصلاة في الدار المغصوبة ، وفي السترة المغصوبة ، والوضوء بالماء المغصوب ، وإقامة الحد بالسوط المغصوب ، وما أشبه ذلك ، فالمذكور كله جائز ، مع كونه محرماً منهياً عنه .

---

(١) الفروق ٨٢/٢ ـ ٨٤ ، الفرق السبعون .

واستدل أبو الحسين البصري ومن وافقه :

بأن العبادات المنهي عنها لو صحت لكان مأموراً بها ندباً ، لعموم أدلة مشروعية العبادات ، فيجتمع النقيضان (الأمر والنهي) لأن الأمر لطلب الفعل ، والنهي لطلب الترك ،وهو محال . وأما عدم اقتضاء النهي للفساد في المعاملات غير العبادات ، فلأنه لو اقتضى الفساد فيها ، لكان غسل النجاسة بماء مغصوب ، والذبح بسكين مغصوبة ، وطلاق البدعة أي في الحيض مثلاً ، والبيع وقت النداء للجمعة ، والوطء في زمن الحيض ، غير مستتبعة لآثارها من زوال النجاسة ، وحل الذبيحة ، وأحكام الطلاق والملك ، وأحكام الوطء ، وبما أن اللازم باطل أي عدم الحكم بصحة هذه الآثار ، فالملزوم مثله أي عدم صحة العقد المنهي عنه ،فيثبت العكس وهو القول بالصحة بالرغم من النهي .

أثر اختلاف العلماء في قاعدة اقتضاء النهي الفساد :

ترتب على اختلاف العلماء في أثر النهي : اختلافهم في عقود المعاملات أو اختلافهم في الحكم على العقود المنهي عنها ، هل هي فاسدة أو باطلة ، وهل الفساد والبطلان مترادفان بمعنى واحد ، أو مختلفان ؟ . أما العبادات فالفساد فيها هو البطلان بالاتفاق .

وأما المعاملات :

فقال الجمهور : العقود المنهي عنها كالبيوع الممنوعة باطلة أو فاسدة بمعنى واحد ، سواء أكان الخلل فيها راجعاً إلى أصل العقد أم وصفه ، فالفساد والبطلان مترادفان .

وقال الحنفية : العقود المنهي عنها بعضها باطل إذا كان الخلل في ركن العقد أو محله ، وبعضها فاسد إذا كان الخلل خارجاً عن الركن والمحل كالشرط المخالف لمقتضى العقد وكالثمنية ، فهي صفة تابعة للعقد ، فبيع الطير في الهواء والسمك في

الماء واللقطة والمغصوب يكون باطلاً ؛ لأن المحل المعقود عليه معجوز التسليم ، وبيع المجهول أو بثمن مجهول أو بثمن محرَّم شرعاً كالخمر والخنزير فاسد ؛ لأن الخلل في وصف العقد ؛ وحينئذ يكون الفساد غير البطلان ، وحكم البيع الفاسد ، أنه يفيد الملك بالقبض ، وحكم الباطل : لا يفيد الملك أصلاً .

فالبطلان : هو مخالفة العمل لأمر الشارع في أصله ووصفه . والباطل : ما خالف أمر الشارع في أصله ووصفه .

والفساد : هو مخالفة العمل لأمر الشارع في وصفه دون أصله . والفاسد : ما خالف أمر الشارع في وصفه دون أصله .

ويراد بأصل العقد : الركن والمحل . ويراد : بوصف العقد : ما كان خارجاً عن الركن والمحل[1] .

٢ ـ العام

تعريفه ، صيغ العموم أو ألفاظه ، موجبه أو دلالته ، تخصيص العام ، المخصصات ، حكم العام إذا خص ، عموم المقتضى ، العام الوارد على سبب خاص ، ترك الاستفصال في حكاية الحال ، عموم بعض الصيغ ، الفرق بين العام المخصوص والعام الذي أريد به الخصوص

تعريف العام : العام في اللغة : هو شمول أمر لمتعدد ، سواء أكان الأمر لفظاً أم غيره . وفي الاصطلاح[2] : هو اللفظ الذي يستغرق جميع ما يصلح له من

---

(١) العناية بهامش فتح القدير ١٨٦/٥ ، حاشية ابن عابدين ١٠٤/٤ وما بعدها ، التقرير والتحبير ٣٢١/١ وما بعدها ، أصول السرخسي ٨٠/١ وما بعدها .

(٢) أصول السرخسي ١٢٥/١ ، مسلم الثبوت ١٩٢/١ ، المعتمد للبصري ٢٠٣/١ وما بعدها ، الإسنوي ٦٦/٢ ـ ٦٩ ، العدة في أصول الفقه ٤٨٤/٢ وما بعدها ، المدخل إلى مذهب أحمد ١٠٧ ، إرشاد الفحول ٩٨ ، المحلي على جمع الجوامع ٢٢١/١ وما بعدها .

الأفراد . وعرفه الرازي في المحصول فقال : هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد ، مثل الرجال : فإنه يستغرق لجميع ما يصلح له . فخرج بكلمة : (يستغرق) المطلق مثل الرجل : فإنه لا يدل على شيء من الأفراد ، فضلاً عن استغراقها ؛ لأن المطلق هو اللفظ الدال على الحقيقة أو الماهية المجردة عن وصف زائد ؛ وخرج به النكرة في سياق الإثبات سواء أكانت مفردة كرجل ، أم مثناة كرجلين ، أم مجموعة كرجال ، أم عدداً كعشرة ، فإن العشرة مثلاً لا تستغرق جميع العشرات ، كذلك باقي النكرات ، فكلمة (رجل) يصلح لكل واحد من رجال الدنيا ، ولا يستغرقهم ؛ ولا التثنية ولا الجمع ولا العدد ؛ لأن النكرة : هي ما يدل على واحد غير معين ، والعدد : ما يدل على وحدات متعددة محصورة غير مستغرقة .

وخرج بعبارة : (ما يصلح له) ما لا يصلح ، فإن عدم استغراق (مَنْ) لما لا يعقل ، وأولاد زيد لأولاد غيره ، لا يمنع كونه عاماً ، لعدم صلاحيته له . والمراد بالصلاحية : أن يصدق عليه في اللغة من جهة اللفظ ، لا من جهة الواقع ، فقولهم : علماء البلد يشمل كل عالم في البلد ، ولكن هذا الحصر لم يستفد من اللفظ ، وإنما استفيد من الواقع .

وخرج بعبارة (بوضع واحد) اللفظ المشترك كالعين ، وما له حقيقة ومجاز كالأسد ، فإن المشترك موضوع في الأصل لأكثر من معنى . أما العام فيشمل جميع المعاني الصالحة له في حالة كونها حاصلة بوضع واحد في أصل اللغة .

والعموم أربعة أنواع :

الأول ـ لفظ الجمع ، مثل : المسلمين ، والمشركين ، والرجال ، والجبال ، والأبرار ، والفجار .

الثاني ـ لفظ الجنس ، مثل : الناس ، والنساء ، والإبل ، والحيوان . وليس ذلك من ألفاظ الجمع ؛ لأنه ليس من جنسه واحد .

الثالث ـ الألفاظ المبهمة ، مثل : (مَنْ) للعقلاء ، و(ما) لغير العاقل إذا كان في الاستفهام ، أو في الشرط والجزاء ، و(أي) في الجمع ، و(أين) في المكان ، و (متى) للزمان .

الرابع ـ الاسم المفرد إذا دخل عليه الألف واللام ، مثل : الإنسان ، والسارق ، والزاني ، والقاتل ، والكافر ، والبيع ، والصيد ، والدينار ، ونحوه . فقوله تعالى : ﴿ والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما ﴾ يشمل كل سارق وسارقة ، بدون حصر في عدد معين .

صيغ العموم أو ألفاظه :

للعموم ألفاظ موضوعة له حقيقة وهي ما يأتي[1] :

١ً ـ **ألفاظ الجموع** : مثل كل وجميع ونحوهما ، ومعشر ومعاشر ، وعامة ، وكافة ، وقاطبة ، ونحوها . مثل قوله تعالى : ﴿ كل امرئ بما كسب رهين ﴾ . ﴿ أم يقولون نحن جميع منتصر ﴾ . ﴿ وقاتلوا المشركين كافة كما يقاتلونكم كافة ﴾ ومثل قوله ﷺ : « نحن معاشر الأنبياء لا نورث » وسيأتي تخريجه قريباً .

٢ً ـ **الجمع المعرف بأل المفيدة للاستغراق أو المعرف بالإضافة** : مثل قوله تعالى : ﴿ قد أفلح المؤمنون ﴾ . ﴿ إن المسلمين والمسلمات ﴾ . ﴿ إن الله يغفر

---

(١) مسلم الثبوت ١٩٧/١ ، أصول السرخسي ١٥١/١ وما بعدها ، المحلي على جمع الجوامع ٢٣٧/١ وما بعدها ، شرح الإسنوي ٧٨/٢ ، المدخل إلى مذهب أحمد ١٠٩ ، الآمدي ٣٧/٢ ـ ٥٢ ، إرشاد الفحول ١٠١ ـ ١٠٩ ، العدة في أصول الفقه ٤٨٥/٢ وما بعدها ، ٥٢٣ ، شرح تنقيح الفصول ١٧٩

الذنوب جميعاً ﴾ ، ﴿ إن الله يحب المحسنين ﴾ . فكل ذلك يفيد العموم ، سواء أكان الجمع جمع مذكر سالم كالمسلمين أو مؤنث سالم كالمسلمات ، أو جمع تكسير كالذنوب . والدليل إجماع الصحابة على إفادة ذلك الجمع العموم ، فقد فهموا العموم من تلك الصيغة حينما رد أبو بكر على الأنصار القائلين للمهاجرين في سقيفة بني ساعدة : « منا أمير ومنكم أمير » بقوله ﷺ : « الأمراء من قريش »[1] .

هذا إذا تجرد الجمع عن القرائن الدالة على أن الألف واللام للعهد ، مثل قوله تعالى : ﴿ الذين قال لهم الناس : إن الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم ﴾ فإن المراد بكلمة ﴿ الناس ﴾ الأولى : نعيم بن مسعود الأشجعي . والمراد بالثانية : أبو سفيان وجماعته .

وأما مثل الجمع المعرف بالإضافة فقوله تعالى : ﴿ يوصيكم الله في أولادكم ﴾ وقوله ﴿ خذ من أموالهم صدقة ﴾ فكل منهما يفيد العموم ، بدليل صحة الاستثناء من الجمع المضاف ، كما في قوله تعالى : ﴿ إن عبادي ليس لك عليهم سلطان إلا من اتبعك من الغاوين ﴾ فإن الاستثناء أمارة العموم .

الجمع المنكر : هو لفظ موضوع لأفراد كثيرة غير محصورة بوضع واحد ، وبلا شمول . فيشترط له ثلاثة شروط : وحدة الوضع ، لإخراج المشترك ، وعدم الانحصار ، لإخراج الخاص ، وعدم الشمول ، لإخراج العام ، مثل ﴿ رجال ﴾ في قوله تعالى : ﴿ يسبح له فيها بالغدو والآصال رجال ﴾ . فإن كلمة ﴿ رجال ﴾ ومثلها (مسلمون) و (قوم) و (رهط) هي جمع منكر .

والجمع المنكر غير المضاف لا يفيد العموم ؛ لأنه يحتمل كل نوع من أنواع العدد كالمفرد المنكر . فإذا قال قائل : قام رجال ، لا يفهم منه أحد أن المراد

---

(١) رواه الحاكم عن أنس ، وتذكره كتب الأصول والتاريخ « الأئمة من قريش » رواه النسائي .

ثبوت القيام لجميع أفراد الرجل ، فالجمع المنكر لا يشمل جميع الأفراد ، بل يشمل بعضهم[1] .

أقل الجمع : يلاحظ أن أقل الجمع عند جمهور النحاة والشرع ثلاثة ، بدليل تبادره إلى الفهم عند إطلاق الجمع : وهو أن يراد به ما زاد على الاثنين ، والتبادر من أمارات الحقيقة[2] .

المفرد المعرف بأل الاستغراقية أو المعرف بالإضافة ، مثل الأول : قوله تعالى : ﴿ والسارق والسارقة فاقطعوا أيديها ﴾ . ﴿ الزانية والزاني فاجلدوا .. ﴾ . فإنه يفيد العموم ، وقوله تعالى : ﴿ وأحل الله البيع وحرم الربا ﴾ فإنه يشمل كل بيع وكل ربا ، وقوله تعالى : ﴿ إن الإنسان لفي خسر ، إلا الذين آمنوا ... ﴾ يشمل كل إنسان إلا ما استثني منه . وقوله ﷺ : « مَطْل الغني ظلم .. »[3] يعم كل غني .

وأما مثال المفرد المعرف بالإضافة فقوله ﷺ في شأن البحر : « هو الطهور ماؤه ، الحل ميتته »[4] فإنه يدل على حل كل أنواع ميتات البحر .

وأما أل التي للعهد فلا تفيد العموم ، كما في قوله تعالى : ﴿ كما أرسلنا إلى فرعون رسولاً ، فعصى فرعون الرسول ﴾ .

٤ ـ النكرة في سياق النفي أو النهي أو الشرط : مثال الأول : قوله تعالى : ﴿ لا إكراه في الدين ﴾ . وقوله ﷺ : « لا وصية لوارث »[5] يشمل كل وصية

---

(١) شرح الإسنوي ٨٤/٢ ، شرح تنقيح الفصول ١٩١ ، مسلم الثبوت ٢٠١/١ وما بعدها .

(٢) الإحكام للآمدي ٤٩/٢ وما بعدها .

(٣) رواه أصحاب الكتب الستة عن أبي هريرة رضي الله عنه .

(٤) رواه أصحاب السنن الأربعة ، وابن أبي شيبة ، واللفظ له ، عن أبي هريرة رضي الله عنه .

(٥) حديث متواتر رواه اثنا عشر من الصحابة ، وأرسله خمسة من التابعين .

لورودها في سياق النفي إلا بإجازة الورثة كما دل بعض الروايات . ومثال الثاني : ﴿ ولا تصلَ على أحد منهم مات أبداً ﴾ . يعم جميع المنافقين ، لورود كلمة ﴿ أحد ﴾ في سياق النهي . ومثال الثالث : قوله تعالى : ﴿ وإن يروا آية يعرضوا ويقولوا سحرٌ مستمرّ ﴾ . وقوله : ﴿ إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ﴾ . يفيدان العموم لورود كل من ﴿ آية ﴾ و ﴿ فاسق ﴾ في سياق الشرط . فإن وقعت النكرة في سياق الإثبات فلا عموم لها إلا بقرينة ، مثل قوله تعالى : ﴿ إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة ﴾ .

٥ ـ **الأسماء الموصولة** : مثل : (ما) و (من) و (الذين) و (اللاتي) و (اللائي) ، كما في قوله تعالى : ﴿ وأحل لكم ما وراء ذلكم ﴾ . ﴿ وما من دابةٍ في الأرض إلا على الله رزقها ﴾ . ﴿ ولله يسجد من في السموات ومن في الأرض ﴾ . ﴿ إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً إنما يأكلون في بطونهم ناراً وسيصلون سعيراً ﴾ . ﴿ واللائي يئسن من المحيض من نسائكم ... ﴾ .

٦ ـ **أسماء الشرط** : مثل : (من) ، و (ما) ، و (أي) ، و (أين) ، كقوله تعالى : ﴿ فمن شهد منكم الشهر فليصمه ﴾ . ﴿ وما تنفقوا من خير يوف إليكم ﴾ . ﴿ أياً ما تدعوا فله الأسماء الحسنى ﴾ . ﴿ أينما تكونوا يدرككم الموتُ ﴾ .

٧ ـ **أسماء الاستفهام** : مثل : (من) ، و (ما) ، و (متى) ، و (ماذا) ، و (أين) ، كما في قوله تعالى : ﴿ من فعل هذا بآلهتنا يا إبراهيم ﴾ . ﴿ ماذا أراد الله بهذا مثلاً ﴾ . ﴿ متى نصر الله ﴾ . ﴿ أين ما كنتم تدعون من دون الله ﴾ .

دلالة العام : يرى الجمهور أن العام المخصوص يدل على ما بقي من الأفراد بعد التخصيص على سبيل الظن لا القطع ؛ لأن الغالب في دليل التخصيص أن

يكون معللاً ، وهذه العلة قد تتحقق في أفراد أخرى مما بقي بعد التخصيص ، ومع وجود هذا الاحتمال لا تكون دلالة العام على ما بقي بعد التخصيص قطعية ، بل ظنية .

ويرى جمهور الأصوليين[1] : أن العام الباقي على عمومه يدل على جميع أفراده ، وحكمه يثبت لجميع ما يتناوله من الأفراد ما لم يدل دليل على تخصيصه ، أي إن صيغة العام موضوعة للاستغراق ويسمى هذا مذهب أرباب العموم ، واستدلوا بما يأتي :

١ ـ القرآن : في قوله تعالى : ﴿ وما قدروا الله حق قدره ، إذ قالوا ما أنزل الله على بشر من شيء ، قل من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى نوراً وهدىً للناس ﴾ دلت كلمتا ﴿ بشرٍ ﴾ و ﴿ شيءٍ ﴾ على العموم والشمول ، بدليل الرد عليهم بإنزال الكتاب على موسى .

٢ ـ التبادر إلى الذهن : إن العموم هو المتبادر إلى الذهن من صيغ العموم ، والتبادر دليل الوضع الحقيقي ، فلو قال السيد لخادمه : كل من دخل داري فأعطه درهماً ، لم يكن منفذاً الأمر إلا بإعطاء كل داخل .

٣ ـ إجماع الصحابة وأهل اللغة على إجراء ألفاظ القرآن والسنة على عمومها حتى يقوم دليل على الخصوص : استدل الصحابة بعموم الجمع المضاف ، لإرث فاطمة رضي الله عنها من النبي ﷺ الأرض المعروفة وهي فَدَك والعوالي ، بقوله تعالى : ﴿ يوصيكم الله في أولادكم ﴾ ، فرد عليهم أبو بكر رضي الله عنه

---

(١) كشف الأسرار ٢٩١/١ ، التلويح والتوضيح ٣٨/١ ـ ٤٠ ، شرح الإسنوي ٨٢/٢ ، أصول السرخسي ١٣٢/١ وما بعدها ، الآمدي ٣٩/٢ ، إرشاد الفحول ١٠٠ ، المدخل إلى مذهب أحمد ١١١ ، المحلي على جمع الجوامع ٢٣٦/١ وما بعدها ، مسلم الثبوت ٢٠٠/١

بقوله ﷺ « نحن معاشر الأنبياء لا نورث ، ما تركناه صدقة »[1] .

ثم اختلف الجمهور أرباب العموم في دلالة العام ، أهي دلالة قطعية أم ظنية ، وتحرير محل النزاع فيما يأتي :

قالوا : العام ثلاثة أنواع[2] :

١ ـ عام أريد به العموم قطعاً : وهو الذي اشتمل على قرينة تنفي احتمال تخصيصه ، مثل قوله تعالى : ﴿ وما من دابةٍ في الأرض إلا على الله رزقها ﴾ . فهذا عام لا خاصّ فيه .

٢ ـ عام أريد به الخصوص قطعاً : وهو الذي اشتمل على قرينة تنفي بقاءه على عمومه ، مثل قوله تعالى : ﴿ ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً ﴾ فهذا عام مخصوص بالمكلفين ؛ لأن العقل يقضي بخروج الصبيان والمجانين .

٣ ـ عام مطلق : وهو الذي لم تصحبه قرينة تدل على عمومه أو خصوصه ، وهو محل الخلاف :

فقال أكثر الفقهاء (المالكية والشافعية والحنابلة) : دلالة العام على جميع أفراده ظنية .

والمذهب المختار لدى الحنفية والمعتزلة ، وهو المنقول عن الشافعي : أن دلالة العام قطعية ، إذا لم يخص منه البعض ، فإن خص منه البعض ، فدلالته على

(١) قال الإسنوي (٨٣/٢) : هذا الحديث معزوّ إلى الترمذي في غير جامعه ، والثابت في الصحيحين : « لا نورث ما تركناه صدقة » وهو عند أحمد بلفظ « إنا معاشر الأنبياء لا نورث » .

(٢) الرسالة للإمام الشافعي ٥٣ وما بعدها .

الباقي ظنية ، ومعنى القطع : انتفاء الاحتمال الناشئ عن دليل ، لا انتفاء الاحتمال مطلقاً .

حجة الجمهور :

احتج الجمهور : بأن كل عام يحتمل التخصيص ، حتى إنه شاع بين العلماء : « ما من عام إلا وقد خص منه البعض » فالتخصيص شائع كثير في العام بمعنى أنه لا يخلو عنه إلا قليلاً ، وذلك بقرينة مثل قوله تعالى : ﴿ كل من عليها فانٍ ﴾ وهذا يورث الشبهة والاحتمال في دلالة العام على كل فرد بخصوصه ، فتكون دلالته ظنية .

حجة الحنفية :

احتج الحنفية : بأن اللفظ العام موضوع للعموم ، فكان العموم ملازماً له ، حتى يقوم دليل الخصوص ، واحتمال التخصيص هو احتمال غير ناشئ عن دليل ، فلا ينافي قطعية العام ، كما لا يؤثر احتمال المجاز في قطعية الخاص .

وقد فهم الصحابة العموم من النصوص القرآنية ، فقوله تعالى : ﴿ الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مئة جلدة ﴾ يشمل قطعاً كل الزناة . وقوله تعالى : ﴿ والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشراً ﴾ يشمل قطعاً كل متوفىً عنها زوجها .

أثر الاختلاف في دلالة العام :

ترتب على الاختلاف في دلالة العام اختلاف في مسألتين فرعيتين هما : تخصيص العام القطعي الثبوت بالدليل الظني ، والتعارض بين العام والخاص .

٦ - **تخصيص العام القطعي الثبوت بالدليل الظني كخبر الواحد والقياس :**

إذا ورد عام قطعي الثبوت في القرآن الكريم أو السنة المتواترة ، فهل يجوز تخصيصه بدليل ظني كخبر الواحد أو القياس ؟ .

رأى الحنفية أنه لا يجوز تخصيص العام القطعي بالظني ؛ لأن دلالة العام على أفراده قطعية ، وقطعي الكتاب والسنة المتواترة لا يصح تخصيصه بالظني كخبر الواحد والقياس ؛ لأن التخصيص عندهم تغيير ، ومغير القطعي لا يكون ظنياً .

وأجاز الجمهور هذا التخصيص ؛ لأن دلالة العام على أفراده ظنية ، فيجوز تخصيصه بالدليل الظني من خبر الواحد أو القياس .

وبناء عليه حرم الحنفية[1] متروك التسمية عمداً ، بقوله تعالى : ﴿ ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه ﴾ . ولم يخصصوه بقوله ﷺ : « ذبيحة المسلم حلال ، ذكر اسم الله عليها ، أم لم يذكر »[2] لأنه حديث آحاد ، وهو ظني .

وأجاز الشافعية الأكل من ذبيحة المسلم إذا ترك التسمية عليها عمداً ؛ لأنهم خصصوا عام القرآن الظني بهذا الحديث الظني ، والظني يجوز تخصيصه بالظني .

وأوجب الحنفية[3] السكنى والنفقة للمطلقة بائناً بينونة كبرى بقوله تعالى : ﴿ أسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم ﴾ . ولم يخصصوه بحديث فاطمة بنت قيس ، حيث ذكرت أن رسول الله ﷺ لم يجعل لها سكنى ولا نفقة ، وأيدوا رأيهم بقول عمر رضي الله عنه : لا نترك كتاب ربنا ، وسنة نبينا ﷺ لقول امرأة

---

(١) ووافقهم في ذلك المالكية ، والحنابلة على التحقيق ، عملاً بنص الآية ، أما الحديث فلم تثبت صحته عندهم .

(٢) رواه أبو داود في مراسيله ، ورجاله موثقون (سبل السلام ٨٩/٤) ط الحلبي .

(٣) الدر المختار : ٩٢١/٢ ، البدائع : ١٦/٤

لا ندري لعلها حفظت أو نسيت ، لها السكنى والنفقة[1] .

وخصص الجمهور عام القرآن بخبر الآحاد ، عملاً بفعل الصحابة ، فإنهم خصصوا قوله تعالى : ﴿ وأحل لكم ما وراء ذلكم ﴾ بحديث النهي عن الجمع بين المحارم : « لا تنكح المرأة على عمتها ولا خالتها »[2] وخصوا آيات المواريث بحديث « لا يرث القاتل شيئاً »[3] وحديث « لا يرث الكافر من المسلم ولا المسلم من الكافر »[4] ، وخصوا آية ﴿ كتب عليكم القصاص في القتلى ﴾ بحديث « لا يقتل مسلم بكافر »[5] ، وخصوا آية ﴿ والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما ﴾ . بحديث « تقطع يد السارق في ربع دينار فصاعداً »[6] .

٢ - تعارض العام والخاص :

إذا تعارض مدلول العام والخاص فيما دل عليه الخاص ، فإن الحنفية : يحكمون بالتعارض بينهما في القدر الذي دل عليه الخاص لتساويهما في القطعية ، ثم يعملون بطريقتهم في دفع التعارض ، فيقررون بأن الخاص يخصص العام إن لم يتراخ عنه في المجيء ، فإن تراخى عنه كان ناسخاً له إن علم تأخر أحدهما وتقدم الآخر ، وإن لم يعلم يعمل بالراجح منهما .

وأما الجمهور : فلا يحكمون بالتعارض بينهما ، وإنما يعملون بالخاص فيما دل عليه ، ويعملون بالعام فيما وراء ذلك ؛ لأن العام ظني الدلالة عندهم ، والخاص قطعي الدلالة ، ولا تعارض بين الظني والقطعي .

---

(١) رواه مسلم في صحيحه .
(٢) رواه مسلم .
(٣) رواه أبو داود .
(٤) رواه البخاري وأبو داود .
(٥) رواه أحمد والبخاري وابن ماجه والترمذي وأبو داود والنسائي .
(٦) رواه أحمد والموطأ وأصحاب الكتب الستة عن عائشة رضي الله عنها

وكان من أثر ذلك اختلافهم في مسائل منها :

نصاب زكاة الزروع والثار : فإن أبا حنيفة لم يشترط النصاب فيا أخرجته الأرض ، واشترط الصاحبان والجمهور ملك النصاب وهو خمسة أوسق (٦٨٤ كغ أو ٧١٥ كغ) .

وسبب الخلاف تعارض حديثين وهما حديث : « ليس فيا دون خمسة أوسق من التمر صدقة »[١] وحديث « فيا سقت السماء والعيون أو كان عَثَرياً العشر ، وفيا سقي بالنضح نصف العشر »[٢] تعارض العام والخاص في رأي أبي حنيفة فيا دون خمسة أوسق ، ولم يعلم تاريخهما ، فيعمل بالراجح منهما ، والعام هو الراجح ؛ لأنه يوجب الزكاة في القليل ، فيعمل به احتياطاً ، فأوجب الزكاة في الخارج من الأرض مطلقاً .

وخصص الجمهور منهم أبو يوسف ومحمد الحديث الثاني بالأول ، فلم يوجبوا الزكاة في الخارج من الأرض في أقل من خمسة أوسق ، أي أنه يقدم الخاص ، فيشترط ملك النصاب .

تخصيص العام :

هو قصر اللفظ على بعض أفراده ، أو صرف العام عن عمومه ، وإرادة بعض ما ينطوي تحته من أفراد . وهو يحدث كثيراً في الكتاب والسنة ، مثل قصر الوجوب في كلمة ﴿ الناس ﴾ عقلاً على المكلفين دون الصبيان والمجانين في قوله تعالى : ﴿ ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً ﴾ ومثل تخصيص آية الإرث بحديث « لا نورث ما تركناه صدقة » .

واتفق جمهور العلماء على جواز تخصيص العام بالدليل ، بصرفه عن عمومه إلى إرادة بعض الأفراد التي يتناولها ، ولكنهم اختلفوا في الدليل الصارف له عن

---

(١) رواه مالك والشافعي وأحمد والشيخان وأصحاب السنن الأربعة عن أبي سعيد الخدري .

(٢) رواه أحمد والبخاري وأصحاب السنن الأربعة عن عبد الله بن عمرو .

العموم ، هل يشترط أن يكون مقارناً للعام ، ومستقلاً عن جملته أو لا ؟ وذلك على مذهبين[1] :

١ ـ مذهب الجمهور : يرى الجمهور غير الحنفية أن التخصيص : هو صرف العام عن عمومه ، وقصره على بعض ما يتناوله من الأفراد لدليل يدل عليه ، سواء أكان مستقلاً عنه أم غير مستقل ، وسواء أكان متصلاً به أم منفصلاً[2] عنه ما دام لم يتأخر وروده عن وقت العمل به ، فإن تأخر وروده عن العمل به كان ناسخاً لا مخصصاً .

وذلك لأن النسخ هو رفع الحكم بدليل شرعي متأخر ، وأما التخصيص فهو بيان أن المراد من العام بعض أفراده .

والمخصصات عند الجمهور عدة أنواع يمكن أن تصنف إلى قسمين : **مخصص** مستقل ومخصص غير مستقل .

المخصص المستقل : هو ما لا يكون جزءاً من النص العام الذي ورد به اللفظ . وأهمه ستة أنواع هي الحس ، والعقل ، والعرف والعادة ، والإجماع ، وقول الصحابي ، والنص .

الأول ـ الحس أو المشاهدة : أي الإدراك بالحواس : وهو أن يرد الشرع بنص عام ، يعلم الحس باختصاصه ببعض ما يشتمل عليه العموم ، فيكون ذلك

---

(١) كشف الأسرار ٣٠٦/١ وما بعدها ، مسلم الثبوت ٢٣٣/١ ـ ٢٨٨ ، التلويح على التوضيح ٤٢/١ ، حاشية البناني على جمع الجوامع ٧/٢ ـ ٢٥ ، الآمدي ٨٢/٢ ـ ١١٠ ، شرح الإسنوي ٩٤/٢ ، ١١٢ ـ ١٢٠ ، ١٤١ ـ ١٥٦ ، المدخل إلى مذهب أحمد ١١٤ وما بعدها ، العدة في أصول الفقه ٥٤٧/٢ ـ ٥٧٩ ، إرشاد الفحول ١٢٨ ـ ١٤٤ .

(٢) المراد بالمستقل : الكلام التام الذي يستقل بنفسه وبمعناه ، والمراد بالمتصل : المذكور مع النص العام الذي اشتمل عليه اللفظ بدون تراخ عنه في النزول ، والمراد بالمنفصل ما لا يكون مذكوراً مع النص العام .

مخصصاً العموم ، مثل قوله تعالى في صفة الريح العقيم : ﴿ تدمر كل شيء بأمر ربها ﴾ فإنا نعلم بالحس أنها لم تدمر السماء والأرض مع أشياء كثيرة ، كالكواكب ، فكان الحس مخصصاً ذلك العموم . وعند التحقيق نجد الآية خاصة أريد بها الخصوص ؛ لأنها جاءت في موضع آخر مقيدة بأن التدمير خاص بما أتت عليه ، وهو قوله عز وجل : ﴿ وفي عاد إذا أرسلنا عليهم الريح العقيم ، ما تذر من شيء أتت عليه إلا جعلته كالرميم ﴾ .

ومثل قوله تعالى حكاية عن بلقيس ملكة سبأ : ﴿ وأوتيت من كل شيء ﴾ وقد خص ذلك بالحس ؛ لأن ما كان في يد سليمان لم يكن في يدها .

الثاني ـ العقل : كالنصوص العامة الواردة بتكاليف شرعية من غير تخصيص ، فإنها تختص بمن هو أهل للتكليف غير الصبي والمجنون مثلاً ، مثل قوله تعالى ﴿ ولله على الناس حج البيت ﴾ . ﴿ يا أيها الناس اعبدوا ربكم ﴾ فإن هذا الخطاب يتناول بعمومه من لا يفهم من الناس كالصبي والمجنون ، لكنه خرج بدليل العقل ، فكان مخصصاً للعموم الذي ورد به .

هذا ومنع الشافعي تسمية العقل مخصصاً ؛ لأن ما تخصص بالعقل لا تصح إرادته من حيث الحكم ، والتخصيص فرع صحة الإرادة ، والخلاف لفظي أي عائد إلى اللفظ والتسمية ؛ لأن اللفظ متناول لما نفاه العقل .

الثالث ـ العرف والعادة : يصلح العرف القولي أو العملي مخصصاً ما دل عليه النص العام . مثال العرف القولي : لفظ الدراهم إذا أطلق يراد به النقد الغالب في البلد . ولفظ الدواب يراد به في بعض البلاد الخيل خاصة . ولا خلاف في تخصيص العام بالعرف القولي .

ومثال العرف العملي : أن يقول الشارع : حرمت الطعام ، وكان من عادة

البلد أكل البُرّ ، فتقتصر الحرمة على البر ؛ لأنه الغالب من الطعام في ذلك البلد . ومثله إطلاق كلمة الرأس على رأس الضأن خاصة ، فمن حلف لا يأكل الرؤوس في بلد اعتاد أهله أكل رأس الغنم خاصة ، فإنه لا يحنث بأكل رأس حيوان آخر .

والعرف العملي يخصص النص عند الحنفية وجمهور المالكية ، وقد خصص الإمام مالك : آية ﴿ والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين لمن أراد أن يتم الرضاعة ﴾ بالمرأة غير الشريفة القدر ، بالعرف الذي كان سائداً في قريش بأن المرأة الحسيبة الشريفة القدر لا ترضع ولدها عادة . ولا يصلح العرف العملي مخصصاً عند الشافعية والحنابلة والقرافي من المالكية[1] . قال ابن السبكي : والأصح أن العادة بترك بعض المأمور به أو بفعل بعض المنهي عنه بصيغة العموم تخصص العام إن أقرها النبي ﷺ .

والخلاصة : اتفق العلماء على التخصص بالعرف القولي ، واختلفوا في التخصيص بالعادة أو العرف العملي ، فأجازه الحنفية وجمهور المالكية ولم يجزه الجمهور ، والحق كما قال الشوكاني أن العادة لا تخصص ؛ لأن الحجة مع لفظ الشارع وهو عام والعادة ليست بحجة حتى تكون معارضة له[2] .

الرابع ـ الإجماع : يجوز التخصيص بالإجماع ؛ لأنه بمثابة نص قاطع شرعي ، أما العام فهو ظاهر ظني عند الجمهور غير الحنفية ، وإذا اجتمع القاطع والظاهر ، كان القاطع مقدماً . قال ابن بدران : والحق أن التخصيص يكون بدليل الإجماع لا بالإجماع نفسه[3] .

---

(١) مسلم الثبوت ٢٧١/١ ، الفروق ١٧٣/١ ، تهذيب الفروق بهامشه ١٨٧/١ وما بعدها ، جمع الجوامع ٢٣/١ ، شرح الإسنوي ١٥٤/٢

(٢) إرشاد الفحول ١٤١

(٣) المدخل إلى مذهب أحمد ١١٤ ، إرشاد الفحول ١٤١

مثاله قوله تعالى : ﴿ يا أيها الذين آمنوا إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة ، فاسعوا إلى ذكر الله ﴾ فإنهم أجمعوا على ألا جمعة على عبد ولا امرأة .

ومن أمثلته تنصيف حد القذف على العبد ، فإنه ثابت بالإجماع ، فكان مخصصاً لعموم قوله تعالى : ﴿ والذين يرمون المحصنات ، ثم لم يأتوا بأربعة شهداء ، فاجلدوهم ثمانين جلدة ﴾ قال الإسنوي : والحق أنه ليس التخصيص بالإجماع ، بل ذلك إجماع على التخصيص ، ومعناه أن العلماء لم يخصوا العام بنفس الإجماع ، وإنما أجمعوا على تخصيصه بدليل آخر ، ثم إن الآتي بعدهم يلزمه متابعتهم وإن لم يعرف المخصص .

الخامس ـ قول الصحابي : يصلح مخصصاً عند الحنفية والحنابلة ؛ لأنه حجة عندهم يقدم على القياس ، فيكون مخصصاً ؛ لأن الصحابي العدل لا يترك ما سمعه من النبي ﷺ ويعمل بخلافه إلا لدليل ثبت عنده يصلح للتخصيص .

وقال الجمهور في الأصح عند الشافعية : لا يجوز التخصيص بمذهب الصحابي ؛ لأنه قد يخالف المسموع من النبي ﷺ لدليل في ظنه ، وظنه لا يكون حجة على غيره ، فقد يظن ما ليس بدليل دليلاً ، والتقليد للمجتهد من مجتهد مثله لا يجوز ،لا سيما في مسائل الأصول[1] . قال الشوكاني[2] : فالحق عدم التخصيص بمذهب الصحابي الراوي العام ، بدليل أن ابن عمر قال : كنا نخابر[3] أربعين سنة ، ولا نرى به بأساً ، حتى أتانا رافع بن خديج ، فأخبر أن النبي ﷺ نهى عنه ، فتركناه لقول رافع .

---

(١) شرح الإسنوي ١٤٥/٢

(٢) إرشاد الفحول ١٤٢

(٣) المخابرة : المزارعة .

السادس ـ النص القرآني أو النبوي الخاص :

يجوز التخصيص بالكتاب العزيز وبالسنة المطهرة ، سواء أكان النص المخصص متصلاً بالعام أم منفصلاً عنه .

مثال التخصيص في القرآن بالنص المتصل بالعام فيه : قوله تعالى : ﴿ وأحل الله البيع ﴾ ثم خص منه الربا عقبه بقوله سبحانه : ﴿ وحرم الربا ﴾ . ومثال التخصيص بالنص المنفصل من القرآن : قوله تعالى في سورة البقرة : ﴿ والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء ﴾ . فإنه يشمل الحوامل وغيرهن ، فخص منه الحوامل بقوله سبحانه : ﴿ وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن ﴾ وخص منه أيضاً المطلقة قبل الدخول بقوله عز وجل : ﴿ فما لكم عليهن من عدة تعتدونها ﴾ .

ومثال التخصيص بنص منفصل من السنة النبوية المتواترة : قوله تعالى : ﴿ كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيراً الوصية للوالدين والأقربين بالمعروف ﴾ فإنه عام ، خص منه عدم جواز الوصية للوارث بحديث « لا وصية لوارث » .

ومثال التخصيص بنص منفصل من السنة بخبر آحاد : قوله تعالى : ﴿ حرمت عليكم الميتة ﴾ خص منه ميتة البحر بقوله ﷺ في شأن البحر : « هو الطهور ماؤه ، الحل ميتته » . ولكن يسمى ذلك عند الحنفية نسخاً ضمنياً ، لتراخي الدليل المخصص . ومثله تخصيص آيات المواريث بالحديث المتقدم : « لا يرث القاتل »[1] . ومنه تخصيص قوله تعالى ﴿ وأحل لكم ما وراء ذلكم ﴾ بالحديث السابق : « لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها » .

ويلاحظ أن تخصيص عموم القرآن بالسنة المتواترة وتخصيص السنة المتواترة

(١) أخرجه الإمام مالك في الموطأ عن عمر رضي الله عنه .

بالسنة المتواترة مجمع عليه بين العلماء ، وأن تخصيص القرآن بالقرآن متفق عليه لدى العلماء ما عدا بعض الظاهرية الذين لم يجيزوه متمسكين بأن التخصيص بيان للمراد باللفظ ، ولا يكون إلا بالسنة لقوله تعالى ﴿ لتبين لهم ﴾ .

وأما تخصيص الكتاب العزيز بخبر الواحد ، فمختلف فيه ، أجازه الجمهور مطلقاً ، ومنعه بعض فقهاء العراق . وقال الحنفية : إن كان العموم قد دخله التخصيص بالاتفاق ، جاز تخصيصه بخبر الواحد ، وإن لم يكن دخله التخصيص ، لم يجز تخصيصه بخبر الواحد ، فلا يجوز تخصيص الكتاب بخبر الواحد ما لم يخص بقطعي ويجوز تخصيص السنة بالسنة ، وتخصيص السنة المتواترة بالكتاب وبالعكس[1] .

وأضاف الحنابلة أربعة مخصصات أخرى مستقلة هي ما يأتي ، علماً بأنهم لم يعتبروا العرف من المخصصات ، فصارت عندهم تسعة :

أولاً ـ المفهوم : وهو نوعان : مفهوم موافقة ومفهوم مخالفة . أما الأول فهو مخصص اتفاقاً .

مثاله قوله تعالى : ﴿ فلا تقل لهما أف ﴾ دل على المنع من الضرب ، فيقع به التخصيص . وأما مفهوم المخالفة (ضد النطق) فهو مخصص عند جمهور الحنابلة ، غير مخصص عند القاضي أبي يعلى وأبي الخطاب والمالكية وابن حزم ، مثاله قوله ﷺ : « في سائمة الغنم الزكاة » دل على أنه : لا زكاة في المعلوفة ، فيخص به عموم حديث آخر : « في أربعين شاةً شاةٌ » الذي يدل على وجوب الزكاة في كل أربعين من الشاء ، سواء أكانت سائمة أم غيرها .

ومن أمثلته أيضاً قوله ﷺ : « خلق الماء طهوراً لا ينجسه شيء إلا ما غير

---

(١) مسلم الثبوت ٢٧٦/١

لونه أو طعمه أو ريحه[1] » فإنه عام ، وخصص بمفهوم قوله ﷺ : « إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثاً »[2] .

ثانياً ـ فعل النبي ﷺ : إذا وقع من النبي فعل يخالف عموم قول تعلق بسائر المكلفين ، كان ذلك موجباً لتخصيصه ، إن أمكن حمله عليه .

مثاله قوله تعالى : ﴿ يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين ، فإن كن نساء فوق اثنتين ، فلهن ثلثا ما ترك ﴾ فإنه مخصص بفعله ﷺ ، فإنه ورث ابنتي سعد بن الربيع الثلثين ، فدل على أن الآية إنما قصدت الاثنتين فما فوق .

ومن أمثلته قوله تعالى : ﴿ ولا تقربوهن حتى يطهرن ﴾ فإنه مخصص بالجماع في الفرج ، أما مباشرة الحائض دون الفرج فجائزة ، بدليل أنه ﷺ كان يباشر نساءه فيما دون الفرج ، قالت عائشة وميمونة : كانت إحدانا إذا كانت حائضاً ، فأراد النبي ﷺ أن يباشرها ، أمرها أن تتزر في فور حيضتها ، ثم يباشرها »[3] . وهو مذهب الحنابلة خلافاً للجمهور .

ثالثاً ـ تقرير النبي ﷺ فعلاً على خلاف العموم ، مع قدرته على المنع من خلافه : يكون مخصصاً ؛ لأن إقراره الفعل كصريح إذنه ، إذ لا يجوز له الإقرار على الخطأ لعصمته ، فلو فرض أنه ﷺ أقر إنساناً على شرب شيء يسير من الحرام ، كان إقراره تخصيصاً للعموم .

---

(١) أخرجه ابن ماجه عن أبي أمامة الباهلي ، وضعفه أبو حاتم : بلفظ « إن الماء لا ينجسه شيء إلا ما غلب على ريحه وطعمه ولونه » (سبل السلام ١/١٨) .

(٢) أخرجه أصحاب السنن الأربعة وصححه ابن خزيمة عن ابن عمر بلفظ « إذا كان الماء قلتين لم يحمل الخبث ، أو لم ينجس » (سبل السلام ١/١٩) .

(٣) هذا قول عائشة رواه البخاري ، ومثله قول ميمونة رواه البخاري أيضاً .

رابعاً ـ قياس النص الخاص يقدم على عموم نص آخر : أي أن هذا القياس يخصص عموم النص ، مثل قوله تعالى : ﴿ وأحل الله البيع ﴾ عام في جواز كل بيع ، ثم ورد النص النبوي بتحريم الربا في البر ، والعلة هي الكيل ، فيقاس الأرز على البر في تحريم الربا ، فيكون هذا القياس على هذا النص الخاص مخصصاً عموم إحلال البيع .

ومن أمثلة تخصيص العموم بالقياس[1] : تخصيص قوله تعالى في اللعان : ﴿ والذين يرمون أزواجهم ﴾ . بجواز لعان المطلقة ثلاثاً ، لنفي ولد منها بالرغم من أنها ليست زوجة ، قياساً على الحكم بالإرث في طلاق المريض الفارّ من الميراث ثلاثاً ؛ لأنه فارّ من الولد .

ومنها تخصيص حديث « لا تسافر المرأة إلا مع ذي محرم »[2] بالسفر إلى مكان وجود القاضي مسيرة أيام لوجوب حق عليها ، وانتقالها من البادية إلى مكان وجود الحاكم لإقامة حد عليها ، فكل من الحالتين أمر قد لزمها .

ومنها ـ تخصيص حديث « إنما الأعمال بالنيات »[3] فلو قال رجل لامرأته : أنت طالق ، ونوى ثلاثاً ، فهي واحدة ، بالرغم من نيته ثلاثاً ، إذ لو نوى أن يطلق امرأته ، ولم يتلفظ ، فلا يكون طلاقاً .

المخصص غير المستقل :

هو ما يكون جزءاً من النص المشتمل على العام ، وأهمه أربعة أنواع :

الأول ـ الاستثناء المتصل : كما في قوله تعالى : ﴿ من كفر بالله من بعد

---

(١) العُدَّة في أصول الفقه لأبي يعلى ٢/٥٥٩ ـ ٥٦١

(٢) أخرجه البخاري في باب حج النساء عن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما .

(٣) رواه البخاري ومسلم عن عمر رضي الله عنه ،رواه الحاكم في الأربعين وابن حبان في صحيحه بحذف « إنما » .

إيمانه إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان ﴾ . فإن هذا الاستثناء أخرج من عموم مقدم الآية الشامل لكل كفر : الكفر الظاهر الذي يصدر بمجرد اللسان مع اطمئنان القلب بالإيمان ، مما يدل على أن الكفر الحرام هو الصادر عن رضا واختيار دون الإكراه .

الثاني ـ الشرط : مثل قوله تعالى : ﴿ ولكم نصف ما ترك أزواجكم إن لم يكن لهن ولد ﴾ . فالشرط وهو عدم الولد قصر استحقاق الأزواج نصف التركة على حالة عدم الولد للزوجة المتوفاة ، ولولا هذا الشرط لاستحق الأزواج النصف في كل الأحوال .

الثالث ـ الصفة : مثل قوله تعالى : ﴿ ومن لم يستطع منكم طولاً أن ينكح المحصنات المؤمنات فما ملكت أيمانكم من فتياتكم المؤمنات ﴾ فإن النص قصر جواز التزوج بالإماء المؤمنات دون غيرهن في حال العجز عن مهر الحرائر .

الرابع ـ الغاية : مثل قوله تعالى : ﴿ يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق ﴾ فإن هذه الآية قد قصرت وجوب غسل اليد إلى المرفق فقط .

والخلاصة : إن التخصيص عند الجمهور غير الحنفية له معنى أشمل وأعم منه عند غيرهم ، فهو يشمل التخصيص بالدليل المستقل وغير المستقل ، والمقارن والمتراخي عن ورود النص العام .

أما الحنفية : فيشترطون أن يكون دليل التخصيص مستقلاً ومقارناً ، أما غير المستقل عن جملة العام كالشرط والاستثناء ، فيسمى قصراً لا تخصيصاً . وأما غير المقارن للعام فيسمى نسخاً ضمنياً . وحينئذ يكون التخصيص عندهم هو إرادة بعض ما يتناوله العام من الأفراد بدليل مستقل مقارن للعام أي متصل به[1] .

---

(١) كشف الأسرار ٣٦/١ ، مسلم الثبوت ٢٣٣/١

وما يسمى عند الجمهور أحياناً تخصيصاً لا يسمى كذلك عند الحنفية .

ويكون التخصيص عند الحنفية منحصراً في ثلاثة أنواع هي : العقل ، والعرف والعادة ، والنص المستقل المقترن بالعام . أما التخصيص بالحس فهو ملحق عندهم بالكلام المستقل المتصل .

ومما يلحق عندهم أيضاً من المخصصات بالكلام المستقل المتصل[1] : نقص المعنى في بعض الأفراد ، وزيادة المعنى في بعض الأفراد ، مثال الأول : أن يقول شخص : كل مملوك لي حر ، فإنه لا يدخل فيه المكاتب ، لنقصان الملك فيه ؛ لأنه مملوك رقبة لا يداً ، ولهذا كان أحق بكسبه .

ومثال الثاني : أن يحلف شخص : ألا يأكل فاكهة ، ولم ينو فاكهة معينة ، فإنه لا يحنث بأكل العنب والرطب والرمان عند أبي حنيفة ، لما في هذه الأنواع من التغذي ،وهو معنى زائد على التفكه ، أي التلذذ والتنعم .

حكم العام إذا خص :

اختلف الأصوليون في العام إذا خص ، هل يكون حقيقة في الباقي أو مجازاً[2] ؟ فذهب جمهور الأشاعرة والمعتزلة إلى أنه مجاز في الباقي مطلقاً ، سواء أكان التخصيص بمتصل أم منفصل ، وسواء أكان بلفظ أم بغيره ؛ لأن العام موضوع للمجموع ، فإذا أريد به البعض فقد أريد به غير ما وضع له ، وذلك هو المجاز .

وذهب جماعة من أهل العلم (مالك والشافعي وأصحابه والحنابلة وأكثر الحنفية) إلى أنه حقيقة فيا بقي مطلقاً ؛ لأن اللفظ إذا كان متناولاً حقيقة

---

(١) التلويح على التوضيح ٤٢/١

(٢) إرشاد الفحول ١١٩ ، مسلم الثبوت ٢٤١/١

باتفاق ، فالتناول باقٍ على ما كان عليه ، ولا يضره إخراج بعض منه ؛ ولأن تناوله للباقي يسبق إلى الفهم من غير قرينة .

وأجيب عن الدليل الأول : بأن العام كان يتناول الباقي مع غيره ، والآن يتناوله وحده ، وهما متغايران .

وأجيب عن الدليل الثاني : بأنه إنما يسبق إلى الفهم مع القرينة ، إذ السابق مع عدمها هو العموم ، وهذا دليل المجاز .

هل يعمل بالعام قبل البحث عن المخصص ؟ .

قال الجمهور : لا يجوز العمل بالعام قبل البحث عن المخصص ، وذلك إلى أن يغلب على الظن عدم وجود المخصص احترازاً عن الخطأ المحتمل ، فإذا لم يوجد المخصص بعدئذ ، فيجوز التمسك به في إثبات الحكم .

وقال أبو بكر الصيرفي : يجوز التمسك بالعام ابتداء ما لم يظهر دلالة مخصصة ؛ لأن الأصل عدم التخصيص ، ولأنه لو لم يجز التمسك بالعام إلا بعد طلب المخصص ، لم يجز التمسك بالحقيقة إلا بعد البحث : هل يوجد ما يقتضي صرف اللفظ عن الحقيقة إلى المجاز[1] ؟ .

هل عطف العام على الخاص يخصص ؟

إذا ذكر العام ، وعطف عليه بعض أفراده ، مما حق العموم أن يتناوله ، فهل يخصصه[2] ؟ كما في قوله تعالى :﴿ حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى ﴾ .

---

(١) إرشاد الفحول ١٢٣

(٢) حاشية البناني على جمع الجوامع ٢٢/١ ، شرح تنقيح الفصول ١٩١ ، إرشاد الفحول ١٢٢ ، مسلم الثبوت ٢٣٢/١ ، ٢٨٣

قال الجمهور : الأصح أن عطف العام على الخاص لا يخصص العام ، والأصح أيضاً أن العطف على العام لا يقتضي العموم في المعطوف ، مثال الحالة الثانية : حديث أبي داود وغيره : « لا يقتل مسلم بكافر ، ولا ذو عهد في عهده » يعني بكافر حربي ، للإجماع على قتل المعاهد بغير الحربي ، وأما كلمة « كافر » الأولى فهي عامة لأنها نكرة في سياق النفي ، فتعم كل كافر ، حربياً كان أو غيره ، وهذا هو المعطوف عليه ، والمعطوف هو الخاص ، وهو « كافر حربي » المقدر بعد قوله « ولا ذو عهد في عهده » فلا يقتل المسلم بالكافر مطلقاً .

ومن أمثلتها أيضاً : قوله تعالى : ﴿ والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء ﴾ ثم قال تعالى : ﴿ وبعولتهن أحق بردهن ﴾ . فالكلام الأخير خاص بالرجعيات ؛ لأن وصف الأحقية للأزواج إنما هو فيهن ، فلا يوجب تخصيص التربص بالرجعيات ، بل يعم الرجعيات والبائنات ، وعبروا عن ذلك بقولهم : رجوع الضمير إلى بعض العام ليس تخصيصاً له . وقال أكثر الحنفية : هو تخصيص .

وقال الحنفية : العطف على العام يقتضي العموم في المعطوف ، لوجود الاشتراك بين المعطوفين في صفة الحكم ، والعطف على الخاص يقتضي تخصيص المعطوف عليه . وعبارتهم : كلما عم المعطوف عليه عم المعطوف ؛ لأن العطف للتشريك إلا بدليل ، وتخصيص المعطوف يوجب تخصيص المعطوف عليه بما خص به عندهم .

وبناء عليه : « لا يقتل مؤمن بكافر ، ولا ذو عهد في عهده » هو خاص ، والمراد به الكافر الحربي بقرينة عطف الخاص عليه ، وهو قوله : « ولا ذو عهد في عهده » فيكون التقدير : ولا ذو عهد في عهده بكافر . والكافر الذي لا يقتل به ذو العهد : هو الحربي فقط بالإجماع ؛ لأن المعاهد يقتل بالمعاهد ، فيجب أن يكون الكافر الذي لا يقتل به المسلم هو الحربي ، تسوية بين المعطوف والمعطوف عليه ، وبناء عليه : يجوز عندهم قتل المسلم بالذمي ، لعموم آيات القصاص .

وأجاب الجمهور بضعف هذا التقدير لوجوه :

أحدها ـ أن العطف لا يقتضي الاشتراك من كل وجه .

الثاني ـ أن قوله « ولا ذو عهد في عهده » كلام تام ، فلا يحتاج إلى إضمار قوله « بكافر » ؛ لأن الإضمار خلاف الأصل . والمراد حينئذ أن العهد عاصم من القتل .

الثالث ـ أن حمل الكافر المذكور على الحربي لا يحسن ؛ لأن إهدار دمه معلوم من الدين بالضرورة ، فلا يتوهم أحد قتل مسلم به .

قال الشوكاني تبعاً لغيره في عطف الخاص على العام أي عطف الصلاة الوسطى على الصلوات : هذا المخصوص بالذكر هو داخل تحت العموم ، وفائدته التأكيد ، لأنه ذكر مرة بالعموم ومرة بالخصوص ، وهذا هو الظاهر .

هل للمفهوم عموم ؟ .

ذهب الجمهور إلى أن للمفهوم عموماً . وقال الغزالي وجماعة من الشافعية وابن تيمية : لا عموم له[1] . والخلاف متفرع على تفسير معنى العام ، هل هو ما يستغرق في محل النطق ، أو ما يستغرق في الجملة ، فمن قال : إن العموم من عوارض الألفاظ ، قال : ليس للمفهوم عموم ، لأن دلالة المفهوم ليست لفظية ، فإذا قيل : « في سائمة الغنم الزكاة » فنفي الزكاة عن المعلوفة ليس بلفظ ، حتى يعم أو يخص .

ومن قال : إن للمفهوم عموماً مستنده أنه إذا قيل لشخص :« في سائمة الغنم الزكاة » فقد تضمن ذلك قولاً آخر ، وهو أنه لا زكاة في المعلوفة .

---

(١) إرشاد الفحول ١١٦ ، المدخل إلى مذهب أحمد ١١١

والحق كما أبان الرازي في المحصول : أن الخلاف لفظي ؛ لأن القائلين بأن المفهوم لا عموم له ، لا يطلقون لفظ العام إلا على الألفاظ ، فلا توصف دلالة المفهوم بالعموم . أما شمول ما يدل عليه المفهوم فلا نزاع فيه ، أي أن انتفاء الحكم عن جميع ما عدا الملفوظ أمر مقطوع به ؛ لأنه لو ثبت الحكم في غير المنطوق المذكور ، والثابت بالمفهوم إنما هو نقيض المنطوق ، لم يكن لتخصيصه بالذكر فائدة .

إفراد فرد من العام بحكمه لا يخصصه :

قال جمهور الأصوليين[1] : إفراد فرد من العام بحكمه لا يخصصه ، إلا إذا كان له مفهوم عند القائلين بأن المفهوم يخصص العام ، مثاله : قوله صلى الله عليه وآله وسلم : « أيما إهاب دبغ فقد طهر »[2] مع قوله ﷺ في حديث آخر في شاة ميمونة : « دباغها طهورها »[3] لأنه لا تعارض بينهما ، فالتنصيص على الشاة في حديث ميمونة لا يقتضي تخصيص عموم حديث : « أيما إهاب دبغ » لأنه تنصيص على بعض أفراد العام بلفظ لا مفهوم له ، إلا مجرد مفهوم اللقب (الاسم) ، ومفهوم اللقب ليس بحجة اتفاقاً ، فقولنا : خالد كريم لا يعني أن غيره بخيل .

ومن أمثلة المسألة : حديث « جعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً » وفي لفظ آخر : « وتربتها طهوراً »[4] . وحديث « الطعام بالطعام » مع حديث آخر : « البُرُّ بالبُرِّ »[5] .

---

(١) مسلم الثبوت ٢٨٢/١ ، إرشاد الفحول ١١٩

(٢) أخرجه أصحاب السنن الأربعة (أبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجه) عن ابن عباس (سبل السلام ٣٠/١)

(٣) رواه أبو داود والنسائي عن ميمونة (سبل السلام ٣٢/١) .

(٤) رواه أحمد عن علي ، وأما الذي قبله فرواه البخاري ومسلم والنسائي عن جابر بن عبد الله (جامع الأصول : ٢٩٣/٩)

(٥) رواه مسلم عن عبادة بن الصامت ، وأما الذي قبله فرواه أحمد ومسلم عن مَعْمر بن عبد الله (نيل الأوطار ١٩٠/٥ ـ ١٩٣)

عموم المقتضى :

المقتضِي ـ بكسر الضاد : هو اللفظ الطالب للإضمار ، بمعنى أن اللفظ لا يستقيم إلا بإضمار شيء . وهناك مضمرات متعددة ، فهل يقدر جميعها أو يكتفى بواحد منها ، وذلك التقدير : هو المقتضَى ـ بفتح الضاد .

فالمقتضى : هو عبارة عن زيادة على المنصوص عليه . وهو نوعان(1) :

الأول ـ ما استدعاه صدق الكلام نحو : « رفع عن أمتي الخطأ والنسيان » فإن رفع الذات ليس مراداً قطعاً ؛ لأن كلاً من الخطأ والنسيان واقع ، فلا بد من تقدير شيء يتحقق به صدق الكلام ، وهو إما العقوبة ، أو الحساب ، أو الضمان ونحوه . فالمقتضى : هو ما أضمر ضرورة صدق المتكلم .

الثاني ـ ما استدعاه حكم للكلام يلزمه شرعاً ، نحو : أعتق عبدك عني بألف ، فإن هذا التركيب يفترض حكماً مقدراً وهو سبق التمليك ، ليقع بعده العتق .

فإذا توقف صدق الكلام أو الحكم على لفظ مقدر ، فهل يثبت له العموم ؟ . لا خلاف في أنه إذا دل الدليل على تعيّن أحد الأمور الصالحة للتقدير ، فإنه يتعين للتقدير ، مثل قوله سبحانه : ﴿ حرمت عليكم الميتة ﴾ . وقوله : ﴿ حرمت عليكم أمهاتكم ﴾ . فإنه قد قام الدليل على أن المراد في الآية الأولى : تحريم الأكل ، وفي الثانية : الوطء ؛ لأنه لفظ مقدر ، والمقدر كالملفوظ به .

واختلف العلماء فيما يحتمل المقام عدة تقديرات ، يستقيم الكلام بواحد منها ، هل يقدر جميعها أو يكتفى بواحد منها ؟ . مثل قوله تعالى : ﴿ الحج أشهر

---

(1) كشف الأسرار ٧٦/١ وما بعدها ، أصول السرخسي ٢٤٨/١ وما بعدها ، مختصر ابن الحاجب ١١٣ ، المدخل إلى مذهب أحمد ١٢٥ ، المستصفى ٢١/٢ ، الآمدي ٦٣/٢ ، وما بعدها ، إرشاد الفحول ١١٥ ، أصول الخضري ١٥٦

معلومات ﴾ وحديث « رفع عن أمتي الخطأ والنسيان »[1] وحديث « إنما الأعمال بالنيات »[2] .

١ ـ قال جماعة بعموم المقتضى ، أي يقدر ما يعم تلك الأفراد ؛ لأن المقتضى كالمنصوص في ثبوت الحكم به ، فتثبت له صفة العموم كالمنصوص ، واستدلوا بأدلة أخرى منها :

آ ـ إن إضمار أحد التقديرات ليس بأولى من إضمار الآخر ، وإلا كان ترجيحاً بلا مرجح ، فلا بد من إضمار الجميع . وأجيب : بأنه إنما يلزم ذلك لو قلنا بإضمار حكم معين ، وليس كذلك ، بل بإضمار حكم ما ، والتعيين إلى الشارع .

ب ـ إن إضمار الكل أعم فائدة ، وأقرب إلى الحقيقة ، فلو قدرنا جميع الأحكام في حديث « رفع عن أمتي » لكان أقرب إلى رفع الذات ، وهو رفع جميع الأحكام . وأجيب بأن أحكام الخطأ والنسيان متعددة ، فيمتنع إضمار الجميع ، إذ الإضمار خلاف الأصل ، ويحصل المقصود بإضمار البعض ، فوجب الاكتفاء به ، ضرورة تقليل مخالفة الأصل ، فيلزم من إضمار جميع الأحكام تكثير مخالفة الدليل المقتضي للأحكام ، وهو وجود الخطأ والنسيان .

٢ ـ وقال الجمهور ومنهم الغزالي والآمدي : المقتضى لا عموم له ، وإنما العموم للألفاظ ، لا للمعاني ، فيقدر واحد من التقديرات ؛ لأن العموم من عوارض الألفاظ ، والمقتضى معنى لا عموم له . قال الشوكاني : وهذا هو الحق .

واستدلوا : بأن التقدير إنما يكون فيما تقتضيه الضرورة على قدر الحاجة ،

---

(١) حديث حسن رواه ابن ماجه والبيهقي وغيرهما عن ابن عباس بلفظ « إن الله تجاوز لي عن أمتي الخطأ ... »

(٢) رواه البخاري ومسلم عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه .

والضرورة تقدر بقدرها ، ولا حاجة لإثبات العموم في التقدير ، ما دام المقصود يحصل وتندفع به الحاجة ويفيد الكلام بدونه .

وبناء عليه : قوله ﷺ : « من لم يجمع الصيام قبل الفجر فلا صيام له »[1] - وإجماع الصيام : العزم عليه ، أو تبييت النية في الليل - ظاهره ينفي صورة الصوم حساً ، فوجب رده إلى الحكم وهو نفي الإجزاء أو الكمال ، فقال الحنفية : الحديث محمول على نفي الفضيلة والكمال ، وقال غير الحنفية : يحمل الحديث على نفي الإجزاء . أما من قال بعموم المقتضى فقال : إنه عام لنفي الإجزاء والكمال .

وحديث « رفع عن أمتي الخطأ والنسيان » لا يراد به قطعاً رفع ذات الخطأ والنسيان ، فيلزم منه تقدير « حكم » وهو يشمل الحكم الدنيوي والحكم الأخروي ، فعند القائلين بعموم المقتضى : يقدر ما يعم كلاً من الحكمين الدنيوي والأخروي . وهذا غلط ؛ لأن العموم إنما هو للألفاظ ، ولا لفظ هنا ، وإنما هو شيء مقدر أثبت للضرورة ، والضرورة تتحقق بما اتفق على رفعه وهو الحكم الأخروي . وعلى كل فقد استدل المالكية والشافعية والحنابلة بعموم المقتضى في هذا الحديث وجعلوه شاملاً الحكم الدنيوي وهو عدم البطلان ، والحكم الأخروي وهو عدم المؤاخذة ، وذلك في قولهم : لا تبطل الصلاة بكلام قليل ناسياً أو مخطئاً . وقال الشافعية والحنابلة : لا يبطل الصوم بالأكل ناسياً أو مكرهاً . أما المالكية فوافقوا الحنفية في رفع الإثم عن المكره مع وجوب قضاء الصوم .

واستدل المالكية والشافعية والحنابلة بعموم مقتضى الحديث أيضاً للقول بأن طلاق المكره لا يقع . وقال الحنفية : إنه يقع قياساً على الهازل .

وعند الجمهور القائلين بأن المقتضى لا عموم له : يقدر الحكم الأخروي وهو

---

(١) أخرجه النسائي وأبو داود والترمذي ، ورواه الدارقطني بلفظ « من لم يبيت الصيام قبل طلوع الفجر ، فلا صيام له » .

فع المؤاخذة والعقاب ، للاتفاق أو الإجماع على سقوط العقوبة الأخروية عن الناسي والمخطئ ، وبه يصح الكلام ، ويترجح المراد ، فلا حاجة لتقدير رفع الحكم الدنيوي أيضاً ؛ لأنه يكون بلا مقتضٍ . وبنوا على هذا أن الصلاة تفسد بكلام المخطئ والناسي ؛ لأنه مناف للصلاة بالنص على أنه لا يصلح الكلام فيها ، ولم يوجد ما يعارضه . أما الصوم فإنه يفسد بالأكل أو الشرب خطأ ، ولا يفسد بذلك نسياناً لوجود النص المعارض وهو حديث « من نسي وهو صائم ، فأكل أو شرب ، فليتم صومه ، فإنما أطعمه الله وسقاه »[1] ولا يقاس الأكل نسياناً في الصلاة على الأكل نسياناً في الصوم ؛ لأنه في الصوم لا مذكر فلا تقصير ، وفي الصلاة يوجد المذكر وهو هيئة الصلاة الخاصة ، فهو مقصر ، ولا يقاس مقصر على غير مقصر .

وحديث « إنما الأعمال بالنيات » متروك الظاهر ؛ لأن التقدير : لا عمل إلا بالنية ، وليس المراد نفي ذات العمل ؛ لأنه قد يوجد بغير نية ، بل المراد نفي أحكامها كالصحة والكمال ، فقال الجمهور : نفي الصحة أولى ؛ لأنه أشبه بنفي الشيء نفسه ، وحينئذ تكون النية شرطاً لصحة العبادة ، فالنية في الوضوء والصلاة فرض عند المالكية والشافعية والحنابلة .

وقال الحنفية : ليست النية في الوضوء والغسل فرضاً ، لأن المراد بالحديث أن ثواب العمل بحسب النية ، فالنية تطلب لتحصيل الثواب . أما النية في الصوم والصلاة والحج فهي واجبة عندهم ؛ لأنهم يفرقون بين النية في الوسائل كالوضوء والغسل ، فلا يوجبونها فيها ، وبين النية في المقاصد كالصلاة والصوم والحج ، فيوجبونها فيها ، ويستدلون على وجوبها بحديث « إنما الأعمال بالنيات » ولا يتم لهم الاستدلال به إلا بعموم المقتضى ، مع أنهم يقولون لا عموم للمقتضى .

---

(١) رواه البخاري ومسلم وأبو داود والترمذي وابن ماجه .

العام الوارد على سبب خاص (العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب) :

قال أكثر الأصوليين[1] : العام الوارد على سبب خاص في سؤال سائل أو وقوع حادثة أو غيرهما يبقى على عمومه ، نظراً لظاهر اللفظ ، ولا يتخصص بالسبب ، وهذا هو المراد بقولهم : العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب . والدليل على بقاء العموم : أن الحجة في لفظ الشارع ، لا في السؤال والسبب . والأمثلة ما يأتي :

ا ـ مرَّ الرسول ﷺ بشاة لميمونة وهي ميتة ، فقال : « لو أخذتم إهابها ـ أي جلدها ـ فقالوا : إنها ميتة ، فقال : يطهرها الماء والقَرَظ[2] » . وفي لفظ : « ألا استمتعتم بإهابها ، فإن دباغ الأديم طهور » . فهذا الحديث وإن كان وارداً على سبب خاص وهو شاة ميمونة ، فهو عام يشمل كل جلد ، لقوله : « دباغ الأديم طهوره »[3] .

ب ـ سأل رجل من بني مدلج اسمه عبد الله ، فقال : يا رسول الله ، إنا نركب البحر ، ونحمل معنا القليل من الماء ، فإن توضأنا به ، عطشنا أفنتوضأ به ؟ . أو : أفنتوضأ بماء البحر ؟ . فقال رسول الله ﷺ : « هو الطهور ماؤه ، الحلّ ميتته »[4] فقوله « الطهور ماؤه » عام يشمل السائل وغيره ، ويشمل حالة الحاجة وحال السعة ، والوضوء وغيره ، فيعمل بعمومه ، وإن ورد لسبب خاص .

جـ ـ أكثر أحكام الشرع وردت لأسباب ، كقوله تعالى : ﴿ والسارق

---

(١) حاشية البناني على جمع الجوامع ٢٦/٢ ، المستصفى للغزالي ٢١/٢ ، إرشاد الفحول ١١٧ .

(٢) أخرجه أبو داود والنسائي عن ميمونة (سبل السلام ٣٠/١ ، ٣٢) .

(٣) رواه الدارقطني عن ابن عباس بلفظ : « دباغ كل إهاب طهوره » وهو حديث حسن .

(٤) أخرجه أصحاب السنن الأربعة وأبو بكر بن أبي شيبة عن أبي هريرة . وذكر في الموطأ أن الحديث وقع جواباً عن سؤال ، وفي مسند أحمد : « من بني مدلج » وعند الطبراني : « اسمه عبد الله » (سبل السلام ١٤/١ وما بعدها) .

والسـارقـة ﴾ نـزل في سرقـة المجن (الترس) أو في سرقـة رداء صفـوان بن أميـة ، ونزلت آيـة اللعـان في هلال بن أميـة ، ونـزلت آيـة الظهـار في سلمـة بن صخر ، وروى الحاكم أنها نزلت في أوس بن الصامت الذي ظـاهر من زوجتـه خولـة بنت ثعلبة ، وكل ذلك للعموم .

د ـ سئـل النبي ﷺ عمن يجـامع امرأتـه في نهـار رمضـان ، فقـال : يعتـق رقبة[1] . فهذا عام في كل واطئ في نهـار رمضـان ، والكفـارة وإن كانت خـاصـة بالواحد ، فإنها تعم كل من جامع .

ترك الاستفصال في حكاية الحال ينزل منزلة العموم في المقال :

قـال الإمـام الشـافعي[2] : ترك الاستفصـال في حكايـة الحـال ، مع قيـام الاحتمال ، ينزل منزلة العموم في المقـال ، مثـالـه : أن ابن غيلان أسلم على عشر نسوة ، فقال له النبي ﷺ :« أمسك أربعاً منهن ،وفارق سائرهن »[3] ولم يسأل عن كيفية ورود عقده عليهن في الجمع والترتيب ، فكان إطلاقـه القول دالاً على أنه لا فرق بين أن تقع تلك العقود معاً ، أو على الترتيب .

نفي المساواة بين شيئين :

إذا نفى الشارع المساواةبين شيئين ، فهل يكون هذا عاماً في نفي المسـاواة من جميع الوجوه أو لأمثاله ؟ مثل قولـه تعـالى : ﴿ لا يستوي أصحـاب النـار وأصحاب الجنة ﴾ .

ذكر الأصوليون رأيين ، فقـال الجمهـور : إنـه يقتضي العمـوم ، فـأصحـاب

---

(١) رواه السبعة (أحمد وأصحاب الكتب الستة) عن أبي هريرة (سبل السلام ١٦٣/٢) .

(٢) شرح تنقيح الفصول ١٨٦ ، والمدخل إلى مذهب أحمد ١١١ ، إرشاد الفحول ١١٦

(٣) رواه أحمـد والترمـذي عن عبـد الله بن عمر ، وصححـه ابن حبـان والحـاكم ، وأعلـه البخـاري وأبو زرعة وأبو حاتم (سبل السلام ١٣٢/٣)

النار وهم الكفار لا يساوون أصحاب الجنة وهم المؤمنون في شيء . وقال الحنفية والمعتزلة والغزالي والرازي : إنه ليس بعام[1] .

ونفى الكمال بن الهمام عن الحنفية ذلك ، وقال : إنهم موافقون على العموم في نفي المساواة ،ولا يخرج منه إلا ما خصه العقل ؛ لأنه يقضي بالتساوي بين الفريقين (المؤمنين والكفار) في الإنسانية . أما الخلاف فليس في العموم ، ولكن هل عموم هذه الآية شامل لأمور الدنيا والآخرة ، فيكون معارضاً لآيات القصاص ، أو المراد به أمور الآخرة خاصة ،للقرينة الدالة على ذلك ،فلا يعارض آيات القصاص ؟

أما الجمهور فقالوا : العموم شامل أمور الدنيا والآخرة ،فلا يقتل مسلم بكافر ذمي ؛ لأنه نكرة في سياق النفي ، والجملة نكرة باتفاق النحاة .

وأما الحنفية فقالوا : لا يعم ، وإنما المراد به خصوص أمر الآخرة ، بقرينة سياق الكلام ، فإنه تعالى قال عقب ذلك : ﴿ أصحاب الجنة هم الفائزون ﴾ فهذا يدل صراحة على أن المراد : لا يستوي الفريقان في استحقاق الفوز بالجنة في عالم الآخرة .

والراجح هو المذهب الثاني ؛ لأن حرف النفي سابق ، وهو يفيد سلب العموم ، لا عموم السلب .

والظاهر ـ كما رجح بعض الأصوليين ـ أن نفي الاستواء في الآية من باب المجمل لا من باب العام ، فهذا التعبير لا يدل على عموم نفي المساواة في كل صفة ، وإنما يدل على أن أحد الفريقين امتاز على الآخر بشيء لم يعين ، ويعتمد تعيينه على البيان أو على القرينة الحالية ، فهو من قبيل المجمل لا من قبيل العام .

---

(١) إرشاد الفحول ١٠٦ ـ ١٠٧ ، أصول الفقه للخضري ١٦٢ وما بعدها ،

ويتضح ماذكر بتتبع مواقع استعمال هذا التعبير ، مثل قوله تعالى : ﴿ لا يستوي منكم من أنفق من قبل الفتح وقاتل ، أولئك أعظم درجة من الذين أنفقوا من بعد وقاتلوا ، وكلاً وعد الله الحسنى ﴾ فبالرغم من تساوي الفريقين والتصريح بأن كلاً منهما موعود بالحسنى ، فقد نفى الله المساواة في الدرجة ؛ لأن أحد الفريقين أنفق وقاتل وقت الحاجة .

ومثل قوله تعالى : ﴿ لا يستوي القاعدون من المؤمنين غير أولي الضرر والمجاهدون في سبيل الله بأموالهم وأنفسهم ، فضل الله المجاهدين على القاعدين أجراً عظيماً ﴾ فالفريقان متساويان في أصل الإيمان ، ولكن تبين من نفي المساواة أن أحد الفريقين أعظم درجة من الآخر .

عموم خطاب المواجهة أو المشافهة :

خطاب المواجهة : هو الخطاب الوارد شفاهاً في عصر النبي صلى الله عليه وآله وسلم نحو ﴿ يا أيها الناس ﴾ ، ﴿ يا أيها الذين آمنوا ﴾ .

وحكمه : أنه لا خلاف في شموله من يأتي بعد الموجودين من المعدومين حال صدوره ، ويوجدون بعدئذ في المستقبل ؛ لأن الخطاب الشفاهي يتوجه إلى الموجودين قطعاً ، وأما من يأتي بعدهم فهم وإن لم يتناولهم ، فلهم حكم الموجودين في التكليف بتلك الأحكام ؛ لأن الخطاب مطلق ، ولم يرد ما يدل على تخصيصه بالموجودين .

وإنما الخلاف في أن شموله : هل هو باللفظ أم بدليل آخر من إجماع أو قياس[1] ؟

ذهب جماعة من الحنفية والحنابلة إلى أنه يشملهم باللفظ .

---

(١) إرشاد الفحول ١١٣

وذهب الأكثرون إلى أنّه لا يشملهم باللفظ ، لما عرف بالضرورة من دين الإسلام : أن كل حكم تعلق بأهل زمانه صلى الله عليه وآله وسلم ، فهو شامل لجميع الأمة إلى يوم القيامة ، كما في قوله سبحانه : ﴿ لأنذركم ومن بلغ ﴾ وقوله صلى الله عليه وآله وسلم : « بعثت إلى الناس كافة »[1] وقوله تعالى : ﴿ هو الذي بعث في الأميين رسولاً منهم ﴾ - إلى قوله ﴿ وآخرين منهم لما يلحقوا بهم ﴾ .

هل خطاب الأمة يشمل الرسول ؟

لا خلاف في أن الخطاب الخاص بالأمة مثل « يا أيتها الأمة » لا يشمل الرسول صلى الله عليه وآله وسلم .وأما الخطاب العام الوارد من الله بلفظ يشمل الرسول نحو : ﴿ يا أيها الناس ﴾ ﴿ يا أيها الذين آمنوا ﴾ ﴿ يا عبادي ﴾ فيشمل الرسول في رأي الأكثرين ، بمقتضى اللغة العربية ، وهذا هو الحق ، إذ لا موجب لخروجه عنهم مع انتظام اللفظ له لغة ، سواء صدر الخطاب بكلمة (قل) أم لا .

فإن ورد دليل خاص يدل على خروجه من الخطاب ، عمل به .

وقال جماعة : لا يشمله الخطاب ؛ لأنه مبلّغ الأحكام للأمة ، ولا يكون مبلِّغاً ومبلَّغاً بخطاب واحد . ورد ذلك بأن المبلِّغ في الحقيقة هو جبريل عليه السلام[2] .

هل خطاب الرسول يعم الأمة ؟

يرى الجمهور[3] : أن الخطاب المختص بالرسول صلى الله عليه وآله وسلم مثل :

---

(١) رواه البخاري ومسلم والنسائي عن جابر .
(٢) إرشاد الفحول ١١٣
(٣) إرشاد الفحول ١١٤

﴿ يا أيها الرسول ﴾ و ﴿ يا أيها النبي ﴾ لا يعم الأمة إلا بدليل آخر من خارج اللفظ ، وقد ثبت بالعرف الشرعي أن النبي ﷺ له منصب الاقتداء والمتبوعية ، فهو القدوة ، ونحن مأمورون باتباعه إلا فيما دل الدليل الخاص على تخصيصه بذلك ، وهذا يفهم منه أن خطابه يشمل أتباعه عرفاً ، أي أن اللفظ بمجرده بحسب اللغة لا يعم ، وإنما يعم بحسب العرف الشرعي .

ومما يدل على أن خطابه يشمل أتباعه عرفاً قوله تعالى : ﴿ يا أيها النبي إنا أحللنا لك أزواجك اللاتي آتيت أجورهن وما ملكت يمينك مما أفاء الله عليك وبنات عمك وبنات عماتك وبنات خالك وبنات خالاتك اللاتي هاجرن معك ، وامرأة مؤمنة إن وهبت نفسها للنبي إن أراد النبي أن يستنكحها ، خالصة لك من دون المؤمنين ﴾ فالقيد الأخير وهو (خالصة لك) يدل على أن ما حكم له به يكون للمؤمنين ، وإلا لما احتاج إلى هذا القيد . ومثله قوله تعالى : ﴿ فلما قضى زيد منها وطراً زوجناكها ، لكيلا يكون على المؤمنين حرج في أزواج أدعيائهم إذا قضوا منهن وطراً ﴾ ولو لم يكن لقومه ما له من الأحكام ، لما كان لهذا التعليل معنى .

هل الخطاب الخاص بواحد من الأمة يعم ؟

يرى الجمهور أيضاً[1] : أن الخطاب الخاص بواحد من الأمة مختص بالمخاطب ، ولا يتناول غيره إلا بدليل من خارج اللفظ ؛ أي أن الصيغة الخاصة لا تعم بمجردها بحسب مقتضى اللغة العربية ؛ لأن الخطاب خاص لغة بذلك الواحد ، وإنما هي عامة بحسب العرف الشرعي ، كما في المسألة السابقة ، فالتعميم منتف لغة ، ثابت شرعاً ؛ لأنه لا نزاع في أن الأمة كلها سواء في المطالبة بالأحكام الشرعية ولأن المقرر شرعاً عموم الرسالة ، وقد ثبت عن الصحابة فمن

(١) إرشاد الفحول ١١٤

بعدم الاستدلال بأقضيته ﷺ الخاصة بالواحد أو الجماعة المخصوصة على ثبوت مثل ذلك لسائر الأمة .

فالراجح في هاتين المسألتين التعميم حتى يقوم دليل التخصيص ، لا كما قيل : إن الراجح التخصيص حتى يقوم دليل التعميم ؛ لأنه قد قام دليل التعميم .

ويرى بعض الشافعية وبعض الحنابلة : أن هذا الخطاب يعم ، بدليل قول النبي ﷺ « حكمي على الواحد حكمي على الجماعة »[1] وقوله أيضاً : « إنما قولي لامرأة واحدة كقولي لمئة امرأة »[2] ونحو ذلك . ويجاب عنه بأن الاستدلال بهذا خارج عن محل النزاع ، فإنه لا خلاف أنه إذا دل دليل من خارج الصيغة على أن حكم غير المخاطب كحكمه ، كان له حكمه بذلك الدليل ، وإنما النزاع في نفس تلك الصيغة الخاصة ، هل تعم بمجردها أم لا ؟ .

دخول المخاطِب في عموم خطابه ؟

إذا كان الخطاب عاماً لغة ، وورد عنه صلى الله عليه وآله وسلم لفظ عام في إيجاب حكم أو حظره أو إباحته ، هل يدل ذلك على دخوله فيه أو لا ؟

ذهب الجمهور إلى أنه يدخل ، ولا يخرج عنه إلا بدليل ، فالمخاطب يدخل في عموم خطابه . وقال الشوكاني[3] : والذي ينبغي اعتماده : أن يقال : إن كان مراد القائل بدخوله في خطابه أن ما وضع للمخاطب يشمل المتكلم وضعاً فليس كذلك ، وإن كان المراد أنه يشمله حكماً ، فسلّم إذا دل عليه دليل ، وكان الوضع شاملاً له كألفاظ العموم .

---

(١) ليس له أصل بهذا اللفظ كما قال العراقي في تخريج أحاديث البيضاوي (المقاصد الحسنة ٤٣٦)

(٢) رواه الترمذي والنسائي من حديث أميمة بنت رقيقة ، ولفظ النسائي « ما قولي لامرأة واحدة إلا كقولي لمئة امرأة » ولفظ الترمذي « إنما قولي لمئة امرأة كقولي لامرأة واحدة » (المصدر السابق)

(٣) إرشاد الفحول ١١٤ ـ ١١٥

العام على طريقة المدح أو الذم :

الكلام العام على طريقة المدح أو الذم نحو : ﴿ إن الأبرار لفي نعيم ، وإن الفجار لفي جحيم ﴾ ونحو ﴿ والذين هم لفروجهم حافظون ﴾ . هل يفيد العموم ؟

ذهب الجمهور إلى أنه عام ، ولا يخرجه عن كونه عاماً حسبما تقتضيه الصيغة كونه مدحاً أو ذماً ؛ لأنه عام الصيغة ولا دليل على التخصيص .

وذهب الشافعي وبعض أصحابه إلى أنه لا يقتضي العموم ؛ لأنه قد عهد في المدح والذم ذكر العام مع عدم إرادة العموم ، مبالغة في الحث على الطاعة ، والزجر عن المعصية . والجواب أن المبالغة لا تنافي العموم متى قصد منها الحث .

قال الشوكاني[1] : والراجح ما ذهب إليه الجمهور ، لعدم التنافي بين قصد العموم ، والمدح أو الذم ، ومع عدم التنافي يجب التمسك بما يفيده اللفظ من العموم ، ولم يأت من منع من عمومه عند قصد المدح أو الذم بما تقوم به الحجة .

الجمع المضاف لجمع :

إذا علق الشارع طلباً بجمع مضاف إلى جمع مثل : ﴿ خذ من أموالهم صدقة ﴾ أضاف كلمة ﴿ الأموال ﴾ التي هي جمع إلى المكلفين وهم جمع ، فهل يقتضي هذا وجوب الأخذ من جميع الأموال أو من بعضها ؟

ذهب الجمهور[2] إلى أن الطلب في هذه الآية يقتضي أخذ الصدقة من كل نوع من أنواع الأموال إلا أن يخص بدليل . قال الشافعي : مخرج هذه الآية عام في الأموال ، وكان يحتمل أن يكون بعض الأموال دون بعض ، فدلت السنة على أن

---

(١) إرشاد الفحول ١١٧

(٢) المصدر السابق ١١٠ وما بعدها

الزكاة في بعض المال دون بعض . وقال في موضع آخر : ولولا دلالة السنة لكان ظاهر القرآن أن الأموال كلها سواء ، وأن الزكاة في جميعها لا في بعضها دون بعض .

واستدل الجمهور بأن هذه الصيغة من صيغ العموم ؛ لأنها جمع مضاف ، فيكون المعنى : خذ من كل واحد من أموالهم صدقة ، إذ معنى العموم هو ذلك ، وهو المطلوب . وأجيب عنه بمنع كون معنى العموم هو ذلك .

وقال جمهور الحنفية وابن الحاجب : إنه لا يعم ، ويكفي أن تؤخذ صدقة واحدة من جميع أموالهم ، بدليل الاستعمال المستمر ، مثل قوله تعالى : ﴿ جعلوا أصابعهم في آذانهم ﴾ فهو لا يفيد أن كل فرد منهم جعل جميع أصابعه في كلتا أذنيه ، وإنما المراد أن كل فرد جعل أصبعيه في أذنيه . ومثله قوله تعالى : ﴿ واستغشوا ثيابهم ﴾ ، فهذا كله يفيد نسبة آحاد المضاف إلى آحاد المضاف إليه ، ففي الآية يؤخذ من مال كل مكلف ، لا من كل مال ، لأنه قد دل العرف وانعقد الإجماع على أن المراد في مثل ﴿ خذ من أموالهم ﴾ الأنواع ، لا الأفراد .

قال الشوكاني : وبالجملة فالمسألة محتملة ، ومأخذ الحنفية دقيق .

عموم العلة :

قال الجمهور[1] : إذا علق الشارع حكماً على علة ، فيفيد العموم في جميع صور وجود العلة ، حتى إنه يوجد الحكم بوجودها في كل صورة .

وذلك يعم قياساً لا لغة ، فالتعميم بالعلة لا بالصيغة ، لأنه ليس هنا صيغة عموم ،فليس في الصيغة ما يقتضي العموم ، بل اقتضى ذلك القياس .

وقال بعضهم : إنه يعم لغة ، إذ لا فرق في العرف بين قوله : « حرمتُ الخمر

---

(١) إرشاد الفحول ١١٩

لإسكارها » « وحرمتُ كل مسكر » والثاني عام . وأجيب بوجود الفرق بين الصيغتين ؛ لأن الكلام الأول خاص بالخمر بصيغته ،والثاني عام لكل مسكر .

الفرق بين أنواع العام :

يتنوع العام حسب وروده مع قرينة تجعله محتملاً التخصيص أو عدمها إلى ثلاثة أنواع : ما أريد به العموم قطعاً ، ما أريد به الخصوص ، العام المطلق[1] .

١ً ـ العام الذي أريد به العموم قطعاً : هو الذي وجدت معه قرينة تنفي احتمال إرادة التخصيص ، مثل قوله تعالى : ﴿ خلق السموات والأرض ﴾﴿ والله بكل شيء عليم ﴾﴿ وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها ﴾ فكل آية من هذه الآيات تقرر سنةً إلهية لا تتبدل ولا تتغير ، فلا تقبل تخصيصاً ، فيكون العموم مقطوعاً به في مدلولاتها ، ويبقى العام شاملاً لجميع أفراده على وجه الدوام .

٢ً ـ العام الذي أريد به الخصوص قطعاً : والذي وجدت معه قرينة تعين بعض أفراده منذ وروده ، مثل قوله تعالى : ﴿ ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً ﴾ فإن قوله ﴿ من استطاع ﴾ جعلت المراد من العام من كان مستطيعاً ، بل ليس كل مستطيع مطالباً بالحج ، وإنما هو المكلف البالغ العاقل ، فلا يكلف به المجانين والأطفال ، لأن العقل ـ كما بينا ـ يقضي بخروج الصبي والمجنون من دائرة التكليف .

٣ً ـ العام المطلق : هو الذي أطلق عن قرينة تمنع إرادة تخصيصه ،وعن قرينة تنفي دلالته على العموم ، أي لم تصحبه قرينة تنفي احتمال تخصيصه ، ولا قرينة تنفي دلالته على العموم . ومثاله أكثر النصوص المطلقة عن قرينة لفظية أو عقلية أو عرفية ، مثل قوله تعالى : ﴿ والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء ﴾ فإنه ظاهر

---

(١) الرسالة ٥٣ ، إرشاد الفحول ١٢٣ وما بعدها

في دلالته على العموم في كل مطلقة ،حتى يثبت دليل التخصيص .

والفرق بين هذه الأنواع : تحدده القرينة ، فالعام الذي أريد به العموم وجدت معه قرينة تدل على عمومه ، والعام الذي أريد به الخصوص صاحبته قرينة دلت على أن المراد به الخصوص ، والعام المطلق : هو الذي خلا عن قرينة توجهه إلى العموم أو إلى الخصوص .

والفرق بين العام المخصوص والعام الذي أريد به الخصوص : أن الأول أعم من الثاني ، فالعام المخصوص : المراد به الأكثر ، وما ليس بمراد هو الأقل ، والذي أريد به الخصوص : ما كان المراد أقل ، وما ليس بمراد هو الأكثر . فالمتكلم إذا أراد باللفظ أولاً ما دل عليه ظاهر العموم ، ثم أخرج بعد ذلك بعض ما دل عليه اللفظ ، كان عاماً مخصوصاً ، ولم يكن عاماً أريد به الخصوص . مثاله : قام الناس ، فإذا أردت إثبات القيام لزيد مثلاً ، لا غير ، فهو عام أريد به الخصوص ، وإن أردت به سلب القيام عن زيد ، فهو عام مخصوص .

وهناك فرق ثان بينهما : هو أن العام الذي أريد به الخصوص يحتاج إلى دليل معنوي يمنع إرادة الجميع ، فيتعين له البعض ، والعام المخصوص يحتاج إلى تخصيص باللفظ غالباً كالشرط والاستثناء والغاية .

٣ ـ المشترك

تعريفه ، أسباب وجود الاشتراك ، دلالته .

تعريف المشترك : المشترك : هو اللفظ الموضوع للدلالة على معنيين فأكثر[(١)] ، فلا بد فيه من شرطين : تعدد الوضع وتعدد المعنى بأن يوضع اللفظ مرتين فأكثر لمعنيين فأكثر .

---

(١) أصول السرخسي ١٢٦/١ ، كشف الأسرار ٣٧/١ وما بعدها ، التلويح على التوضيح ٣٢/١ ، شرح الإسنوي ٢٨١/١

مثل لفظ (العين) فإنه في أصل الوضع اللغوي يطلق على العين الناظرة ، وعين الماء ، والجاسوس ، والشمس ، والذهب ، والميزان ، والنقد من المال (المال الناض) والشيء المعين ، ولكن لا على أن جميع ذلك مراد بمطلق اللفظ ، وإنما يراد واحد منها بانفراده عند الإطلاق ، فهو قد وضع لكل منها على حدة .

ومثل لفظ (القرء) فإنه وضع في اللغة للحيض ، وللطهر ، بوضع خاص لكل منهما على حدة . ولفظ (المولى) للسيد ، والعبد المعتق أي الأعلى والأسفل ، ولفظ (الجَوْن) للأبيض ، والأسود .

ومثل لفظ (قضى) في القرآن الكريم ، فقد جاء بمعنى (أمر) في قوله تعالى : ﴿ وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه ﴾ أي أمر ، وجاء بمعنى (أعلم) في قوله عز وجل : ﴿ وقضينا إلى بني إسرائيل في الكتاب ﴾ أي أعلمنا ، وأتى بمعنى (حتم) في قوله سبحانه ﴿ فيمسك التي قضى عليها الموت ﴾ أي أبرم وحتم .

أسباب وجود الاشتراك :

هناك أسباب كثيرة لوجود المشترك أهمها ما يأتي[١] :

١ ـ اختلاف الوضع اللغوي بين القبائل : قد يضع واضع في قبيلة عربية لفظاً لمعنى معين ، ويضع آخر نفس اللفظ لمعنى آخر ، وقد لا يكون بين المعنيين مناسبة ، ثم ينقل إلينا اللفظ مستعملاً في المعنيين من غير نص على اختلاف الوضع ، علماً بأن اللغات اصطلاحية .

٢ ـ تطور الاستعمال أو الاشتراك المعنوي : قد يوضع اللفظ لمعنى عام يجمع بين معنيين فتصلح الكلمة لكل منهما بسبب المعنى الجامع ، وهذا ما يسمونه بالاشتراك المعنوي ، ويغفل الناس عن المعنى الأصلي ، وتصبح الكلمة في ظن

---

(١) كشف الأسرار ٣٩/١ ، أصول الفقه للخضري ١٤١

الناس من قبيل المشترك اللفظي ، مثل لفظ (المولى) فإن معناه في الأصل : الناصر ، ثم استعمل للسيد والعبد . ومثل لفظ (القرء) فإن معناه في أصل اللغة : كل وقت اعتيد فيه أمر خاص ، فيقال للحمَّى قرء : أي دور معتاد تكون فيه ، وللمرأة قرء : أي وقت تحيض فيه ، ووقت تطهر فيه ، وللثريا قرء : أي وقت اعتيد معها نزول المطر فيه ، ثم استعمل في القرآن الكريم لوقت العدة الذي تمكث فيه المرأة بدون زواج بعد طلاقها . ومثل لفظ (النكاح) فإنه لغة الضم ، فيشمل العقد لضم اللفظين إلى بعضهما ، والجماع لضم الجسمين إلى بعضهما ، فهو مشترك معنوي ، ثم كثر إطلاقه في الشرع على العقد .

٣ ـ التردد بين الحقيقة والمجاز : قد يوضع اللفظ لمعنى حقيقي أصلي ، ثم يشتهر استعماله في معنى مجازي ، وينسى أنه مجاز فيه ، فينقل اللفظ إلينا على أنه حقيقة في المعنيين : المعنى الحقيقي ، والمعنى المجازي .

٤ ـ التردد بين المعنى الحقيقي والمعنى العرفي : قد ينقل اللفظ من معناه الأصلي إلى معنى اصطلاحي عرفي ، فيكون حقيقة لغوية في الأول وعرفية في الثاني ،ويصبح مشتركاً بينهما .

دلالة المشترك :

قرر علماء الأصول[1] : أن الاشتراك خلاف الأصل ، ومعنى ذلك أن اللفظ متى تردد بين احتمال الاشتراك والانفراد بالمعنى ، كان الغالب على الظن هو الانفراد ، واحتمال الاشتراك مرجوح ، أي أن عدم الاشتراك هو الأرجح ، فإذا ورد لفظ في القرآن أو السنة يحتمل الاشتراك وعدمه ، رجحنا عدم الاشتراك .

وإذا تحقق الاشتراك وجب على المجتهد ترجيح أحد معاني المشترك بالقرينة

(١) شرح الإسنوي ٢٨٦/١ ، كشف الأسرار ٣٩/١ ، أصول السرخسي ١٦٢/١ وما بعدها .

اللفظية أو الحالية التي ترجح المعنى المراد . والمراد بالقرينة اللفظية : ما صاحب اللفظ ، والمراد بالقرينة الحالية : ما كانت عليه العرب حين ورود النص من شأن معين .

فإذا كان للفظ معنى لغوي ومعنى اصطلاحي شرعي ، كألفاظ الصلاة ، والزكاة ، والصوم ، والحج ، والطلاق ، كان المراد هو المعنى الشرعي ، لا المعنى اللغوي إلا إذا وجدت قرينة تدل على أن المقصود هو المعنى اللغوي .

فلفظ (الصيام) لغة هو مطلق الإمساك ، وشرعاً : الإمساك عن المفطرات من طلوع الفجر إلى غروب الشمس ، فيتعين المعنى الثاني في بيان المراد به في القرآن والسنة ونحوهما .

ولفظ (القرء) له معنيان لغويان : الحيض والطهر ، رجح الشافعية والمالكية معنىالطهر بقرينة وهي لفظ (ثلاثة) التي ينبغي أن تكون بعكس المعدود ، فإن تأنيث اسم العدد دليل على أن المعدود مذكر وهو الطهر لا الحيضة .

ورجح الحنفية والحنابلة معنى الحيض بقرينة أخرى وهي أن لفظ (ثلاثة) خاص ، والخاص يدل دلالة قطعية على أن مدة العدة ثلاثة قروء من غير زيادة أو نقصان ، وهذا لا يتحقق إلا إذا كان المراد بالقرء : الحيض .

وقد يحدث الترجيح بقرينة حالية كما في قوله تعالى : ﴿ ويسألونك عن المحيض قل هو أذى ، فاعتزلوا النساء في المحيض ، ولا تقربوهن حتى يطهرن ﴾ المحيض يطلق لغة على الزمان والمكان فهو مشترك ، والقرينة الحالية تفيد أن المراد المكان لا الزمان ، لأن العرب ما كانوا يعتزلون النساء في زمن الحيض .

وقد يترجح إرادة المعنى اللغوي بقرينة لفظية ، كلفظ (الصلاة) في قوله تعالى : ﴿ إن الله وملائكته يصلون على النبي ﴾ فإنه يراد بها الدعاء ، وهو المعنى

اللغوي بقرينة لفظية هي نسبة الصلاة إلى الملائكة ، فإنه يراد بها الاستغفار ، ولا يقصد بها المعنى الشرعي وهي العبادة المعروفة .

أما إن لم يكن هناك قرينة ترجح أحد معاني المشترك ، فإن العلماء اختلفوا في ذلك[1] ، ومحل النزاع فيما إذا أريد به كل واحد من معنييه ، لا المجموع من حيث هو مجموع ، فإنه غير متنازع فيه .

فقال أكثر الحنفية والآمدي من الشافعية : يجب التوقف حتى يقوم الدليل على تعيين معنى من معاني المشترك ، ولا يصح أن يستعمل المشترك في كل معانيه في إطلاق واحد ، سواء في حالة النفي أو الإثبات ؛ لأن المشترك لم يوضع لكل معانيه بوضع واحد ، وإنما وضع لكل معنى من معانيه بوضع خاص ، فلا يراد منه مجموع معانيه حقيقة ؛ لأنه لم يوضع له ، وتكون إرادة جميع المعاني مخالفة لهذا الوضع الخاص ، بل ولا يكون للكلام فائدة . وهذا هو معنى قولهم : إن المشترك لا يفيد العموم .

وقال جمهور الشافعية والقاضي عبد الجبار المعتزلي ، وابن الحاجب ونقله القرافي عن الإمام مالك : يصح استعمال المشترك في معانيه ، ويجوز إرادة كل واحد من معانيه ، سواء أكان وارداً في النفي أم في الإثبات ، وهذا مذهب القائلين بعموم المشترك : أي أن يطلق ويراد منه جميع معانيه ، ولكن لا يحمل على أحد المعاني إلا بقرينة ، واستدلوا بما يأتي :

١ ـ قوله تعالى : ﴿ إن الله وملائكته يصلون على النبي ﴾ فالصلاة لفظ مشترك بين المغفرة والاستغفار ، وقد استعملت فيها دفعة واحدة ، فإنه أسندها

---

(١) كشف الأسرار ٣٩/١ ـ ٤١ ، شرح الإسنوي ٢٩٤/١ ـ ٢٩٩

إلى الله تعالى وإلى ملائكته ، وهي من الله تعالى المغفرة[1] ، لا الاستغفار ، ومن الملائكة عكسه .

٢ ـ وقوله تعالى : ﴿ ألم تر أن الله يسجد له من في السموات ومن في الأرض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس ﴾ والسجود مشترك بين وضع الجبهة على الأرض ، والخضوع والخشوع والانقياد للقدرة الإلهية ، والأول اختياري يصدر من الناس ، والثاني قهري حاصل من غيرهم ، وكلاهما مراد من قوله تعالى ﴿ يسجد ﴾ وإلا لكان تخصيص ﴿ كثير من الناس ﴾ بالذكر أي بالسجود دون غيرهم لا معنى له ، لاستواء الكل في السجود بمعنى الخشوع والخضوع للقدرة الإلهية ، فإن الناس جميعاً يخضعون بالمعنى الثاني ، لا الكثير منهم ، فثبت إرادة المعنيين .

٣ ـ وقوله سبحانه : ﴿ كيف وإن يظهروا عليكم لا يرقبوا فيكم إلاً ولا ذمة ﴾ فإن الإل في اللغة : القرابة ، والعهد ، والحلف ، وكلها مرادة في الآية .

ونوقش الاستدلال بهذه الآيات ، بأن الصلاة في الآية الأولى استعملت في قدر مشترك بين المغفرة والاستغفار : وهو الاعتناء بإظهار الشرف . وأن السجود في الآية الثانية معناه غاية الخضوع والانقياد ، سواء أكان اختيارياً كما في الإنسان ، أم قهرياً كما في المخلوقات الأخرى ، فهو من قبيل المشترك المعنوي لا اللفظي .

وأن (الإل) في الآية الثالثة له معان متلازمة ، يصلح كل واحد منها لتفسير الآية به ، فليست من محل الخلاف .

---

(١) وقال بعض الأصوليين كالرازي : الصلاة من الله الرحمة ، وعدل عن ذلك البيضاوي الشافعي لأمرين : أحدهما ـ أن إطلاق الرحمة على الباري تعالى مجاز ؛ لأنها رقة القلب بخلاف المغفرة . الثاني ـ أن التفسير بالمغفرة يكون جمعاً بين الحقيقة والمجاز .

وقال بعض الحنفية : إن المشترك يعم في حالة النفي دون الإثبات كالنكرة ، فمن حلف ألا يكلم موالي فلان ، كان يمينه شاملاً المولى الأعلى (السيد) والأسفل (العبد المعتق) فأيها كلمه حنث ؛ لأن لفظ المولى مشترك وارد في النفي ، فيشمل جميع معانيه .

أما لو أوصى بثلث ماله لمواليه ، وله موال أعتقوه وموال أعتقهم ، ومات قبل البيان ، فتبطل وصيته[1] ؛ لأن اسم (المولى) مشترك ، ولا تصح إرادة كل من معنييه ، ولا عموم للمشترك في الإثبات ، فصار الموصى له مجهولاً ، والوصية للمجهول باطلة .

٤ ـ المؤول

تعريفه ، تأويل المشترك ، حكم المؤول

تعريف المؤول : المؤول : هو ما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأي والاجتهاد . وهو خلاف المجمل ؛ لأن المراد من المجمل إنما يعرف ببيان من المجمِل ، وذلك البيان يكون تفسيراً يعلم به المراد بلا شبهة .

فإذا ترجح لدى السامع بعض معاني المشترك بالرأي الغالب أو بقوة الظن ، سمي مؤولاً ، فالترجيح لم يحصل بدليل قطعي ، بل بدليل ظني . ويكون المؤول هو نفس المشترك الذي ترجح أحد معانيه بالقرائن والاجتهاد . أما المجمل الذي تبين المراد به فيقال له : المفسر ؛ لأنه عرف بدليل قطعي ، فسمي مفسراً أي مكشوفاً كشفاً بلا شبهة .

والمشترك أقوى من المجمل ؛ لأنه يمكن معرفة المراد من المشترك عند التأمل

(١) الهداية ٤/٣٠٥

في لفظه ، أما المجمل فلا يمكن معرفة المراد منه بدون البيان[1] .

تأويل المشترك :

لتأويل المشترك في مذهب الحنفية أربعة طرق :

الأول ـ من ناحية اللفظ : كترجيح كون معنى القرء هو الحيض ؛ لأن مادة (قرء) تفيد معنى الاجتماع كالقرآن ، ومعنى الانتقال ، فيقال : قرأ النجم أي انتقل ، ويرجح المعنى الأول للدلالة على الحيض ؛ لأن القرء هو عبارة عن اجتماع الدم في الرحم .

الثاني ـ من طريق السباق : وهو القرينة المتقدمة ، مثل قوله تعالى : ﴿ ثلاثة قروء ﴾ فإنه لو أريد به الطهر ، لزم أن ينقص عن ثلاثة إذا طلقت المرأة في الطهر وحُسِبَ من العدة ، أو يزيد عن الثلاثة إن لم يحسب منها . أما لو أريد به الحيض فلا يلزم النقص إذا طلقت المرأة فيه ، لأنه لا يحسب ، ولكن تلزم الزيادة وهي المدة الباقية من الحيض الذي وقع في الطلاق ، فتغتفر هذه الزيادة ؛ لأن الحيض لا يتجزأ بدليل أن عدة الأمة حيضتان ، بالرغم من أنها نصف عدة الحرة[2] .

الثالث ـ بالنظر إلى السياق : وهو القرينة اللاحقة ، مثل قوله تعالى : ﴿ الذي أحلنا دار المقامة من فضله ﴾ فلفظ ﴿ أحلنا ﴾ مشترك بين الحلول أي النزول ، وبين الحل ضد الحرمة ، فرجح معنى النزول ، بدليل قوله ﴿ دار المقامة ﴾ الواردة في سياق الآية .

الرابع ـ الدليل الخارجي : مثل قوله تعالى : ﴿ واللائي يئسن من المحيض

---

(١) أصول السرخسي ١٢٧/١ وما بعدها ، كشف الأسرار ٤٣ وما بعدها .

(٢) التلويح على التوضيح ٣٥/١

من نسائكم إن ارتبتم ، فعدتهن ثلاثة أشهر ﴾ فالثلاثة الأشهر بدل الثلاثة القروء في قوله تعالى : ﴿ والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء ﴾ وبما أن الطهر لا يأس فيه ، وإنما يقع اليأس من الدم ، فيكون المرادِ بالقرء هو الحيض ، لا الطهر . فهذا دليل خارجي على أن القصد من القرء هو الحيض . ومن الأدلة الخارجية استدلال الحنفية بقول النبي ﷺ لفاطمة بنت حبيش : « دعي الصلاة أيام أقرائك » يعني أيام حيضك .

حكم المؤول :

يجب العمل بالمؤول على احتمال الغلط في التأويل ، بحيث إذا ظهر الخطأ وجب الرجوع عنه .

مثاله : لو قال الرجل لزوجته : أنت بائن ، فإن صدر منه في أثناء البحث في الطلاق ، كان مؤولاً بمعنى الطلاق ، فتطلق منه بالبينونة . وإن لم يقله بصدد الطلاق ، فيراد منه البينونة الحسية أي الافتراق الجسدي .

ومثاله أيضاً : إذا كان الثمن في البيع دنانير ، ولم يبين صفتها ،صرفت إلى الغالب استعماله في البلدة ، عن طريق التأويل . فإن اختلفت أنواع الدنانير ، ولم يغلب استعمال بعضها ، كان البيع فاسداً ، إلا إذا بينه المتعاقدان في مجلس البيع ، فتزول جهالته .

التقسيم الثاني

باعتبار استعمال اللفظ في المعنى

الحقيقة ، المجاز ، الصريح ، الكناية

ينقسم اللفظ باعتبار استعماله في المعنى إلى أربعة أنواع : حقيقة ، ومجاز ، وصريح ، وكناية . فلا يوصف لفظ بأحد هذه الأنواع إلا بالاستعمال ؛ لأن هذه الصفة من عوارض الألفاظ لا تظهر إلا عند الاستعمال . ثم إن هذه الأنواع هي من أوصاف اللفظ لا من أوصاف المعاني .

١ ـ الحقيقة

تعريف الحقيقة : هي كل لفظ أريد به ماوضع له في الأصل لشيء معلوم[(١)] والقول بأنها (كل لفظ) إشارة إلى أن الحقيقة من عوارض الألفاظ لا المعاني ومثلها أيضاً المجاز .

أقسام الحقيقة : تنقسم الحقيقة بسبب اختلاف الواضعين إلى أربعة أنواع : لغوية ، وشرعية ، وعرفية عامة ، وعرفية خاصة[(٢)] .

١ ـ الحقيقة اللغوية : هي اللفظ المستعمل في معناه اللغوي ، فواضعها واضع اللغة ، كاستعمال كلمة (الإنسان) في الحيوان الناطق ، والذئب في الحيوان المفترس والدابة في كل ما يدب على الأرض .

---

(١) أصول السرخسي ١/ ١٧٠ ، كشف الأسرار ٦١/١ ، التلويح على التوضيح ٦٩/١ ـ ٧١

(٢) كشف الأسرار ٦١/١ ، مسلم الثبوت ١٤٣/١ ، شرح الإسنوي ٣١٥/١

٢ ـ **الحقيقة الشرعية :** هي اللفظ المستعمل في المعنى الموضوع له شرعاً ، فواضعها هو الشارع ، مثل استعمال كلمة (الصلاة) في العبادة المخصوصة المشتملة على أقوال وأفعال معروفة .

٣ ـ **الحقيقة العرفية الخاصة :** هي اللفظ المستعمل في معنى عرفي خاص يصطلح عليه جماعة أو طائفة معينة ، وتسمى حقيقة اصطلاحية ، مثل اصطلاح حركات الإعراب من نصب ورفع وجر عند النحاة ، واصطلاح الاستحسان والعقد عند الفقهاء ، واستعمال الجوهر والعرض عند المتكلمين . ويسمى هذا العرف عرفاً خاصاً .

٤ ـ **الحقيقة العرفية العامة :** هي اللفظ المستعمل في معنى عرفي عام كاستعمال لفظ (الدابة) لذوات الأربع ، والمذياع (للراديو) . ويسمى هذا العرف عرفاً عاماً .

وينقسم المجاز أيضاً إلى هذه الأنواع الأربعة[١] :

١ ـ **المجاز اللغوي :** هو استعمال اللفظ في غير المعنى الموضوع[٢] له لقرينة لغوية ، كاستعمال (الإنسان) في الناطق ، وكاستعمال الشرعي الصلاة في الدعاء وإن كانت حقيقة لغوية ، واستعمال (الأسد) في الرجل الشجاع .

٢ ـ **المجاز الشرعي :** هو استعمال اللفظ في غير معناه الموضوع له لقرينة شرعية ، كاستعمال اللغوي لفظ (الصلاة) في العبادة المخصوصة ، ولفظ (العقد) حقيقة بمعناه اللغوي ، ومجاز بمعناه الشرعي .

٣ ـ **المجاز العرفي الخاص :** هو استعمال اللفظ في غير الموضوع له لعلاقة عرفية خاصة ، كاستعمال النحوي لفظ (الحال) فيما عليه الإنسان من خير أو شر .

---

(١) كشف الأسرار ٦١/١

(٢) المراد من الوضع : هو تعيين اللفظ بإزاء معنى معين بنفسه .

٤ ـ **المجاز العرفي العام :** هو استعمال اللفظ في غير الموضوع له لمناسبة وعلاقة عرفية عامة ، كاستعمال لفظ (الدابة) في الإنسان البليد .

المرتجل والمنقول : المرتجل والمنقول من أقسام الحقيقة[١] . والمرتجل : هو اللفظ المستعمل في غير المعنى الموضوع له ، بدون وجود مناسبة أو علاقة بين الاسم والمسمى ، كأسماء الأعلام ، مثل رشيد وصالح وعادل ، فهذه الأسماء وضعت لأشخاص ارتجالاً بدون وجود علاقة بينهم وبين أسمائهم .

والمنقول : هو ما نقل من المعنى اللغوي إلى المعنى الشرعي أو العرفي ، كلفظ الصلاة موضوع لغة للدعاء ، ثم نقل إلى كيفية مخصوصة معروفة ، فالمعنى الأول حقيقة لغوية ، والمعنى الثاني حقيقة شرعية ، فإذا استعملها أهل اللغة فهي حقيقة بمعنى الدعاء ، ومجاز بالمعنى الشرعي ، وبالعكس إذا استعملها الفقهاء بمعناها الشرعي تكون حقيقة ، وإذا استعملوها بمعناها اللغوي تكون مجازاً بالنسبة إليهم .

ولا بد من علاقة بين المنقول والمنقول منه ، فأفعال وأقوال الصلاة المخصوصة لا تخرج عن كونها دعاء وتضرعاً إلى الله تعالى .

بين الحقيقة والمجاز : تعرف الحقيقة بالسماع من أهل اللغة[٢] ، أما المجاز فلا بد له من علاقة وقرينة مخصوصة .

والأصل في الكلام الحقيقة ، والمجاز عارض ، فإذا احتمل اللفظ المعنى الحقيقي والمجازي ، حمل على الحقيقة ؛ لأن المجاز خلاف الأصل[٣] فمن قال : وقفت مالي الفلاني على أولادي ، اقتصر على الأولاد الصلبيين ، ولا يشمل أولاد الأولاد ؛ لأن إطلاق الولد على ولد الولد مجاز .

---

(١) التلويح على التوضيح ٦٩/١

(٢) كشف الأسرار ٦٣/١

(٣) شرح الإسنوي ٣٤٨/١ .

لكن الحقيقة تترك لتعذرها عقلاً أو عادة أو لتعسرها أو لهجرها عادة أو شرعاً[1] ، مثال التعذر : من حلف ألا يأكل من هذه القِدْر فيقع على ما يحلها ، ومثال التعسر : من حلف ألا يأكل من هذه الشجرة فيقع على ما يخرج من أثمارها المأكولة ، فإن لم تخرج مأكولاً فيحمل على ثمنها . ومثال الهجر عادة : من حلف ألا يأكل من هذا الدقيق ، فيقع على ما يصنع منه وهو الخبز ، ومثال الهجر شرعاً : من حلف لا ينكحن أجنبية إلا بنية ، فلا يحنث بالزنا ؛ لأن المهجور شرعاً كالمهجور عرفاً .

حكم الحقيقة :

للحقيقة أحكام ثلاثة هي[2] :

الأول ـ ثبوت المعنى الذي وضع له اللفظ ، عاماً كان أو خاصاً ، أمراً أو نهياً ، نواه المتكلم أو لم ينوه ، فقوله تعالى : ﴿ اركعوا واسجدوا ﴾ فيه الأمر بحقيقة الركوع والسجود ، وكل منها خاص ، وقوله تعالى : ﴿ ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق ﴾ فيه النهي عن حقيقة القتل الحرام ، وهو خاص . وإذا طلق الرجل زوجته ، أو باع واشترى ، ثبت ذلك بدون نية .

الثاني ـ امتناع نفي المعنى عن اللفظ : فلا يقال للأب ليس بأب ، وإنما يقال للجد ليس بأب ؛ لأن الجد مجاز بمعنى الأب ، فيجوز نفيه ، ولكن الأب حقيقة فلا ينفى .

الثالث ـ رجحان الحقيقة على المجاز : لأنها لا تفتقر إلى قرينة ، أما المجاز فيفتقر إلى القرينة ؛ لأنه بدل للحقيقة ، فلا بد من قرينة تصرف اللفظ من الأصل إلى البدل أو الخلف ، والمجاز خلف عن الحقيقة .

---

(١) مسلم الثبوت ١٦٣/١ ، أصول السرخسي ١٧٢/١ .

(٢) أصول السرخسي ١٧١/١ ـ ١٧٢ ، مسلم الثبوت ١٥٦/١ ، كشف الأسرار ٣٥٩/١ .

وبناء عليه يرى أبو حنيفة أن الحقيقة المستعملة أولى من المجاز المتعارف ، عملاً بالأصل ، فمن حلف ألا يأكل لحماً ، لا يحنث بأكل لحم آدمي إذا كان الحالف مسلماً . ويرى الصاحبان العكس لتبادره إلى الذهن[1] .

٢ ـ المجاز

تعريف المجاز : هو كل لفظ مستعار لشيء غير ما وضع له لمناسبة بينهما ، أو لعلاقة مخصوصة[2] . ولا بد لصحة المجاز من وجود قرينة تمنع إرادة المعنى الحقيقي . مثل : انقض نسورنا البواسل على طائرات العدو ، فدمروا له بعضها . واحتل سباعنا قلعة كذا في ساعة متأخرة من الليل . ففي المثالين قرينة تمنع إرادة النسور والسباع الحقيقية .

علاقة المجاز : إن استعمال الكلمة في غير معناها الأصلي يتطلب ظهور علاقة ما بين المعنى الأصلي الذي وضعت له الكلمة ، والمعنى الآخر الذي استعملت فيه الكلمة . ويسمى المجاز الذي علاقته المشابهة استعارة ، والذي علاقته غير المشابهة مجازاً مرسلاً .

والعلاقات المعتبرة في نقل المعاني الحقيقية إلى المجاز كثيرة منها[3] :

المشابهة : مثل خالد أسد ، لوجود المشابهة بينهما في الشجاعة .

والكون : مثل ﴿ وآتوا اليتامى أموالهم ﴾ فلفظ ﴿ اليتامى ﴾ باعتبار الكون السابق .

والأيلولة : مثل فلان يعصر خمراً ، أي يعصر عنباً يؤول إلى الخمر .

والاستعداد : كتسمية الخمر وهو في الدن مسكراً ، باعتبار قابليتها للإسكار .

والحلول : مثل قوله تعالى : ﴿ واسأل القرية ﴾ أي أهل القرية . ومثل ﴿ يد الله ﴾ أي قدرة الله .

---

(١) مسلم الثبوت ١/١٦٢ .

(٢) أصول السرخسي ١/١٧٠ ، كشف الأسرار ١/٦١ ، مسلم الثبوت ١/١٤٣ .

(٣) شرح الإسنوي ١/٢٣٤ ـ ٢٤٣ ، كشف الأسرار ١/٦١ ، التلويح على التوضيح ١/٧٣ ـ ٨١ .

ففي المثال الأول أطلق اسم المحل وأريد الحال ، وفي المثال الثاني أطلق الحال على المحل .

والجزئية : مثل ﴿ يجعلون أصابعهم في آذانهم حذر الموت ﴾ أي أناملهم .

والسببية : مثل « رعينا الغيث » يريدون النبات الذي سببه الغيث ، فأطلق اسم السبب على المسبب . ومثل ﴿ وينزل لكم من السماء رزقاً ﴾ أي مطراً يؤدي إلى الرزق ، فأطلق اسم المسبب على السبب . ومنه (شربت الإثم) أي الخمر المؤدي للإثم .

قرينة المجاز :

يشترط أيضاً لصحة المجاز وجود قرينة تمنع إرادة المعنى الحقيقي[1] .

والقرينة : هي ما يذكره المتكلم لتعيين المعنى المراد ، أو لبيان أن المعنى الحقيقي غير مراد ، وتسمى الأولى (قرينة معينة) وتجري في الحقيقة والمجاز ، والثانية تسمى (قرينة مانعة) وتختص بالمجاز . وإذا كانت القرينة لفظية من قبيل الأقوال تسمى (مقالية) وإذا كانت من قبيل الأحوال تسمى (حالية) .

وقد تكون القرينة (حسية) كمن حلف ألا يأكل من هذه الشجرة ، فالمراد ألا يأكل من ثمرها .

وقد تكون (عقلية) : مثل ﴿ واستفزز من استطعت منهم ﴾ لا يراد منه الأمر بالإغواء ، وإنما المراد الإقدار على الإغواء .

وقد تكون (عادية عرفية) : كالوكيل بالبيع ، فإنه يبيع نقداً وبثمن المثل عملاً بالعرف والعادة .

وقد تكون (شرعية) : كالتوكيل بالخصومة ، لا يراد منه المعنى الحقيقي

---

(١) كشف الأسرار ٦٢/١ ، التلويح على التوضيح ٩٢/١ وما بعدها .

وهو النزاع والجدال فهذا المعنى مهجور ممنوع شرعاً ، وإنما يراد به معنى الإجابة على دعوى المدعي ، من قبيل ذكر المطلق وإرادة المقيد ، أو ذكر الكل وإرادة الجزء .

أنواع القرائن :

قد تدرك الحقيقة بأحد خمسة أنواع من القرائن هي[1] :

الأولى ـ دلالة الاستعمال والعادة : مثل (الصلاة) فإنها حقيقة لغوية في الدعاء ، ثم أريد بها العبادة المعروفة مجازاً . ومثل (الحج) فإنه لغة هو القصد ، ثم صار اسماً لعبادة معلومة مجازاً . وذلك لأن الكلام موضوع لاستعمال الناس وحاجتهم ، فيصير المجاز باستعمالهم كالحقيقة .

وبناء عليه : من نذر صلاة أو حجاً لم يلزمه إلا العبادة المعهودة . ومن نذر المشي إلى بيت الله أو أن يضرب بثوبه حطيم الكعبة ، فينصرف إلى المجاز المتعارف وهو التزام النسك في نذر المشي ، وإهداء شاة إلى الحرم استحساناً في ضرب حطيم الكعبة .

ومن حلف ألا يأكل رأساً ، يقع على المتعارف استحساناً ، ويسقط غيره .

ومن وكل غيره بشراء حطب للتدفئة ، انصرف إلى موسم الشتاء ، فإن اشتراه بعد انتهاء الشتاء ، لا ينفذ بحق الموكل ، عملاً بالعرف المستعمل .

الثانية ـ دلالة اللفظ نفسه : مثاله : من حلف ألا يأكل لحماً ، فلا يقع على السمك ، مع أنه لحم في الحقيقة ؛ لأن اللحم يتكامل بالدم ، فما لا دم له قاصر ناقص من وجه ، فخرج عن مطلق لفظ اللحم بدلالة اللفظ .

---

(١) كشف الأسرار ٤١٥/١ ـ ٤٢٤ .

الثالثة ـ دلالة سياق الكلام : مثل قوله تعالى : ﴿ فمن شاء فليؤمن ، ومن شاء فليكفر ، إنا أعتدنا للظالمين ناراً ﴾ تركت حقيقة الأمر والتخيير بقوله عز وجل : ﴿ إنا أعتدنا للظالمين ناراً ﴾ وحمل على الإنكار والتوبيخ مجازاً .

الرابعة ـ ما يرجع إلى حال المتكلم : مثاله : من دعي إلى غداء ، فقيل له : (تعال تغد معنا) ، فحلف المدعو قائلاً : (والله لا أتغدى) الحقيقة تقتضي العموم ، فيحنث بكل غداء يوجد بعد ، لكن هذه الحقيقة تركت بدلالة المتكلم ، فصرف إلى الغداء المدعو له . ومثله : امرأة قامت لتخرج ، فقال لها زوجها : إن خرجت فأنت طالق ، إنه يقع على الفور .

الخامسة ـ دلالة محل الكلام أو مقتضى الكلام : مثل حديث « إنما الأعمال بالنيات » وحديث « رفع عن أمتي الخطأ والنسيان » المعنى الحقيقي في الحديثين متروك ؛ لأن معنى الحديث الأول الحقيقي عدم وجود عمل بلا نية ، مع أنه واقع ، ومعنى الحديث الثاني عدم وجود الخطأ والنسيان ، مع وجودهما كل وقت في أعمال الناس ، فيترك المعنى الحقيقي ، ويراد به المجاز الحذفي أي حذف المضاف إليه وإقامة المضاف إليه مقامه ، بتقدير حكم الأعمال وحكم الخطأ والنسيان .

المجاز في القرآن والحديث :

يرى جمهور العلماء أن المجاز وقع في الأصح في اللغة وفي القرآن الكريم والحديث النبوي .

ومنع جماعة كالأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني وأبي بكر بن داود الأصفهاني الظاهري من دخول المجاز في القرآن والحديث[٣] .

---

(١) مسلم الثبوت ١٥٤/١ ، شرح الإسنوي ٣٣٤/١ ، أصول السرخسي ١٧٢/١ .

ودليل الجمهور الوقوع ، كما في الأمثلة التالية :

قوله تعالى : ﴿ فوجدا فيها جداراً يريد أن ينقض ﴾ عبر عن الميل بإرادة السقوط المختصة بمن له شعور .

ومنه قوله تعالى : ﴿ الله يستهزئ بهم ﴾ ، ﴿ واشتعل الرأس شيباً ﴾ ، ﴿ واخفض لهما جناح الذل من الرحمة ﴾ ونحوها من الآيات ، مثل ﴿ ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ، ولا تبسطها كل البسط ﴾ .

وإذا جاز ذلك في القرآن ، جاز في الحديث ؛ لأنه أولى ، ولأنه لا قائل بالفرق .

واحتج ابن داود ومن وافقه على أنه لا مجاز في القرآن بوجهين :

أحدهما ـ أن وقوع المجاز إن كان مع القرينة ، ففيه تطويل من غير فائدة ، وإن كان بدونها ففيه التباس المقصود بغيره . وجوابه أن ذلك مع القرينة ، فلا التباس وله فوائد : هي[1] أن يكون لفظ الحقيقة ثقيلاً على اللسان مثل إطلاق الخنفقيق على الداهية أو الجيد الرأي ، أو أن يكون معناها حقيراً كالعدول عن الخراءة إلى الغائط ، أو أن يحصل باستعمال لفظ المجاز شيء من أنواع البديع كالمجانسة والمقابلة والسجع ووزن الشعر ، ولا يحصل بالحقيقة ، أو أن يكون في المجاز تعظيم مثل سلام على المجلس العالي ، أو زيادة بيان أي تقوية لما يريده المتكلم ، مثل : رأيت أسداً يرمي ، فإن فيه من المبالغة ما ليس في قولك : رأيت إنساناً يشبه الأسد في الشجاعة .

الثاني ـ لو تكلم الباري تعالى بالمجاز لقيل له : متجوز ، وهو لا يقال له اتفاقاً . وجوابه أن أسماء الله تعالى توقيفية على المشهور ، فلا يطلق عليه إلا بإذن ، ولا إذن فيه .

---

(١) شرح الإسنوي ٣٥٣/١ ـ ٣٥٤ .

عموم المجاز :

يرى الحنفية أن المجاز إذا كان بلفظ عام كان عاماً ، ففي المجاز عموم كالحقيقة لوجود المقتضي وعدم المانع .

ويرى بعض الشافعية : أنه لا عموم للمجاز ، فيتناول لفظ المجاز أقل ما يصح به الكلام[1] .

ومنشأ الخلاف هو نوع الدلالة في المجاز ، فالشافعية يرون أن دلالة اللفظ على معناه المجازي دلالة ضرورة والضرورة تقدر بقدرها . ولا يرى الحنفية أن المجاز من باب الضرورات ، بل هو طريق من طرق أداء المعنى كالحقيقة ، وقد يكون أبلغ منها .

فقوله ﷺ : « لا تبيعوا الصاع بالصاعين »[2] من باب المجاز؛ لأن معناه لا تبيعوا ملء الصاع بملء صاعين ، وهو عند الحنفية عام يتناول كل مكيل ، سواء أكان مطعوماً أم غير مطعوم كالجص ، وقال الشافعية : لا عموم له ، وإنما هو مخصوص بالمطعومات ، لعموم قوله ﷺ : « لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا سواء بسواء »[3] .

حكم المجاز :

أثر المجاز شيئان[4] :

الأول ـ وجود ما استعير لأجله ، كما هو حكم الحقيقة ، خاصاً كان المجاز أو عاماً ، فيثبت ما أريد من المعنى الجديد .

---

(١) مسلم الثبوت ١٥٨/١ ، كشف الأسرار ٣٦٠/١ وما بعدها ، أصول السرخسي ١٧٧/١ ، التلويح على التوضيح ٨٦/١ .

(٢) راجع جامع الأصول ٤٥٤/١ ـ ٤٥٥ ، ٤٦٨ وما بعدها .

(٣) راجع جامع الأصول ٤٧٠/١ وما بعدها .

(٤) أصول السرخسي ١٧١/١ ، مسلم الثبوت ١٤٥/١ .

الثاني ـ جواز نفي المعنى الحقيقي عن مسمى المجاز ، مثاله : لو قيل للبليد حمار ، فيصح النفي ، فتقول : (إنه ليس بحمار) ، أو يقال : (خالد أسد) فيصح أن تقول : (إنه ليس بأسد) . فيكون من أمارات المجاز صدق النفي ، وعكسه دليل الحقيقة ، فلا يصح القول للبليد : (ليس بإنسان) . أما الحقيقة فلا يمكن نفيها عن مسماها ، فلا يصح القول عن الأسد : (ليس بأسد) .

والمجاز أولى من الاشتراك باتفاق الأصوليين ، وخير من النقل ، وأولى عند الحنفية من الحذف أو الإضمار[1] ، فإذا احتمل اللفظ أن يكون مجازاً ومشتركاً ، يرجح المجاز على المشترك ؛ لأنه أكثر شيوعاً من المشترك وأغلب منه بالاستقراء ، ولأن الاشتراك يخل بالتفاهم لولا القرينة ، فلا يدل على المراد بخلاف المجاز ، ولأن قرينة المشترك قد تخفى ، فيتعسر فهم المعنى المراد . أما المجاز فيفهم المراد منه بالقرينة إن وجدت ، فإن لم توجد صرف المعنى إلى الحقيقة ، ففي الأخذ بالمجاز إعمال للفظ دائماً . مثاله : لفظ (النكاح) يحتمل أن يكون بمعنى الوطء حقيقة ، وبمعنى عقد الزواج مجازاً ، أو أن يكون مشتركاً بينهما ، فيحمل على المجاز ؛ لأنه أقرب .

وسبب كون المجاز أولى من النقل : أن النقل يستلزم نسخ المعنى الأول بخلاف المجاز ، مثاله : (الصلاة) يدعي المعتزلة نقلها من معنى الدعاء إلى الأفعال الخاصة ، والجمهور يقولون : إن استعمالها في الأفعال الخاصة بطريق المجاز ، فيكون المجاز أولى .

وسبب كون المجاز أولى من الحذف هو كثرته وشيوعه . وقال الشافعية : يستويان ، فالإضمار مثل المجاز ؛ لأن كلاً منهما يحتاج إلى قرينة تمنع المخاطب عن فهم الظاهر ، مثل أن يقول السيد لعبده الأصغر منه سناً : هذا ابني ، فيحتمل أن يكون مجازاً عن العتق ، ويحتمل أن يكون فيه إضمار أي في الحنو أو في غيره ، فلا يعتق .

---

(١) مسلم الثبوت ١٥٣/١ وما بعدها ، شرح الإسنوي ٣٦٦/١ وما بعدها .

المجاز خلف للحقيقة :

المجاز فرع والحقيقة أصل لـه بـدليل أن المجـاز لا يثبت إلا عنـد تعـذر العمل بالحقيقة ، ولهذا يحتاج المجاز إلى القرينة ، أما الحقيقـة[1] فلا تحتـاج إليهـا ، لكن اختلف أئمة الحنفية في الجهة التي يخلف فيها المجاز عن الحقيقة ، فقال أبو حنيفـة : إن المجاز خلف عن الحقيقة في حق التكلم لا في حق الحكم ، وإنمـا هو في حق الحكم أصل ، أي أن التكلم بلفظ المجاز صار خلفاً عن التكلم بلفظ الحقيقة ؛ لأن الحقيقـة والمجاز من أوصاف اللفظ بإجماع أهل اللغـة لا من أوصـاف المعـاني ، فجعل المجـاز خلفاً عن الحقيقة في التكلم . فإذا قيل للشجاع : (هـذا أسـد) ، فهـذا خلف عن التكلم بقـولـه : (هــذا أسـد) ، للحيــوان المعروف ، ثم يثبت الحكم بـه وهــو الشجاعة ، بناء على صحـة التكلم لا خلفـاً عن شيء ، كما يثبت حكم الحقيقـة بنـاء على صحة التكلم .

ويرى الصاحبـان : أن الخلفيـة في حق الحكم ، لا في حق التكلم ؛ لأن الحكم هو المقصود لا نفس العبارة ، فاعتبـار الخلفيـة والأصـالـة فيما هو المقصود أولى من اعتبارهما فيما هو وسيلة وهي العبارة . ففي قولنا للشجاع : (هذا أسـد) ، يراد أنه خلف في إثبات الشجاعة ؛ لأن المقصد الأصلي من الكلام هو حكمه .

ورأي الإمـام وهو اعتبـار الخلفيـة في اللفـظ أولى ؛ لأن وصف اللفـظ بـأنـه حقيقة أو مجاز هو تصرف به .

ويظهر أثر هذا الاختلاف : فيما إذا قال رجل لعبده الأكبر سناً منه : (هـذا ابني) فيحمل كلامـه على معنى العتق مجـازاً ، ويعتق العبـد في رأي أبي حنيفـة ، لأن هذا التركيب صحيح ، وموافق لقواعد اللغة ، فلا يعتبر لغواً وبـاطلاً ، وإنمـا

---

(١) كشف الأسرار ٣٩٧/١ ومـا بعـدهـا ، شرح الإسنوي ٣٦٨/١ ، التلويح على التوضيح ٨٢/١ ومـا بعدها .

هو مجاز من قبيل ذكر الملزوم وإرادة اللازم . ويلغو هذا الكلام ولا يتعلق به حكم في رأي الصاحبَين والشافعي ؛ لأن الحقيقة هنا ممتنعة حكماً ، إذ لا يمكن أن يكون الأكبر سناً ابناً لمن هو أصغر منه ، ولا يصح المجاز وهو هنا العتق ، إلا إذا صحت الحقيقة حكماً ، وهي هنا غير صحيحة حكماً ، فلا يعتق العبد بهذا الكلام أو بمجرد هذا اللفظ .

ويتفرع عن خلفية المجاز للحقيقة المسائل الآتية[1] :

الأولى ـ متى أمكنت الحقيقة فلا يصار إلى المجاز ؛ لأن الفرع لا يزاحم الأصل . أما إذا تعذرت الحقيقة أو كانت مهجورة عادة أو شرعاً فيصار إلى المجاز ؛ لأن إعمال الكلام أولى من إهماله ، وقد ذكرت سابقاً أمثلة التعذر والهجر ، ونص هذه القاعدة في المجلة (م ٦١) : « إذا تعذرت الحقيقة يصار إلى المجاز » .

وأما إذا كانت الحقيقة غير متعذرة ولا مهجورة ، والمجاز متعارف مشهور ، فالحقيقة أولى عند أبي حنيفة ، والمجاز أولى عند الصاحبين والقرافي المالكي . فمن حلف ألا يأكل من هذه الحنطة ، يحنث بالأكل من عينها عند أبي حنيفة ، ولا يحنث بذلك عند الصاحبين ، واتفقوا على أنه يحنث بالأكل من طحينها أو خبزها . ومن حلف لا يشرب من الفرات ، يقع على الكرع خاصة عند أبي حنيفة ، وعند الصاحبين : يقع على الشرب بالأواني منه .

الثانية ـ إذا تعذر إعمال الكلام يهمل : أي إذا تعذر حمله على معناه الحقيقي أو المجازي ، يهمل ويعتبر لغواً . والتعذر إما حسي أو شرعي . مثال الأول : أن يقر شخص لمساويه سناً أو لثابت النسب من غيره : أنه ابنه . ومثال الثاني : أن يقر شخص بأن أخته ترث ضعفي حصته من تركة أبيه .

---

(١) كشف الأسرار ٤٠٣/١ ـ ٤١٥ ، ٣٦٤ ، التوضيح ٨٧/١ وما بعدها ، مسلم الثبوت ١٥٨/١ ، شرح الإسنوي ٣٤٨/١ وما بعدها ، أصول السرخسي ١٧٣/١ .

الثالثة ـ قال الحنفية والمتكلمون : لا يجوز استعمال اللفظ في معنييه الحقيقي والمجازي معاً بإطلاق واحد في وقت واحد ؛ لأن الحقيقة أصل والمجاز مستعار ، واللفظ بالنسبة للمعنى كالثوب بالنسبة للشخص ، فالحقيقة كالثوب المملوك ، والمجاز كالثوب المستعار ، فيستحيل اجتماعهما ، كما يستحيل أن يكون الثوب الواحد على اللابس ملكاً وعارية في وقت واحد .

كذلك قالوا : لا يجوز استعمال اللفظ الواحد في معنيين مجازيين بإطلاق واحد .

وبناء عليه ، قالوا : المراد من الملامسة في قوله تعالى : ﴿ أو لامستم النساء ﴾ هو الجماع دون اللمس باليد ؛ لأن الجماع مراد بالاتفاق ، حتى يجوز التيمم للجنب بهذا النص ، ولا تجتمع الحقيقة والمجاز مراداً باللفظ ، وبما أن المعنى المجازي وهو الوطء هو المراد بالإجماع ، فلا يراد المعنى الحقيقي وهو المس باليد ؛ وإذا كان المجاز مراداً تتنحى الحقيقة .

ولو أوصى رجل إلى أولاد فلان ، وله بنون لصلبه ، وأولاد بنين ، فإن أولاد البنين لا يستحقون شيئاً ؛ لأنهم أولاد مجازيون ، فتنصرف الوصية إلى الأولاد الحقيقيين الموجودين ، لعدم جواز اجتماع الحقيقة والمجاز ، ولأنه إذا كانت الحقيقة مرادةً تنحى المجاز .

وفي الاستئمان من العدو على الآباء لا يدخل الأجداد في ذلك ، كما لا تدخل الجدات في الاستئمان على الأمهات ؛ لأن الحقيقة مرادة ، فيتنحى المجاز .

وقال الشافعية والمحدثون : يجوز الجمع بين الحقيقة والمجاز ، لعدم المانع ، ولجواز استثناء أحد المعنيين بعد استعمال اللفظ فيهما ، ففي قوله تعالى : ﴿ أو لامستم النساء ﴾ لا مانع من إرادة المس باليد والوطء ، بدليل أنه يصح استثناء أحدهما ، كأن يقال : ﴿ أو لامستم النساء ﴾ إلا أن يكون المس باليد .

الرابعة ـ يجوز بالاتفاق بين العلماء استعمال اللفظ في معنى مجازي ، تكون الحقيقة فرداً من أفراده ، عملاً بمبدأ عموم المجاز : أي إرادة معنى عام يشمل الحقيقة والمجاز معاً ، مثل قوله تعالى : ﴿ حرمت عليكم أمهاتكم ﴾ تدخل في الحرمة الجدات ، بعموم المجاز ، فهنا استعملت كلمة (الأم) مجازاً في الأصل الذي يشمل الأم والجدة . ومثل استعمال وضع القدم في الدخول الذي يشمل الركوب والمشي .

دواعي المجاز أو فوائده :

الحقيقة أصل ، والمجاز خلاف الأصل كما بينا ، والعدول إلى المجاز يكون كما عرفنا لدواعٍ إما لفظية أو معنوية[1] .

أما اللفظية : فهي كثيرة منها : أن يكون لفظ المجاز ألطف وأعذب كاستعمال الروضة مكان المقبرة ، ومنها المحسنات البديعية كالطباق والجناس والمقابلة والترصيع المعروفة في علم البلاغة[2] .

وأما المعنوية فكثيرة أيضاً منها : أن يكون المجاز أولى من الحقيقة بقصد إرادة التعظيم أو التحقير أو الترغيب أو التنفير ، مثل القول عن شخص عالم : هذا أبو حنيفة أو هذا سقراط ، للتعظيم ، وعن رجل جاهل : هذا دابة أو ذباب ، للتحقير ، وعن شراب : هذا ماء الحياة ، للترغيب فيه ، وعن طعام : هذا سم ، للتنفير منه .

---

(١) التلويح على التوضيح ٩٦/١ وما بعدها .

(٢) الطباق : جمع معنيين متضادين كالسواد والبياض والليل والنهار ، والجناس : اتحاد الكلمتين لفظاً واختلافهما معنى مثل قوله تعالى : ﴿ ويوم تقوم الساعة يقسم المجرمون ما لبثوا غير ساعة ﴾ والمقابلة : الإتيان بمعان ثم الإتيان بما يقابلها حسب ترتيبها مثل قول الشاعر :

ما أحسن الدين والدنيا إذا اجتمعا وأقبح الكفر والإفلاس بالرجل

والترصيع : أن تكون الألفاظ مستوية الأوزان متفقة الأعجاز مثل قوله تعالى : ﴿ إن إلينا إيابهم ، ثم إن علينا حسابهم ﴾ .

وقد يكون المجاز لزيادة البيان مثل قولك : رأيت أسداً يرمي ، فإنه أبين في الدلالة على الشجاعة من قولك : رأيت شجاعاً . وقد يكون المجاز لتلطيف الكلام ، كأن تقول عن فحم فيه جمر موقد : بحر من المسك موجه الذهب .

المعدود من المجاز :

المعدود من المجاز ما يأتي :

أولاً ـ استعمال صيغة مكان أخرى : كاستعمال المصدر محل اسم الفاعل مثل عدل محل عادل ، أو محل اسم المفعول ، أو بالعكس أي استعمال اسم الفاعل أو المفعول محل المصدر ، واستعمال اسم الفاعل محل اسم المفعول ، واستعمال صيغة فعيل مقام مفعول ، واستعمال الخبر مقام الطلب ، والطلب مقام الخبر ، واستعمال جمع القلة مقام جمع الكثرة ، واستعمال المؤنث في موضع المذكر أو بالعكس .

ومنه التغليب مثل : ﴿ يا أيها الذين آمنوا ﴾ يدخل فيه المؤمنات مجازاً من باب التغليب .

ثانياً ـ استعمال حرف الجر لغير معناه ، كاستعمال (في) الظرفية بمعنى (على) للاستعلاء ، مثل قوله : ﴿ ولأصلبنكم في جذوع النخل ﴾ أي على جذوع النخل .

والحذف من قبيل المجاز ، على المشهور لدى العلماء ، أما التأكيد فالصحيح أنه من الحقيقة ؛ لأن كلاً من المؤكِّد والمؤكَّد لا يفيد إلا معنى واحداً . والمختار أن الكناية مترددة بين الحقيقة والمجاز ، فإن استعمل اللفظ في معناه الحقيقي ودل على لازمه ، كان حقيقة ، وإن استعمل في غير معناه الحقيقي كذكر اللازم وإرادة الملزوم ، كان مجازاً .

وأما تقديم ما حقه التأخير وتأخير ما حقه التقديم في الترتيب اللفظي

فالصحيح أنه ليس من قبيل المجاز ؛ لأن المجاز هو الانتقال من وضع إلى وضع ، وليس في التقديم والتأخير انتقال في الوضع .

٣ ـ الصريح

ينقسم كل من الحقيقة والمجاز إلى صريح وكناية ، فالحقيقة التي لم تهجر في الاستعمال صريح ، والتي هجرت وغلب معناها المجازي كناية . والمجاز الغالب الاستعمال صريح ، وغير الغالب الاستعمال كناية[1] .

تعريف الصريح : الصريح : ما ظهر به المعنى المراد ظهوراً بيناً بسبب كثرة الاستعمال حقيقة كان أو مجازاً[2] . أو هو ما لم يستتر المراد منه ، لكثرة استعماله فيه ، حقيقة كان أو مجازاً . مثال الحقيقة : قول العاقد : بعت واشتريت وزوجت . ومثال المجاز : أكلت من هذه الشجرة أي من ثمرتها .

فالمعنى الصريح واضح بحيث لا يحتاج السامع إلى التأمل فيه ، سواء استعمل اللفظ في المعنى الحقيقي له أو في غيره كالمجاز المشهور المتعارف ، مثل : (لا أشرب من هذا الحوض) أي من مائه ، ومثل (لا آكل من هذه النخلة) أي من ثمرها ، فهذا مجاز متعارف يفهم معناه بلا تأمل .

حكم الصريح :

حكم الصريح : ثبوت الحكم الشرعي به أو تحقق مقتضاه بمجرد التكلم به ، بلا توقف على النية ، أي من غير نظر إلى إرادة المتكلم ، فسواء أراد المتكلم معنى الكلام أم لم يرد ، ثبت موجبه سواء أكان حقيقة أم مجازاً[3] . فمن قال لزوجته :

---

(١) التلويح على التوضيح ٧٢/١

(٢) التلويح والتوضيح ، المكان السابق ، أصول السرخسي ١٨٧/١

(٣) كشف الأسرار ٥٢٣/١ ، مسلم الثبوت ١٦٧/١ وما بعدها ، أصول السرخسي ١٨٨/١ وما بعدها

(أنت طـالق) وقع الطلاق سواء نوى الطلاق أو لم ينـوه ؛ لأن ذلـك من ألفـاظ الصريـح . ومن قـال : بعتـك هـذا الشيء ، وقبـل المشتري ، تم العقـد وانتقلت ملكيـة المبيـع من البـائـع إلى المشتري ، واستحـق البـائـع الثمن في ذمـة المشتري . والأصل في الكلام : الصريح ؛ لأنه موضوع للإفهام .

والصريح يبطل أثر الـدلالـة ويزيلهـا ، لـذا قـالوا : « لا عبرة للـدلالـة في مقابلة التصريح » فوضع اليد على الشيء يفيد الملكية ، مـا لم يقم المـدعي البينـة على ملكيته هذا الشيء ، فإذا أثبت ذلك بالبينة ، قضي له بملكيـة الشيء ، فينزع من واضع اليد ويسلم إليه ؛ لأن البينة تصريح ، ووضع اليد دلالة ، فلا يعتد بها في مقابل التصريح .

٤ ـ الكناية

تعريف الكناية : الكناية : هي لفـظ استتر المراد منـه في نفسـه ، فلا يفهم إلا بقرينـة ، سـواء أكان المراد معنى حقيقـة أم معنى مجـازيـاً[٢] . فقـول الرجـل لزوجته : (اعتدي) مريداً الطلاق ، كناية ؛ لأن حقيقة هذا اللفـظ تعني العـد والحساب ، والمراد به هنا أنه مجاز عن الطلاق الذي هو سبب العدة وهو عـد المرأة أيام العـدة . وكـذلـك قول الرجل لزوجتـه : (أنت بـائن) مشتق من البينونـة ومعناها الفرقة ، ويراد به مجـازاً فصل وصلـة الزواج القـائم بينهما . وهكـذا فـإن الفقهاء اعتبروا لفظ التحريم والبينونة من كنايـات الطلاق ، فلا يقع بـه الطلاق إلا بـالنيـة ، ولا يفهم المراد منـه إلا بـالقرينـة أو بـدلالـة الحـال ، ويقـع بهـذه الكنايـات عنـد الحنفيـة الطلاق البـائن . وأمـا عنـد الشـافعي فيقع بهـا الطلاق الرجعي .

فالكناية عند الأصوليين أعم منهـا عنـد علمـاء البيـان ؛ لأنهـا تشمل الحقيقـة والمجاز .

---

(١) التلويح على التوضيح ٧٣/١ ، أصول السرخسي ١٨٨/١ وما بعدها .

وأما عند علماء البيان فالكناية تقابل المجاز ، وهي عندهم لفظ يقصد بمعناه الموضوع له معنى ثان ملزوم له ، مثل قولهم : (فلان طويل النجاد) ، يقصد به طول القامة ، فطول القامة ملزوم لطول النجاد ، ويصح الكلام وإن لم يكن نجاد قط . وأما المجاز فإنه استعمل في غير ما وضع له ، فهو ينافي إرادة الموضوع له .

والكناية تختلف عن الخفي ، لأن الكناية لا يفهم منها المعنى المراد إلا بقرينة . وأما الخفي فإنه معلوم المراد ، ولكن خفي مراده لعارض غير الصيغة .

والسبب في زيادة كلمة (في نفسه) في تعريف الكناية : هو الاحتراز عن استتار المراد في الصريح بواسطة غرابة اللفظ أو ذهول السامع عن الوضع اللغوي للكلمة ، أو عن القرينة أو نحو ذلك ، والاحتراز أيضاً عن انكشاف المراد في الكناية بواسطة التفسير والبيان ، فمثل المفسر والمحكم داخل في الصريح ، ومثل المشكل والمجمل داخل في الكناية .

حكم الكناية :

حكم الكناية : أن الحكم بها لا يثبت إلا بالنية أو ما يقوم مقامها من دلالة الحال ، أي لا يجب العمل بها إلا بالنية أو دلالة الحال ؛ لأن في المراد بها معنى التردد ، فلا تكون موجبة للحكم ما لم يزل معنى التردد بدليل يقترن بها[1] ، أي أن فيها قصوراً عن البيان اللازم ، لذا لا يثبت بها ما يدرأ بالشبهات كالحدود والكفارات ، فلا يحد المقر بلفظ الكناية ، ما لم يصرح بما يوجبه ، فلو قال السارق : (أخذت) يكون غاصباً ، ولا تقطع يده ، وكذلك لا يحد حد القذف مثلاً عند الحنفية والحنابلة بألفاظ الكناية والتعريض ، كأن يقول رجل لآخر

---

(١) كشف الأسرار ٥٢٣/١ ، أصول السرخسي ١٨٨/١

حصل بينهما تساب.: ما أبي بزان ولا أمي بزانية ؛ لأن ظاهره نفي الزنا عن أصوله ، ولكن قد يكنى به عن نسبة أب المخاطب إلى الزنا .

ومن التعريض في السرقة : أن يقول الرجل : (لست أنا السارق) يريد به اتهام المخاطب ، فلا يترتب على قوله شيء .

والتعريض : هو اللفظ الدال على الشيء من طريق المفهوم ، لا بالوضع الحقيقي ولا المجازي ، أي أن يذكر شيء ويراد شيء آخر .

وقول الرجل لزوجته : (أنت حرام) أو (بائن) أو (الحقي بأهلك) لا يقع به الطلاق إلا بالنية ، أو قامت قرينة على نية الطلاق ؛ لأن حكم اللفظ الكنائي لا يثبت إلا بنية المتكلم أو بدلالة الحال ، لاستتار المعنى المراد منه .

أما الصريح فيثبت حكمه ولو بغير نية ؛ لوضوح معناه وعدم احتمال غيره من المعاني .

التقسيم الثالث

باعتبار دلالة اللفظ على المعنى

بحسب ظهور المعنى وخفائه ومراتب ذلك

ينقسم اللفظ بحسب ظهور معناه وخفائه ومراتب هذا الظهور والخفاء إلى واضح الدلالة ، وخفي الدلالة .

وواضح الدلالة : ما دل على معناه بصيغته من غير توقف على أمر خارجي .

وخفي الدلالة : ما استتر معناه لذاته أو لأمر آخر ، فلا يفهم معناه إلا بغيره .

وكل من الواضح والخفي متفاوت في درجة الوضوح والخفاء ، فالواضح بعضه أوضح من بعض ، والخفي بعضه أخفى من بعض ، فيكون للوضوح مراتب وللخفاء مراتب .

فمراتب الوضوح أربعة : هي الظاهر ، والنص ، والمفسر ، والمحكم وهي تتفاوت في درجة وضوحها على هذا الترتيب ، فأقلها وضوحاً : الظاهر ، ثم النص ، ثم المفسر ، ثم المحكم . وذلك بسبب درجة احتمال صرف اللفظ عن معناه وقبوله النسخ وعدم ذلك .

ومراتب الخفاء أربعة أيضاً : هي الخفي ، والمشكل ، والمجمل ، والمتشابه . وهي تتفاوت في درجة خفائها ، فأقلها خفاء وإبهاماً : الخفي ، ثم المشكل ، ثم

المجمل ثم المتشابه ،وهذه الأنواع الأربعة أضداد الأربعة السابقة[١]، فالخفي يقابل الظاهر ، والمشكل يقابل النص ، والمجمل يقابل المفسَّر ، والمتشابه يقابل المحكم .

أنواع ظاهر الدلالة :

إن كان اللفظ لا يحتمل التأويل ولا النسخ ، فهو في أعلى درجات الوضوح في معناه ، ويسمى المحكم . وإن كان لا يحتمل غير المراد ولا مجال لتأويله ، ويدل على معناه دلالة قطعية أي لا يحتمل التخصيص والتأويل ، لكنه يقبل النسخ ، فهو المفسر . وإن كان اللفظ يحتمل غير المعنى المراد منه أي يحتمل التخصيص والتأويل ويقبل النسخ ، ولكنه مسوق لإفادة معناه والمراد منه ، فهو النص . وإن كان اللفظ يدل على معنى متبادر منه لكنه ليس مقصوداً بالسياق ، ويحتمل التأويل ، والنسخ في عهد الرسالة ، فهو الظاهر ، وهو أقل الأنواع وضوحاً .

ويكون الفرق بين النص والظاهر : أن الكلام سيق أصالة وبالذات لإفادة ما دل عليه النص . والفرق بين النص والمفسر : أن بيان المراد في النص بمعنى من المتكلم ، وفي المفسر بنفس الصيغة . والفرق بين المفسر والمحكم أن الأول يحتمل النسخ ، وأن الثاني لا يحتمل النسخ .

وقبل بيان هذه الأنواع أوضح معنى التأويل ومجاله وشروطه وأنواعه[٢] :

تعريف التأويل :

التأويل لغة : التفسير وفي اصطلاح الأصوليين : هو صرف اللفظ عن معناه الظاهر ، إلى معنى آخر غير ظاهر فيه ، مع احتمال له بدليل يعضده . فلا بد

---

(١) أصول السرخسي ١٦٣/١ ، كشف الأسرار ٤٦/١ ، التلويح على التوضيح ١٢٤/١

(٢) الآمدي ١٣٥/٢ وما بعدها .

للتأويل من دليل يقتضيه ؛ لأن الأصل عدمه ، والواجب هو العمل بالظاهر . ومن أمثلة التأويل : تقييد المطلق ، وتخصيص العام ، وصرفه عن عمومه .

لذا ميز العلماء بين التفسير والتأويل ، فقالوا : التفسير : تبيين المراد من الكلام على سبيل القطع . والتأويل : تبيين المراد من الكلام على سبيل الظن .

والتأويل : منه المقبول الصحيح ، ومنه الباطل ، أما التأويل المقبول الصحيح : فهو حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه ، مع احتماله له بدليل يعضده .

مجال التأويل :

يدخل التأويل على طائفتين من النصوص :

أولها ـ نصوص الأحكام التكليفية ؛ لأن الاحتمالات قائمة ويستعين المجتهد في تأويلها باللغة ومفهومات الشريعة ؛ ليتمكن من استنباط الأحكام الشرعية منها .

ثانيها ـ نصوص الاعتقاد : كصفات الباري تعالى ، وفواتح السور مثل : ﴿ الٓمٓ ، حمٓ ، قٓ ، صٓ ﴾ . إلخ ...

شروط التأويل :

يشترط لصحة التأويل ما يأتي :

أ ـ أن يكون اللفظ قابلاً للتأويل ، كالظاهر والنص عند الحنفية ، وليس مفسراً ولا محكماً . فصرف العام عن العموم ، وإرادة بعض أفراده بدليل هو تأويل صحيح ؛ لأن العام يحتمل الخصوص ، وصرف المطلق عن الشيوع وحمله على المقيد بدليل هو تأويل صحيح ؛ لأن المطلق يحتمل التقييد ، وصرف المعنى الحقيقي إلى المجاز بقرينة مقبولة تأويل صحيح ؛ لأنه صرف اللفظ إلى معنى

يحتمله بدليل ، مثاله : صرف الشاة الواجب دفعها زكاة عن أربعين من الغنم السائمة غير المعلوفة إلى قيمتها ، في حديث البخاري : « في سائمة الغنم في أربعين شاة شاة » نظراً إلى غرض الشارع وهو سد حاجة الفقير ، وإن كان تأويلاً بعيداً عند الحنفية ، ومثل : صرف البيع عن معناه الحقيقي إلى الهبة ، لقيام الدليل على أنه تمليك بالمجان .

٢ً ـ أن يستند التأويل إلى دليل صحيح يدل على صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى غيره ، وأن يكون هذا الدليل راجحاً على ظهور اللفظ في مدلوله ؛ لأن الأصل هو العمل بالظاهر . فالعام مثلاً على عمومه ، ولا يقصر على بعض أفراده إلا بدليل ، والمطلق على إطلاقه ، ولا يعدل عن إطلاقه الشائع إلى تقييده إلا بدليل ، وظاهر الأمر الوجوب فيعمل به حتى يقوم الدليل على الندب أو الإرشاد أو غيرهما ، وظاهر النهي التحريم ، فيعمل به حتى يدل الدليل على العدول عنه إلى الكراهة مثلاً .

٣ ـ أن يكون اللفظ محتملاً المعنى الذي يؤول إليه ، ولو احتمالاً مرجوحاً .

٤ ـ أن يكون الناظر في النص المتأول له أهلاً للتأويل ، ويوافق في تأويله وضع اللغة ، أو العرف الشرعي أو الاستعمالي . فتأويل القرء بالمعنى المجازي تأويل صحيح ؛ لأن اللفظ يحتمل إرادة معناه المجازي ، والعام يحتمل التخصيص ، أما تأويله بغير الحيض أو الطهر ، فلا يصح ؛ لأنه تحميل للفظ أكثر مما يحتمل .

أنواع التأويل : للتأويل نوعان :

١ً ـ تأويل بعيد عن الفهم : وهو الذي لا يكفي في إثباته أدنى دليل ، مثل قوله ﷺ لغيلان الثقفي ، وقد أسلم على عشرة نسوة : « أمسك أربعاً ، وفارق سائرهن »[1] وقوله لفيروز الديلمي ، وقد أسلم على أختين : « أمسك أيتهما

---

(١) رواه أحمد وابن ماجه والترمذي عن ابن عمر (نيل الأوطار ١٥٩/٦ وما بعدها)

شئت ، وفارق الأخرى »[1] وهو ظاهر في استدامة أو استصحاب الزواج وليس في التجديد ، لكن الحنفية أولوا الأمر بالإمساك بابتداء الزواج إن كان الزواج بهن في عقد واحد ، واستبقاء الأولى منهن إن كان الزواج في أكثر من عقد فقوله : « أمسك أربعاً » أي ابتدىء زواج أربعة منهن ، وقوله « أمسك أيتهما » أي ابتدىء زواج إحداهما .

وهذا تأويل بعيد ؛ لأن غيلان أو فيروز حديث عهد بالإسلام ، وليس له معرفة بالأحكام الشرعية ، فالظاهر من لفظ (الإمساك) الاستدامة ، دون التجديد ، ولو كان المراد من الحديث التجديد ، لبينه النبي ﷺ ؛ لأنه من المعاني التي لا تعرف إلا بالبيان .

ومثل تأويل الحنفية قوله تعالى في كفارة الظهار : ﴿ فإطعام ستين مسكيناً ﴾ بأن المراد به إطعام طعام ستين مسكيناً ؛ لأن المقصود دفع الحاجة ، وهذا يجزىء بإطعام طعام الستين لمسكين واحد في ستين يوماً ، وسبب بُعْد هذا التأويل العدول عن العدد : وهو ستون مسكيناً ، والعدول عن لفظ (الإطعام) الذي يقتضي توزيع الكفارة لهذا العدد ، وليس الظاهر أن يكون مفعوله هو الطعام . ومثل ذلك تأويل الحنفية حديث « في كل أربعين شاة شاة » قالوا : المراد الشاة أو قيمتها ؛ لأن المقصود من إيجاب الزكاة سد حاجة الفقير ، وهو يحصل بنفس الشاة أو بقيمتها .

٢ ـ تأويل قريب إلى الفهم : وهو ما يكفي في إثباته أدنى دليل ، مثل قوله تعالى : ﴿ يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم ... ﴾ فإن القيام مصروف عن ظاهره إلى معنى قريب وهو العزم على أداء الصلاة وإرادة الدخول فيها ، بدليل أن الشارع لا يطلب الوضوء من المكلفين بعد الشروع في

---

(١) رواه أحمد وأصحاب السنن إلا النسائي عن فيروز (نيل الأوطار ١٥٩/٦)

الصلاة ؛ لأن الوضوء شرط لصحة الصلاة ، والشرط يوجد قبل المشروط .

ومثل ما رواه البيهقي عن الشافعي في قوله تعالى : ﴿ ولا يبدين زينتهن إلا ما ظهر منها ﴾ أنه قال : إلا وجهها وكفيها ، فتأول الشافعي ﴿ ما ظهر منها ﴾ بالوجه والكفين ، ورجح تأويله بحديث عائشة أن النبي ﷺ قال لأسماء بنت أبي بكر : « يا أسماء ، إن المرأة إذا بلغت المحيض ، لم يصلح أن يرى منها إلا هذا وهذا ، وأشار إلى كفه ووجهه »[1] .

أنواع الواضح الدلالة عند الحنفية :

١ ـ الظاهر

تعريف الظاهر : الظاهر : هو كل لفظ أو كلام ظهر المعنى المراد به للسامع بصيغته ، من غير توقف على قرينة خارجية أو تأمل ، سواء أكان مسوقاً للمعنى المراد منه أم لا[2] . مثل قوله تعالى : ﴿ يا أيها الناس اتقوا ربكم ﴾ ، وقوله سبحانه ﴿ الزانية والزاني فاجلدوا .. ﴾ ﴿ والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما .. ﴾ .

فهذا ونحوه : ظاهر ، يعرف المراد منه بسماع صيغته ، وهو مسوق لبيان المعنى المراد .

ونحو قوله تعالى ؛ ﴿ وأحل الله البيع وحرم الربا ﴾ المعنى الظاهر من هذه الآية هو حل البيع ، وحرمة الربا ، ولكنها لم تسق لبيان هذا المعنى ، وإنما سيقت للرد على القائلين بأن البيع مثل الربا ، فنزلت تكذيباً لهم ، فهي مسوقة لنفي المماثلة . ويلاحظ أن كلاً من البيع والربا لفظ عام يحتمل التخصيص ، ويجوز نسخه في عهد الرسالة .

---

(١) حديث مرسل أخرجه أبو داود عن عائشة (نصب الراية ٢٩٩/١)

(٢) أصول السرخسي ١٦٣/١ وما بعدها ، كشف الأسرار ٤٦/١ ، التلويح ١٢٤/١

ومثاله أيضاً قوله تعالى : ﴿ فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع ﴾ دل بظاهره على إباحة الزواج ، وهو معنى لم يقصد من سوق الآية ، وإنما هي سيقت لبيان إباحة تعدد الزوجات ، ولفظ ﴿ ما ﴾ عام يحتمل التخصيص .

حكم الظاهر : حكمه وجوب العمل بمعناه المتبادر منه ، قطعاً ويقيناً سواء أكان اللفظ عاماً أم خاصاً ، إلا إذا قام دليل يقتضي العدول عنه ، إما بإرادة معنى آخر منه ، أو بقيام دليل يدل على نسخه .

فإذا كان عاماً يحتمل التخصيص ، فقد خصص عموم قوله تعالى : ﴿ وأحل الله البيع ﴾ بنهي الرسول ﷺ عن بيع الغرر[1] ، وعن بيع ما ليس عند الإنسان[2] .

وإذا كان خاصاً احتمل إرادة معنى مجازي منه ، كما بينت سابقاً .

وإذا كان مطلقاً احتمل التقييد ، مثل تقييد قوله تعالى : ﴿ وأحل لكم ما وراء ذلكم ﴾ بعدم الزيادة على الأربع بقوله تعالى : ﴿ مثنى وثلاث ورباع ﴾ وبحديث النهي عن الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها[3] .

٢ ـ النص

تعريف النص : هو ما ازداد وضوحاً عن الظاهر بقرينة تقترن باللفظ من المتكلم ، ليس في اللفظ ما يوجب ذلك ظاهراً بدون تلك القرينة[4] . أي أن ازدياد وضوحه عن الظاهر ، لا يكون من نفس صيغة الكلام ، وإنما بمعنى من

(١) رواه الجماعة (أحمد وأصحاب الكتب الستة) إلا البخاري عن أبي هريرة (نيل الأوطار ١٤٧/٥)

(٢) رواه أصحاب السنن إلا ابن ماجه عن عبد الله بن عمرو (نصب الراية ١٨/٤)

(٣) رواه الجماعة عن أبي هريرة (نيل الأوطار ١٤٦/٦)

(٤) أصول السرخسي ١٦٤/١ ، كشف الأسرار ٤٦/١ ، التلويح على التوضيح ١٢٥/١

المتكلم نفسه ، بحيث يكون غرض المتكلم هو إيراد المعنى الزائد ، وسوق الكلام إليه بقرينة .

ويمكن تعريفه بعبارة أخرى هي : أنه اللفظ الذي يدل على معناه دلالة واضحة تحتمل التأويل والتخصيص ، ويقبل النسخ في عهد الرسالة . مثل قوله تعالى : ﴿ وأحل الله البيع وحرم الربا ﴾ فإنه يدل على نفي التماثل وبيان الفرق بين البيع والربا من ناحية الحل والحرمة ، فيكون معنى الآية (ظاهراً) في حل البيع وحرمة الربا ، وهذا المعنى كان معلوماً قبل نزول هذه الآية ، و(نصاً) في التفرقة بينهما ، وهذا هو المعنى الذي سيق الكلام لأجله ، بدليل أنها وردت للرد على اليهود عندما قالوا فيما حكى القرآن : ﴿ إنما البيع مثل الربا ﴾ .

ومثل قوله تعالى : ﴿ فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع ﴾ فإنه (ظاهر) في إباحة النكاح ، و(نص) في إباحة تعدد الزوجات ، وقصره على أربع ، وهذ هو المعنى الذي سيق الكلام لأجله ، بقرينة سياقية ، هي قوله تعالى بعدئذ : ﴿ فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة ﴾ دل على أن المقصود من الآية هو المعنى الثاني ، وهو إباحة التعدد مقصوراً على أربع .

ومثل قوله سبحانه : ﴿ فطلقوهن لعدتهن ﴾ يدل بظاهره على ألا يزيد الرجل على طلقة واحدة ، وهو نص في بيان مراعاة وقت السنَّة عند إرادة الطلاق ؛ لأن الكلام سيق لذلك ، كما دل حديث ابن عمر : « أنه طلق امرأته وهي حائض ، فذكر ذلك عمر للنبي ﷺ ، فقال : مُرْه فليراجعْها ، أو ليطلِّقْها طاهراً أو حاملاً »[1] .

ومثل دلالة قوله تعالى : ﴿ من بعد وصية يوصي بها أو دين ﴾ على تقديم الدين والوصية على الميراث .

---

(١) رواه الجماعة (أحمد وأصحاب الكتب الستة) إلا البخاري (نيل الأوطار ٦/٢٢١)

ومثل دلالة آية ﴿ والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما ﴾ على قطع يد السارق ، ودلالة آية ﴿ الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ﴾ على وجوب جلد الزناة ، وهذه الدلالات سيقت الآيات لإفادتها من قبيل النص[1] .

حكم النص : حكم النص هو حكم الظاهر : وهو وجوب العمل بمعناه المتبادر منه المقصود بالذات والأصالة ، مع احتمال التأويل إن كان (خاصاً) والتخصيص إن كان (عاماً) واحتمال النسخ أيضاً . لكن لما كانت هذه الاحتمالات لا تستند إلى دليل ، كان حكمه قطعياً أي يقيناً . ثم إن احتماله للتأويل أبعد من احتمال (الظاهر) له .

فموجب النص هو موجَب الظاهر أي لا فرق بينهما من حيث الحكم ؛ لأن كلاً منهما يجب العمل به ، ولكن النص يزداد وضوحاً وبياناً على الظاهر ، بمعنىً عرف من مراد المتكلم ، وإنما يعرف ذلك عند المقارنة والمقابلة بين الظاهر والنص ، فيكون النص أولى من الظاهر ، أي أن الفرق بينهما من حيث المعنى المفهوم من كليهما ، فمرتبة الظهور في النص أعلى منها في الظاهر .

مثال النص الذي صرف العمل عن مقتضاه : قوله تعالى : ﴿ حرمت عليكم الميتة والدم ﴾ نص في تحريم الميتة والدم ، لكن الإطلاق في كلمة (الدم) غير مراد ، إذ لحقه التقييد بآية أخرى هي قوله تعالى : ﴿ قل لا أجد فيما أوحي إلي محرماً على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دماً مسفوحاً ﴾ .

---

(١) يلاحظ أن الفقهاء أرادوا بالنص : ما دل عليه منطوق القرآن والسنة ، وهو المعنى الذي يريده القانونيون ، فيقال : نص القانون ، وهذا المعنى أعم مما يريده الأصوليون ، فهو يشمل الظاهر والنص والمفسر والمحكم .

٣ - المُفَسَّر

تعريف المفسر : هو اللفظ الذي دل على معناه دلالة أكثر وضوحاً من النص والظاهر ، بحيث لا يحتمل التأويل والتخصيص ، ولكنه يقبل النسخ في عهد الرسالة[(١)] .

مثاله : قوله تعالى في حد القذف : ﴿ والذين يرمون المحصنات ، ثم لم يأتوا بأربعة شهداء ، فاجلدوهم ثمانين جلدة ﴾ ، وقوله سبحانه في حد الزنا : ﴿ الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مئة جلدة ﴾ فكل من كلمة (ثمانين) و(مئة) مفسَّر ؛ لأنها عدد معين ، والعدد المعين لا يحتمل الزيادة ولا النقص .

وقوله عز وجل : ﴿ وقاتلوا المشركين كافة ﴾ منع لفظ ﴿ كافة ﴾ احتمال تخصيص العام وهو لفظ ﴿ المشركين ﴾ ، فالأمر بقتالهم نص ، لكنه يحتمل أن يراد به بعضهم ، فلما قال ﴿ كافة ﴾ انتفى تخصيص البعض .

وبه يتبين أن المفسر هو لفظ أو كلام لحقه بيان تقرير أو بيان تفسير ، فأصبح أكثر وضوحاً من النص ، فيتبين به المراد بالصيغة ، لا بالمعنى من المتكلم .

وبيان التقرير : هو بيان يقطع احتمال تخصيص اللفظ إن كان عاماً ، واحتمال المجاز والتأويل إن كان خاصاً ، فيجعله مؤكداً ، مثل آية ﴿ وقاتلوا المشركين كافة ﴾ فهو بيان تقرير . ومثل قول الرجل لامرأته : ﴿ طلقي نفسك مرة واحدة ﴾ نفى لفظ (واحدة) إمكان التطليق أكثر من مرة .

وبيان التفسير : هو بيان يزيل الخفاء المحيط بالكلام ، ويجعله واضحاً ، مثل قوله تعالى : ﴿ فسجد الملائكة كلهم أجمعون ﴾ إن اسم الملائكة عام فيه احتمال الخصوص ؛ لأنه جمع معرف باللام ، فيفيد العموم ، ولكنه يحتمل الخصوص

---

(١) أصول السرخسي ١٦٥/١ ، كشف الأسرار ٤٩/١ ومابعدها ، التلويح على التوضيح ١٢٥/١

بأن يكون بعض الملائكة لم يسجد ، فلما قال ﴿ كلهم ﴾ انتفى احتمال الخصوص ، وهذا بيان تقرير ، ولما قال ﴿ أجمعون ﴾ انتفى احتمال سجودهم متفرقين ، وهذا بيان تفسير ، فسر كيفية سجودهم ، وقطع احتمال تأويل الافتراق .

وقد يكون المفسر لفظاً مجملاً ألحق الشارع به بياناً قطعياً أزال إجماله ، حتى صار اللفظ المجمل مفسراً لا يحتمل التأويل ، مثل قوله تعالى : ﴿ إن الإنسان خلق هلوعاً إذا مسه الشر جزوعاً ، وإذا مسه الخير منوعاً إلا المصلين ﴾ فإن لفظ (هلوعاً) في الآية مجمل لغرابة معناه ، ثم فسره الله تعالى ببيان قطعي متصل به ، فقال : ﴿ إذا مسه .. ﴾ ومنه ألفاظ الصلاة والزكاة والحج ونحوها التي نقلها الشرع من معانيها اللغوية إلى معان شرعية خاصة ، أوضحها الرسول ﷺ بقوله وفعله ، فقال عن الصلاة : « صلوا كما رأيتموني أصلي »[1] وعن الحج « خذوا عني مناسككم »[2] وأبان في أحاديث عديدة أنصباء الزكاة وأحكامها المفصلة[3] .

حكم المفسر :

حكم المفسر : زائد على حكم النص والظاهر ، فكان ملزماً موجبه قطعاً على وجه لا يبقى معه احتمال التأويل أو التخصيص ، مع بقاء احتمال النسخ ، فإذا ازداد وضوحاً وارتفع احتمال نسخه صار محكماً .

أي أن حكم المفسر : وجوب العمل به قطعاً ، بلا احتمال تأويل أو تخصيص ، مع بقاء احتمال النسخ فقط في زمن النبوة إذا كان الحكم جزئياً قابلاً للنسخ ؛ لأن زمن النسخ محصور في عهد النبوة ونزول الوحي ، وأما بعد وفاة النبي ﷺ وانقطاع الوحي ، فإن الأحكام الشرعية في القرآن والسنة تصبح محكمة لا تقبل النسخ والإبطال .

---

(١) رواه البخاري

(٢) رواه أحمد ومسلم والنسائي عن جابر

(٣) انظر نيل الأوطار ١٢٤/٤ ، ١٣٦ ، ١٣٧ ، ١٣٩ وما بعدها .

٤ ـ المحكم

تعريف المحكم : المحكم : هو اللفظ الذي دل بصيغته على معناه دلالة واضحة لا تحتمل تأويلاً ولا تخصيصاً ولا نسخاً في حال حياة النبي ﷺ ، ولا بعد وفاته بالأولى[(١)] .

وذلك يشمل الأحكام الأساسية المبدئية في الدين ، مثل أصول الإيمان ـ الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر ومنه ﴿ إن الله بكل شيء عليم ﴾ ومثل أصول الفضائل وقواعد الأخلاق التي يقرها العقل السليم كالعدل والصدق والمساواة والوفاء بالعهد والأمانة وبر الوالدين وصلة الأرحام ، وأضدادها من الرذائل كالظلم والكذب والتمييز بين الناس في الحقوق والواجبات ، ونقض العهد والخيانة وعقوق الوالدين وقطيعة الرحم .

ويشمل أيضاً الأحكام الجزئية المتصفة بصفة التأبيد والدوام ، كما في قوله تعالى : ﴿ وما كان لكم أن تؤذوا رسول الله ، ولا أن تنكحوا أزواجه من بعده أبداً ﴾ وقوله سبحانه في القاذفين : ﴿ ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً ﴾ وقوله ﷺ : « .... والجهاد ماض منذ بعثني الله إلى أن يقاتل آخر أمتي الدجال ، لا يبطله جور جائر ، ولا عدل عادل ، والإيمان بالأقدار »[(٢)] .

نوعا المحكم : المحكم نوعان :

أً ـ المحكم لذاته : هو ما كان إحكامه من ذات النص ، مثل قوله تعالى : ﴿ إن الله بكل شيء عليم ﴾ فصفة العلم من الصفات القديمة الأزلية القائمة بذاته تعالى ، فلا تحتمل النسخ ، لمنافاة ذلك صفة الألوهية .

---

(١) أصول السرخسي ١٦٥/١ ، كشف الأسرار ٥١/١ ، التلويح على التوضيح ١٢٥/١

(٢) رواه أبو داود في سننه عن أنس ، وفيه يزيد بن أبي نشبة في معنى مجهول ، كما قال المنذري (نصب الراية ٣٧٧/٣) .

٢ ـ المحكم لغيره : هو الذي صار محكماً بسبب من خارج النص . وهو كل النصوص التي انقطع احتمال نسخها بسبب انقطاع الوحي ، أو لانتهاء الرسالة أو النبوة بوفاة النبي محمد ﷺ . فالإحكام جاء من خارج النص ، وهذا يشمل أنواع الواضح الأربعة : الظاهر ، والنص ، والمفسر ، والمحكم .

حكم المحكم : وجوب العمل به قطعاً ، دون تردد ؛ لأنه لا يحتمل غير معناه ، ولا يقبل النسخ والإبطال مطلقاً ، سواء في عهد الرسالة ، لاقترانه بما يمنع ذلك من قرينة لفظية أو حالية ، أم بعد الرسالة ؛ لأنه ليس لأحد بعد النبي ﷺ صلاحية نسخ الأحكام وإبطالها .

والخلاصة : إن كلاً من الظاهر والنص والمفسر والمحكم يوجب الحكم (أي يثبته) قطعاً ويقيناً وهذا هو الأصل ، لكن كلاً منها قد يفيد الظن : وهو ما إذا كان احتمال غير المراد مما يعضده دليل[1] .

التعارض والترجيح بين هذه الأنواع :

ليست هذه الأنواع الأربعة : الظاهر والنص والمفسر والمحكم في مرتبة واحدة من الوضوح وقوة الدلالة على المراد منها ، فأقواها وأوضحها : المحكم ، ثم المفسر ، ثم النص ، ثم الظاهر . فإذا تعارضت فيما بينها ، قدم النص على الظاهر ، والمفسر على الظاهر والنص ، والمحكم على الجميع ؛ لأن الأقوى يقدم على الأضعف عند التعارض .

مثال تعارض الظاهر والنص : قوله تعالى : ﴿ وأحل لكم ما وراء ذلكم ﴾ ، وقوله تعالى : ﴿ فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع ﴾ الأول ظاهر في حل ما زاد على الأربع ، والثاني نص في الاقتصار على أربع زوجات

---

(١) التلويح ١/١٢٦

وتحريم الزيادة على ذلك فتعارضا ، فيرجح النص ؛ لأن النص أقوى من الظاهر ، والعمل بالأوضح والأقوى أولى وأحرى ، ولأن فيه جمعاً بين الدليلين بحمل الظاهر مثلاً على احتماله الآخر الموافق للنص[1] .

ومثال تعارض النص مع المفسر : قوله ﷺ : « المستحاضة تتوضأ عند كل صلاة » وفي رواية أخرى : أن النبي ﷺ قال لفاطمة بنت أبي حبيش : « توضئي لوقت كل صلاة »[2] الحديث الأول (نص) يفيد إيجاب الوضوء على المستحاضة لكل صلاة ، ولو في وقت واحد ، والثاني (مفسر) لا يحتمل التأويل في إيجاب الوضوء لوقت كل صلاة ، ولو لأكثر من صلاة ، فتعارض الحديثان - على فرض صحة الثاني - فيرجح الثاني ، لأنه مفسر ، والمفسر أقوى وأوضح من النص[3] .

وأما تعارض المفسر والمحكم : فلا يوجد له مثال كما نبه بعض المحققين . ومثل له بعضهم بقوله تعالى في شأن الشهود : ﴿ وأشهدوا ذوي عدل منكم ﴾ وقوله تعالى في محدودي القذف : ﴿ ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً ﴾ الأول مفسر لا يحتمل غير قبول شهادة العدول ، ومقتضاه قبول شهادة المحدود في القذف إذا تاب ؛ لأنه عدْل بعد التوبة . والثاني محكم لوجود التأبيد فيه صراحة ، فيقتضي عدم قبول شهادته وإن تاب ، فيرجح الثاني وهو المحكم ، على الأول وهو المفسر ، فلا تقبل شهادة محدود القذف ، وإن تاب .

---

(١) التلويح على التوضيح ١/١٢٦ ، كشف الأسرار ١/٤٩

(٢) الرواية الأولى من حديث رواه أبو داود وابن ماجه والترمذي وقال : حسن ، عن عدي ابن ثابت عن أبيه عن جده . والرواية الثانية من حديث رواه أحمد وابن ماجه عن عائشة ، لكن هذه الرواية مثل الأولى فهي « لكل صلاة » لا « لوقت كل صلاة » (نيل الأوطار ١/٢٧٤ - ٢٧٥)

(٣) كشف الأسرار ١/٥١

ومثال تعارض المحكم مع النص : قوله تعالى : ﴿ وأحل لكم ما وراء ذلكم ﴾ وقوله سبحانه في شأن زوجات الرسول ﷺ : ﴿ وما كان لكم أن تؤذوا رسول الله ، ولا أن تنكحوا أزواجه من بعده أبداً ﴾ الأول نص في إباحة ما عدا المحرمات المذكورة قبله ، وذلك يشمل زوجات النبي عليه الصلاة والسلام ، والثاني محكم لا يحتمل النسخ والتبديل يفيد تحريم الزواج بإحدى زوجاته ﷺ ، فيقدم المحكم ؛ لأنه أقوى من النص .

ومثال تعارض المحكم مع الظاهر : قوله تعالى : ﴿ وما كان لكم أن تؤذوا رسول الله ، ولا أن تنكحوا أزواجه من بعده أبداً ﴾ وقوله سبحانه : ﴿ فانكحوا ما طاب لكم من النساء ﴾ الأول محكم يفيد تحريم الزواج بزوجات النبي ﷺ ، والثاني ظاهر في إباحة جميع النساء ، فيقدم المحكم ؛ لأنه أقوى من الظاهر .

ويلاحظ أن الترجيح يكون بين متساويين في الرتبة كآيتين أو حديثين ، أما إذا لم يتحقق التساوي في الرتبة ، فلا تعارض ولا ترجيح ، كالتعارض بين آية وحديث ، فتقدم الآية مطلقاً مثل قوله تعالى : ﴿ فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره ﴾ وحديث : « لا نكاح إلا بولي »[1] الحديث نص في أن المرأة لا تزوج نفسها ، فلا يرجح على الآية .

أنواع الواضح عند جمهور الأصوليين :

بينت أنواع الواضح الدلالة عند الحنفية ، أما عند الجمهور من الشافعية وغيرهم ، فله نوعان فقط : ظاهر ونص ، ويشملها كلمة المبيَّن وهو اللفظ الدال الذي ليس بمجمل[2] .

---

(١) رواه أحمد وأصحاب السنن الأربعة والحاكم عن أبي موسى الأشعري ، ورواه ابن ماجه عن ابن عباس

(٢) المستصفى ١٥٧/١ وما بعدها ، شرح الإسنوي ١٧٨/٢ ـ ١٨٣ ، المدخل إلى مذهب أحمد ١٢٢ وما بعدها

الظاهر عند الجمهور : المراد بالظاهر عند الجمهور : هو الذي يحتمل التأويل ، أو يدل على معناه دلالة ظنية أي راجحة ، سواء أكانت هذه الدلالة ناشئة عن الوضع اللغوي كدلالة العام على جميع أفراده ، أم عن العرف كدلالة (الصلاة) في الشرع على الأقوال والأفعال المخصوصة . وهذا يشمل كلاً من الظاهر والنص عند الحنفية .

فإن صرف اللفظ عن المعنى الظاهر وأريد به المعنى المرجوح لقرينة ، سمي مؤولاً .

وحكم الظاهر عند الجمهور : أن يعمل بمدلوله ، ولا يجوز تركه إلا بتأويل صحيح .

النص عند الجمهور : النص هو اللفظ الذي لا يحتمل التأويل أو هو اللفظ الذي يدل على المعنى دلالة قطعية ، ولا يحتمل غيره أصلاً ، كدلالة اسم (محمد) على ذات مشخصة أو علم ، فهو كالمفسر عند الحنفية .

وحكم النص : أن يعمل بمدلوله قطعاً ولا يعدل عنه إلا بنسخ .

أما المحكم عند الجمهور فهو يشمل كلاً من النص والظاهر ، وهو اللفظ الذي يدل على معناه دلالة واضحة ، سواء أكانت ظنية أم قطعية .

ولم يشتهر (المفسر) عند الجمهور في معنى معين ، كما اشتهر عند الحنفية ، وقد استخدم الإمام الشافعي في كتابه (الأم) هذا التعبير بالمعنى اللغوي ، فقال : إن حديث « فيما سقت السماء العشر » مجمل ، بينه حديث « ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة »[1] فهو مفسَّر بين ذلك المجمل ، وأوضح حدوده .

---

(١) الحديث الأول رواه الجماعة (أحمد وأصحاب الكتب الستة) إلا مسلماً عن ابن عمر ، والحديث الثاني رواه الجماعة أيضاً عن أبي سعيد الخدري (نيل الأوطار ١٣٩/٤ ـ ١٤١) .

نوعا الواضح بحسب طريق البيان :

أطلق البيضاوي في (المنهاج) وتبعه الإسنوي لفظ المبيَّن على الواضح ، وقسمه نوعين بالنظر إلى جهة البيان ، فقال : المبين نوعان[1] :

١ً ـ الواضح بنفسه : وهو ما يكون كافياً في إفادة معناه ، إما لأمر راجع إلى اللغة كقوله تعالى : ﴿ والله بكل شيء عليم ﴾ فإن إفادة هذا اللفظ لهذا المعنى بوضع اللغة ، وقد يكون بالعقل كقوله تعالى : ﴿ واسأل القرية ﴾ فإن حقيقة هذا اللفظ من جهة اللغة إنما هو طلب السؤال من الجدران ، ولكن العقل قد صرفنا عن ذلك ، وبين أن المراد به الأهل .

٢ً ـ الواضح بغيره : وهو ما يتوقف فهم المعنى المراد منه على انضمام غيره إليه ، ويسمى ذلك الغير الذي حصل به الإيضاح مبيِّناً بكسر الياء .

طريق البيان[2] : المبيِّن ـ بكسر الياء : قد يكون قولاً من الله ، كقوله تعالى : ﴿ صفراء فاقع لونها .. ﴾ إلى آخر الآيات ، فإنه بيان لقوله تعالى : ﴿ إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة ﴾ .

وقد يكون قولاً من الرسول ﷺ ، كقوله : « فيما سقت السماء العشر » فإنه بيان للحق المذكور في قوله تعالى : ﴿ وآتوا حقه يوم حصاده ﴾ .

وقد يكون فعلاً من الرسول عليه الصلاة والسلام ، كصلاته ، فإنها بيان لقوله تعالى : ﴿ وأقيموا الصلاة ﴾ لهذا قال : « صلوا كما رأيتموني أصلي »[3] وكحجه ، فإنه بيان لقوله تعالى : ﴿ ولله على الناس حج البيت ﴾ ولهذا قال :

---

(١) شرح الإسنوي ١٧٨/٢ ـ ١٨٠

(٢) شرح الإسنوي ١٨٢/٢ .

(٣) رواه البخاري وأحمد والدارمي

« خذوا عني مناسككم »[1] .

وإنما يعلم كون الفعل بياناً لمجمل بأحد أمور ثلاثة :

أحدها ـ أن يعلم ذلك بالضرورة من قصد الفاعل أن غرضه البيان .

وثانيها ـ أن يقول الفاعل : هذا الفعل بيان للمجمل .

وثالثها ـ بالدليل العقلي : وهو أن يذكر الفاعل المجمل وقت الحاجة إلى العمل به ، ثم يفعل فعلاً يصلح أن يكون بياناً له ، ولا يفعل شيئاً آخر ، فيعلم أن ذلك الفعل بيان له ، وإلا لزم تأخر البيان عن وقت الحاجة ، وهو لا يجوز كما سأوضح .

وبه يعلم أن بيان الشيء قد يكون بأضعف منه ، كبيان القرآن بأحاديث الآحاد ، فهو أمر جائز .

ويرى الحنابلة أن البيان بالفعل أقوى من البيان بالقول[2] هذا .... وقد يكون البيان باتفاق العلماء بإجماع الصحابة لإيضاح مدلول الكتاب أو السنة ، كإجماع الصحابة على أن التقاء الختانين ولو بدون إنزال موجب للغسل ، فإنه بيان لقوله تعالى : ﴿ وإن كنتم جنباً فاطهروا ﴾ .

والخلاصة : قال ابن السمعاني : يقع بيان المجمل بستة أوجه[3] :

أحدها ـ بالقول : وهو الأكثر .

والثاني ـ بالفعل .

---

(١) رواه مسلم وأبو داود والنسائي .

(٢) المدخل إلى مذهب أحمد ١٢٤

(٣) إرشاد الفحول ١٥٢

والثالث ـ بالكتابة : كبيان أسنان الديات وديات الأعضاء ومقادير الزكاة فإنه صلى الله عليه وآله وسلم بينها بكتبه المشهورة .

والرابع ـ بالإشارة : كقوله ﷺ عن مقدار الشهر القمري : « الشهر هكذا وهكذا وهكذا يعني ثلاثين يوماً ، ثم أعاد بالإشارة بأصابعه ثلاث مرات ، وحبس إبهامه في الثالثة ، إشارة إلى أن الشهر قد يكون تسعة وعشرين »[1] .

والخامس ـ بالتنبيه : وهو المعاني والعلل التي نبه بها على بيان الأحكام ، كقوله ﷺ في بيع الرطب بالتمر : « أينقص الرطب إذا جف »[2] ، وقوله أيضاً في قبلة الصائم : « أرأيت لو تمضمضت بماء وأنت صائم ؟ »[3] .

والسادس ـ ما خص العلماء بيانه عن اجتهاد : وهو ما فيه الوجوه الخمسة السابقة إذا كان الاجتهاد موصلاً إليه من أحد وجهين : إما من طريق قياس فرع على أصل ، وإما من طريق إمارة تدل عليه .

هل يقدم بيان القول أو بيان الفعل ؟

إذا ورد بعد المجمل قول وفعل ، وكل واحد منهما صالح لأن يكون بياناً له ، فأيها يقدم[4] ؟ في الأمر تفصيل :

أ ـ إن اتفقا في الدلالة ، وعلم سبق أحدهما ، فالسابق يعتبر بياناً ، والمتأخر

---

(١) رواه البخاري ومسلم وأبو داود والنسائي عن ابن عمر ، ورواية مسلم : « إنا أمة أمّية ، لا نكتب ولا نحسب ، الشهر هكذا وهكذا وهكذا ، وعقد الإبهام في الثالثة ، والشهر هكذا وهكذا وهكذا ، يعني : بتمام الثلاثين » (جامع الأصول ١٨٣/٧)

(٢) رواه الخمسة (أحمد وأصحاب السنن الأربع) وصححه الترمذي عن سعد بن أبي وقاص (نيل الأوطار ١٩٨/٥ ـ ١٩٩) .

(٣) رواه أحمد وأبو داود من حديث عمر رضي الله عنه (سبل السلام ١٥٨/٢) .

(٤) جمع الجوامع وشرح المحلي وحاشية البناني ٤٦/٢ ، إرشاد الفحول ١٥٢ ، المعتمد للبصري ٣٣٩/١ وما بعدها ، الإحكام للآمدي ١٢٤/٢

يعتبر تأكيداً ، ولو كان المتأخر دون المتقدم في قوة الدلالة ؛ لأن التأكيد بشيء مستقل لا يطلب فيه أن يكون المؤكد أقوى ؛ لأن الجملة تؤكد بجملة دونها ، أما التأكيد بغير المستقل فيطلب فيه كون المؤكد أقوى ؛ لأن الشيء لا يؤكد بما هو دونه .

فإن جهل المتقدم منهما ، قدر أحدهما بياناً والآخر تأكيداً ، ولا يقال : إن أحدهما هو المبين بذاته .

ب ـ أما إن اختلفا في الدلالة ، فالمقرر لدى الجمهور أن القول يعتبر هو البيان مطلقاً ، سواء أكان متقدماً أم متأخراً ؛ لأن القول يدل بنفسه ، بخلاف الفعل ، فإنه لا يدل إلا بواسطة انضمام القول إليه .

وقال أبو الحسين البصري : المتقدم منهما هو البيان ، كما في صورة اتفاقهما .

مثاله : بيان المجمل في قوله تعالى : ﴿ ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً ﴾ في صورة قران الحج والعمرة ، هل يجزئ طواف واحد وسعي واحد ، أو لا بد من طوافين وسعيين ؟ ورد في المسألة حديثان :

الأول ـ ما رواه الترمذي عن ابن عمر رضي الله عنهما ، أنه ﷺ قال : « من أحرم بالحج والعمرة ، أجزأه طواف واحد ، وسعي واحد ، حتى يحل منهما » .

والثاني ـ رواه النسائي عن إبراهيم بن محمد بن الحنفية ، قال : « طفت مع أبي ، وقد جمع الحج والعمرة ، فطاف لهما طوافين ، وسعى لهما سعيين ، وحدثني أن علياً رضي الله عنه فعل ذلك ، وحدثه أن رسول الله ﷺ فعل ذلك » .

يقدم حديث الترمذي في رأي الجمهور ، ويحمل الطواف الثاني في حديث النسائي على الندب .

تأخير البيان عن وقت الحاجة :

ما يحتاج إلى البيـان من مجمل وعـام ومجـاز ومشترك وفعل متردد ومطلق إذا تأخر بيانه ، إمـا أن يتـأخر بيـانـه عن وقت الفعل ، وإمـا أن يتـأخر عن وقت الخطاب إلى وقت الفعل[1] .

أما الأول : وهو تـأخر البيـان عن وقت الحـاجـة الحتميـة وهو وقت الفعل : وهو الوقت الـذي إذا تـأخر البيـان عنـه ، لم يتمكن المكلف من معرفـة مـا تضمنـه الخطـاب الشرعي ، وذلـك في الواجبـات الفوريـة ، فلا يجـوز بـالاتفـاق ؛ لأن الإتيان بالشيء مع عدم العلم به ممتنع ، لأنه تكليف بمـا لا يطـاق ، ولم يحدث أن خاطب الله تعالى عباده بمجمل من القول مثلاً ، ثم جاء وقت تنفيـذه ، ولم يعرف مضمونه وظل مجملاً .

وأما الثاني : وهو تـأخير البيـان عن وقت ورود الخطـاب إلى وقت الحـاجـة إلى الفعل ، وذلـك في الواجبـات التي ليست بفوريـة ، حيث يكون الخطـاب لا ظاهر له كالأسماء المشتركة ، أو له ظاهر لكنه استعمل في خلاف ظـاهره كتـأخير التخصيص والتقييـد والنسخ ونحوهـا ، فهو جـائـز وواقـع فعـلاً عنـد الجمهـور من المالكية والشافعية والحنابلة وغيرهم .

وقـالت المعتزلـة والحنفيـة والظـاهريـة : لا يجوز تـأخيره ، فـلا بـد من أن يكون الخطاب متصلاً بالبيان ، أو في حكم المتصل احترازاً من انقطـاعـه بعطـاس ونحوه من عطف الكلام بعضه على بعض .

استدل الجمهور بأدلة ثلاثة هي :

الدليل الأول ـ قوله تعالى : ﴿ فإذا قرأناه فاتبع قرآنه ، ثم إن علينا بيانه ﴾

---

(١) جمع الجوامع ٤٧/٢ وما بعدها ، الآمدي ١٢٤/٢ ـ ١٣٢ ، المعتمد للبصري ٣٤٢/١ ، إرشاد الفحول ١٥٢ وما بعدها ، المدخل إلى مذهب أحمد ١٢٤ ، شرح الإسنوي ١٨٤/٢ وما بعدها .

ذكر البيان بلفظ ﴿ ثم ﴾ وهي للتراخي والتعقيب ، فدل على أنه يجوز تراخي البيان عن اتباع الرسول ، واتباع الرسول متأخر عن إنزال الخطاب وهو المراد بقوله تعالى : ﴿ قرأناه ﴾ أي أنزلناه . ومثل ذلك قوله عز وجل : ﴿ آلر ، كتاب أحكمت آياته ، ثم فصلت .. ﴾ و ﴿ ثم ﴾ للتراخي .

الدليل الثاني ـ الوقوع الفعلي المتكرر في القرآن الكريم : مثل قوله تعالى : ﴿ إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة ﴾ المراد بقرة معينة ، بدليل سؤال اليهود عن صفتها ، وجواب الباري لهم ، حيث قال : ﴿ ادع لنا ربك يبين لنا ... ﴾ فلو كانت غير معينة لكان السؤال باطلاً لا يستحقون عليه جواباً ، لكن الباري أجاب بأوصاف خاصة . وقد تأخر البيان عن الخطاب حتى سألوه سؤالاً بعد سؤال .

واعترض على هذا المثال بما قاله ابن عباس رضي الله عنهما : « لو ذبحوا أي بقرة لأجزأهم ، لكنهم شددوا على أنفسهم فشدد الله عليهم »[1] أي أن البقرة مطلقة غير معينة ، وجاء البيان نسخاً لذلك المطلق ، عقوبة لليهود بكثرة أسئلتهم دون حاجة ، ويدل عليه أنها لو كانت معينة ، لما عنفهم الله تعالى وذمهم على سؤالهم ، لكنه عنفهم بقوله تعالى : ﴿ فذبحوها وما كادوا يفعلون ﴾ . وهذا الاعتراض حق إن ثبت قول ابن عباس .

وهناك أمثلة أخرى تغني عنه ، منها ـ قوله تعالى : ﴿ أقيموا الصلاة ﴾ ثم وقع بيانها بعدئذ بصلاة جبريل وبصلاة النبي ﷺ .

ومنها ـ قوله تعالى : ﴿ وآتوا الزكاة ﴾ ، وقوله ﴿ ولله على الناس حج البيت ﴾ ، وقوله ﴿ والسارق والسارقة فاقطعوا ﴾ ثم وقع البيان لهذه الأمور فيا بعد بالسنة كحديث : « في كل أربعين شاة شاة » وحديث : « خذوا عني مناسككم » وحديث نصاب السرقة .

---

(١) رواه ابن جرير وابن أبي حاتم ، وروى البزار عن أبي هريرة مرفوعاً إلى النبي ﷺ مثله .

ومنها ـ قوله تعالى : ﴿ يسألونك عن الأنفال ، قل : الأنفال لله والرسول ﴾ ثم بين الرسول ﷺ كيفية القسمة ، وأن ذلك إلى رسول الله ، فقسمها بين المسلمين على السواء[(١)] .

ومنها ـ قوله تعالى : ﴿ واعلموا أنما غنمتم من شيء فأن لله خمسه وللرسول ولذي القربى .. ﴾ ثم بين الرسول عليه السلام المراد بذي القربى وهم بنو هاشم وبنو المطلب . ثم خصص عموم ما يغنم بحديث الصحيحين في وقعة حنين : « من قتل قتيلاً فله سلبه » أي أن السلب من الغنائم للقاتل .

الدليل الثالث ـ قوله تعالى : ﴿ إنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم ﴾ هو عام في كل معبود ، فلما سأل ابن الزِبَعرى[(٢)] عن عيسى والملائكة ، نزل قوله تعالى : ﴿ إن الذين سبقت لهم منا الحسنى أولئك عنها مبعدون ﴾ .

واستدل الفريق الثاني بدليل ضعيف ، فحواه : لو جاز تأخير البيان ، فإما أن يكون إلى مدة معينة أو إلى الأبد ، وكلاهما باطل ، أما إلى مدة معينة فلكونه تحكماً ولكونه لم يقل به أحد . وأما إلى الأبد فيلزم منه المحذور وهو الخطاب والتكليف به مع عدم فهم المكلف المراد منه .

والجواب : نختار جواز تأخير البيان إلى مدة معينة عند الله ، وهو الوقت الذي يعلم أنه يكلف به فيه ، فلا يكون فيه تحكم .

تأخير تبليغ ما أوحي به إلى النبي ﷺ :

اختلف الذين منعوا من تأخير بيان المراد من الخطاب عن وقت الخطاب ،

---

(١) رواه الإمام أحمد عن أبي أمامة .

(٢) الزبعرى : هو السيء الخلق ، كما قال الفراء ، وإنه كثير شعر الوجه ، كما قال أبو عبيدة وأبو عمر .

في جواز تأخير تبليغ ما أوحي به إلى النبي ﷺ من الأحكام والعبادات إلى وقت الحاجة إليه[١] .

فقال أكثرهم بجوازه موافقين رأي الجمهور ؛ لأن صيغة الأمر لا تقتضي الفور ولا التراخي .

وقال بعضهم : لا يجوز له تأخير التبليغ لما أوحي إليه من قرآن أو غيره لقوله تعالى : ﴿ يا أيها الرسول بلِّغ ما أنزل إليك من ربك ﴾ وظاهر الأمر الوجوب وفورية التبليغ . والجواب : إن مطلق الأمر لا يقتضي الفور ، ثم إن هذا الأمر دال على تبليغ ما أنزل من لفظ القرآن ، بل إن هذه الآية نزلت تقوية لعزيمته عليه السلام والمطالبة بالمضي في تبليغ رسالته ، وعدم الالتفات إلى أباطيل المشركين والتأثر بزخارف أقوالهم .

المبين له (المجتهد) :

إنما يجب البيان[٢] للمكلف الذي أراد الله تعالى فهمه ؛ لأن تكليفه بالفهم بدون البيان تكليف بالمحال . ولا يجب البيان لغيره ؛ لأنه لا تعلق له به . وإرادة الفهم قد تكون للعمل بما تضمنه المجمل كبيان آية الصلاة ﴿ أقيموا الصلاة ﴾ فإن المجتهدين أريدوا بالفهم ليعملوا بها ، وقد تكون للفتوى بما تضمنه المجمل ، كبيان أحكام الحيض ، فإن تفهيم المجتهدين لها إنما هو لإفتاء النساء به ، لا للعمل[٣] .

أنواع غير واضح الدلالة عند الحنفية :

ينقسم اللفظ غير واضح الدلالة أي خفيها إلى أربعة أنواع هي : الخفي والمشكل ، والمجمل ، والمتشابه ، وهي ليست كلها في مرتبة واحدة من الخفاء ،

---

(١) الآمدي ١٣٢/٢ ـ ١٣٣ ، جمع الجوامع مع شرح المحلي ٤٩/٢ وما بعدها .

(٢) أي بيان الشارع الخطاب المحتاج إلى البيان .

(٣) الإسنوي ١٩٣/٢ وما بعدها .

فأشدها خفاء هو المتشابه ، ثم المجمل ، ثم المشكل ، ثم الخفي . وهي تقابل أنواع الواضح الأربعة السابقة .

وسبب قسمتها إلى هذه الأنواع أن خفاء اللفظ إما أن يكون راجعاً إلى نفس اللفظ ، أو لعارض ، فإن رجع الخفاء لعارض غير اللفظ فهو (الخفي) ، وإن رجع الخفاء لنفس اللفظ ، فإن أمكن إدراك المراد من اللفظ بالعقل فهو (المشكل) ، وإن أمكن إدراك المراد منه بالنقل لا بالعقل فهو (المجمل) ، وإن لم يمكن إدراكه أصلاً لا بالعقل ولا بالنقل فيسمى (متشابهاً)[1] فالخفاء في الخفي من غير الصيغة ، وفي الأنواع الثلاثة الباقية بعارض من الصيغة .

١ ـ الخفي

تعريف الخفي : هو ما خفي مراده بعارض غير الصيغة لا ينال إلا بالطلب . أي أن معناه ظاهر من لفظه ، ولكن وجد سبب عارض أدى إلى خفاء مراد المتكلم في بعض أفراده ، يحتاج إدراكه إلى نظر وتأمل[2] .

وهو أدنى مراتب الخفاء ، ويقابل (الظاهر) الذي هو أول مراتب الظهور .

والظاهر : ما ظهر المراد به بنفس اللفظ ، والخفي : ما خفي المراد به من غير صيغته .

وقد اعتبر الخفاء في تعريف الخفي من غير نفس اللفظ ليقابل الظاهر ؛ لأن الخفاء في اللفظ فوق الخفاء بعارض ، فلو كان الخفي : ما يكون خفاؤه بنفس اللفظ ، لم يكن في أول مراتب الخفاء ، فلم يكن مقابلاً للظاهر .

مثال (الخفي) : لفظ ﴿ السارق ﴾ في قوله تعالى : ﴿ والسارق والسارقة

---

(١) التلويح على التوضيح ١/١٢٦

(٢) أصول السرخسي ١/١٦٧ ، كشف الأسرار ١/٥١ وما بعدها ، التلويح ١/١٢٦ وما بعدها

فاقطعوا أيديهما ﴾ فإنه ظاهر في معناه : وهو كل من يأخذ مال الغير خفية من حرز[1] مثله ، لكن دلالته على بعض أفراده فيها شيء من الخفاء والغموض ، مثل الطرار : وهو النشال الذي يأخذ المال من صاحبه في غفلة منه بخفة يد ومهارة ، ومثل النباش : وهو سارق أكفان الموتى من القبور ، فأورثت هذه التسمية الجديدة لبعض اللصوص شبهة في إطلاق اسم السارق عليهما ، ويحتاج معرفة ذلك إلى بحث وتأمل .

وقد نظر العلماء في الموضوع ، فوجدوا أن الطرار سارق وزيادة ؛ لأن السارق يسارق الأعين النائمة ، والطرار يسارق الأعين المتيقظة ، لهذا اتفقوا على أن الطرار ينطبق عليه حكم السارق ، فتقطع يده ، بل هو أولى بالقطع ، فيثبت وجوب القطع فيه على الصحيح بعبارة النص ؛ لأن السارق متناول له لغة ، إذ هو سارق ماهر . ووجدوا أن النباش ينقص فيه معنى السرقة ، فلا ينطبق عليه اسم السارق عند جمهور الحنفية ؛ لأن القبر لا يعد حرزاً لما فيه ، ولأن الكفن ليس مالاً مرغوباً فيه عادة ، فنظراً لنقصان معنى السرقة فيه ، بسبب عدم الحرز وقصور المالية ، لا تقطع يده عندهم ، وإنما يعزر . وقال الأئمة الآخرون وأبو يوسف : إنه يعد سارقاً وتقطع يده .

ومن أمثلة الخفي أيضاً : لفظ (القاتل) في حديث « لا يرث القاتل شيئاً »[2] فإنه لفظ عام يشمل القاتل عمداً أو خطأ ، ولكنه ظاهر في دلالته على القتل عمداً ، وأما دلالته على القاتل خطأ ففيها شيء من الخفاء والغموض ، بسبب وصف الخطأ ، فاحتاج الأمر إلى نظر وبحث .

فرأى المالكية أن القاتل خطأ لا يحرم من الميراث ؛ ولا يدخل في عموم

---

(١) الحرز : كل ما يحفظ فيه المال عادة وعرفاً كالصندوق والمنزل .

(٢) رواه أبو داود من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده (نيل الأوطار ٧٤/٦) .

الحديث لكونه لم يقصد القتل ، ورأى الجمهور أنه كالعامد يحرم من الميراث ؛ لأنه قصر في حالة تستدعي منه الاحتياط والحذر ، سداً للباب أمام المجرمين الذين يستعجلون الإرث ، ويدعون القتل خطأً .

حكم الخفي : هو وجوب الطلب إلى أن يتبين المراد ، أي البحث والتأمل في العارض الذي سبَّب الخفاء ، فإن وجد المجتهد أن سبب الخفاء في بعض الأفراد لزيادة فيه كما في لفظ (الطرار) بالنسبة إلى السارق ، ألحقه بما دل عليه ظاهر اللفظ ، وأعطاه حكمه ، وإن وجد أن سبب الخفاء في بعض الأفراد هو نقصان معنى اللفظ فيه ، كما في لفظ (النباش) في رأي أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله بالنسبة إلى السارق ، لم يلحقه بظاهر اللفظ ، ولم يطبِّق حكمه عليه .

٢ ـ المشكل

تعريف المشكل : هو اللفظ الذي خفي معناه المراد بسبب في نفس اللفظ ، بحيث لا يدرك إلا بالتأمل وبقرينة تبين المراد منه[(١)] . وهو يقابل النص .

والفرق بينه وبين الخفي كما يظهر من هذا التعريف أن الخفاء في المشكل منشؤه من نفس اللفظ ، ولا يمكن فهم المعنى المراد منه إلا بقرينة تدل على المراد منه ، بينما الخفي يعرف خفاؤه من طريق خارج عن نفس اللفظ ، فيعرف المراد منه من غير قرينة . ولا بد في كل من الخفي والمشكل من البحث والتأمل .

وسبب الإشكال في المشكل : كون اللفظ مشتركاً بين معنيين أو أكثر من غير أن يدل اللفظ بنفسه على معنى معين ، فلا يفهم إلا بدليل وبعد نظر وتأمل .

مثاله : لفظ ﴿ أنى ﴾ في قوله تعالى : ﴿ فأتوا حرثكم أنى شئتم ﴾ فإنه مشترك يأتي بمعنى (كيف) كما في قوله تعالى : ﴿ أنى يكون لي غلام ﴾ أي

---

(١) أصول السرخسي ١٦٨/١ ، كشف الأسرار ٥٢/١ وما بعدها ، التوضيح ١٢٦/١

كيف ، وبمعنى (من أين) كما في قوله تعالى : ﴿ أنى لكِ هذا ﴾ أي من أين .فأشكل المراد به هنا ، وبالتأمل يترجح كونه بمعنى (كيف) أي بأي كيفية شئتم قاعدة أو قائمة أو على جنب أو من الخلف في القُبُل ، لأن (الحرث) هو موضع طلب الأولاد والنسل ، والدبر ليس محلاً له .

ومثاله أيضاً لفظ ﴿ قروء ﴾ في قوله تعالى : ﴿ والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء ﴾ فإنه مشترك بين (الطهر والحيض) وقد أشكل المراد به هنا ، هل تنقضي العدة بالأطهار أو بالحيضات ؟

وبالتأمل في القرائن والأدلة الشرعية الأخرى ، رجح الحنفية والحنابلة كون المراد به هو الحيض ، عملاً بحديث « عدة الأمة حيضتان »[١] ولا فرق بين الأمة والحرة فيما تقع به العدة ، وحديث « المستحاضة تدع الصلاة أيام أقرائها »[٢] ولأن العدة شرعت لتعرف براءة الرحم من الحمل ، ويعرف ذلك بالحيض .

ورجح المالكية والشافعية كون المراد بالقروء الأطهار ، بقرينة تأنيث العدد وهو (ثلاثة) فيقتضي أن المعدود مذكر وهو الطهر لا الحيضة ، و لأن تفسير القرء بالطهر أقرب إلى الاشتقاق ؛ لأن معناها الجمع والضم ، ولا شك أن مدة الطهر هي التي يتجمع فيها الدم في الرحم ، ومدة الحيض هي مدة إلقاء الدم .

ومن أمثلته أيضاً كلمة ﴿ الذي بيده عقدة النكاح ﴾ في قوله تعالى : ﴿ إلا أن يعفون أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح .. ﴾ (البقرة ٢٣٧) : هل المراد به الزوج أو الولي ، وبالتأمل والاجتهاد رأى الجمهور غير المالكية ، وكثير من

---

(١) رواه الترمذي وأبو داود عن عائشة بلفظ « طلاق الأمة تطليقتان وعدتها حيضتان » (نيل الأوطار : ٦/٢٩٠)

(٢) روي من جد عدي بن ثابت ، ومن حديث أم سلمة ، ومن حديث سودة بنت زمعة ، أما الأول فرواه أبو داود والترمذي وابن ماجه ، وهو ضعيف ، وأما حديث عائشة وسودة فرواهما الطبراني ، وأما حديث أم سلمة فرواه الدارقطني (نصب الراية ١/٢٠١ ـ ٢٠٢)

الصحابة والتابعين أن المراد به هو الزوج (أي الزوجة أو الزوج) لأن العفو لا يتصور إلا ممن له حق التنازل عن المهر لغيره، فإن كانت المرأة أهلاً للعفو بنفسها أو بوليها عفت ولم تأخذ شيئاً من المهر، وإن عفا الزوج كان للمرأة المهر كاملاً فيما إذا حدث الطلاق قبل الدخول، ويصبح تأويل الآية: إلا أن تعفو المرأة عن حقها، أو يعفو الزوج عن حقه وهو نصف المهر، فيكون المهر كله للمرأة.

ورأى المالكية أن المراد به هو الولي، وتكون المرأة هي التي تعفو إن كانت أهلاً للتصرف، بأن لم تكن صغيرة أو محجوراً عليها، فإن لم تكن أهلاً للتصرف أسقطه وليها، وتقييد كلمة ﴿ يعفون ﴾ بقيد: إن كن أهلاً لذلك، وما بعد ﴿ يعفون ﴾ يكون الولي هو المراد.

والراجح لدي هو الرأي الأول؛ لأن زيادة قيد في الآية مما يحتاج إلى دليل.

حكم المشكل: هو وجوب البحث والتأمل في المعنى المراد من اللفظ المشكل، ثم العمل بما تبين المراد منه، بالقرائن والأدلة.

٣ ـ المجمل

تعريف المجمل: هو اللفظ الذي خفي المراد منه بنفس اللفظ خفاء لا يدرك إلا ببيان من المتكلم به. فلا يدرك بالعقل وإنما بالنقل عن المتكلم، وهو ضد المفسر، فلا يفهم المراد منه إلا باستفسار من المجمِل ـ بكسر الميم الثانية، وبيان من جهته يعرف به المراد.

وهو أشد خفاء من المشكل؛ لأنه ازدحمت فيه المعاني وصار كل معنى يدفع كل واحد سواه، لا أنه شمل معاني كثيرة[١].

(١) أصول السرخسي ١٦٨/١، كشف الأسرار ٥٤/١ وما بعدها، التلويح على التوضيح ١٢٧/١

وسبب الإجمال أحد أمور ثلاثة هي :

١ً ـ الاشتراك مع عدم القرينة : فإذا تعذر ترجيح أحد معاني المشترك لعدم قرينة تعين المراد منه ، كان مجملاً ، مثل لفظ (الموالي) فيما لو قال شخص : (أوصيت بثلث مالي لمواليَّ) ، وكان للموصي موالٍ أعلون أي معتِقون ـ بكسر التاء ، وموال أسفلون أي معتَقون ـ بفتح التاء ، أي كان له عبيد أعتقهم وأسياد أعتقوه ، ولم يبين المراد بقوله ، فلا يعرف المقصود من الموالي إلا ببيان من نفس الموصي ، فإن مات ولم يبين مقصوده بطلت الوصية في رأي الحنفية الذين لا يجيزون استعمال المشترك في جميع معانيه .

٢ً ـ غرابة اللفظ لغة : مثل كلمة (الهلوع) في قوله تعالى : ﴿ إن الإنسان خلق هلوعاً ﴾ فإنه غريب لا يفهم المعنى المراد منه ، حتى بينه الله سبحانه بقوله : ﴿ إذا مسَّهُ الشر جزوعاً ، وإذا مَسَّهُ الخير منوعاً ﴾ . ومثل كلمة ﴿ القارعة ﴾ في قوله تعالى : ﴿ القارعة ما القارعة ﴾ وكلمة ﴿ الحاقة ﴾ في قوله تعالى : ﴿ الحاقة ما الحاقة ﴾ فإن كلاً من اللفظين لم يفهم المراد منهما إلا بعد بيان الله سبحانه ، وأن المقصود بهما يوم القيامة .

٣ً ـ النقل من المعنى اللغوي إلى معنى اصطلاحي شرعي : كألفاظ الصلاة والزكاة والربا وغيرها من الألفاظ التي نقلها الشرع من معانيها اللغوية ، واستعملها في معان شرعية لا تدرك من طريق اللغة ، وإنما بينت السنة النبوية المراد منها .

حكم المجمل : التوقف في تعيين المراد منه في عهد الرسالة حتى يبينه المتكلم به ؛ لأنه هو الذي أبهم المراد منه ، وليس في صيغة اللفظ ولا في القرائن الخارجية عنه ما يبينه ، فيتعين الرجوع إلى المتكلم والاستفسار منه عنه ، ليبينه .

فإذا كان الإجمال في كلام الشارع ، فيلجأ إليه نفسه لبيان المراد من قوله ،

فإن كان البيان وافياً ، انتقل اللفظ من المجمل إلى المفسر ، وأخذ حكمه ، كبيان الصلاة والزكاة والحج وغيرها . وإن كان بياناً غير واف ، التحق المجمل بالمشكل وأخذ حكمه ، وعندها يكون للمجتهد حق إزالة ما فيه من إشكال ، من غير حاجة إلى استفسار وبيان جديد من الشارع ، مثل لفظ ﴿ الربا ﴾ في قوله تعالى ﴿ وحرم الربا ﴾ فإنه في رأي الحنفية مجمل ؛ لأن الربا عبارة عن الزيادة في أصل الوضع اللغوي ، وقد علمنا أنه ليس المراد ذلك ، فإن البيع ما شرع إلا للاسترباح وطلب الزيادة ، ولكن المراد حرمة البيع بسبب فضل خال عن العوض مشروط في العقد ، ومعلوم أنه لا يعرف هذا بالتأمل في الصيغة ، بل بدليل آخر ، فكان مجملاً فيما هو المراد ، وقد بينه النبي ﷺ بقوله : « الذهب بالذهب ، والفضة بالفضة ، والبُرّ بالبر ، والشعير بالشعير ، والتمر بالتمر ، والملح بالملح ، مثلاً بمثل ، يداً بيد ، فمن زاد أو استزاد فقد أربى ، الآخذ والمعطي فيه سواء »[1] .

ولما كان هذا البيان غير واف ، اجتهد فيه الفقهاء ، واختلفوا في بيان الربا بناء على اختلافهم في علة الحكم ، فقال الحنفية والحنابلة : العلة القدر المتفق (أي التقدير بكيل أو وزن) أو الجنس المتحد (أي اتحاد الجنس) . وقال المالكية والشافعية : العلة في النقدين (الذهب والفضة) : النقدية ، وأما في بقية الأصناف : فالعلة عند المالكية : هي الاقتيات والادخار ، وعند الشافعية : العلة هي المطعومية .

٤ ـ المتشابه

تعريف المتشابه : هو ما خفي بنفس اللفظ وانقطع رجاء معرفة المراد منه لمن اشتبه عليه . فأصبح لا يرجى إدراك معناه أصلاً . وهو أكثر الأنواع خفاء

(١) رواه أحمد والبخاري عن أبي سعيد الخدري ، ورواه أحمد ومسلم عن عبادة بن الصامت بعبارة « ... مثلاً بمثل ، سواء بسواء ، يداً بيد ، فإذا اختلفت هذه الأصناف ، فبيعوا كيف شئتم ، إذا كان يداً بيد » (نيل الأوطار ١٩٠/٥ ، ١٩٣) .

وإبهاماً[1] . وقد ثبت بالاستقراء والتتبع أن المتشابه بهذا المعنى لا يوجد في الآيات والأحاديث النبوية التي يقصد منها بيان الأحكام الشرعية العملية ، فليس هناك متشابه في آيات الأحكام وأحاديث الأحكام .

وإنما يوجد في مجالات أخرى ، مثل الحروف المقطعة[2] في أوائل بعض السور القرآنية ، مثل : ﴿ آلم ، حم عسق ، كهيعص ﴾ ومثل صفات الله التي توهم المشابهة للخلق ، والله تعالى منزه عن الحدوث والتشبيه ، مثل (اليد) في قوله تعالى : ﴿ يد الله فوق أيديهم ﴾ و (العين) في قوله تعالى : ﴿ واصنع الفلك بأعيننا ﴾ وقوله : ﴿ ولتصنع على عيني ﴾ ومثل الأفعال التي تصدر عن الله تعالى موهمة التجسيم والجهة ، مثل قوله تعالى : ﴿ الرحمن على العرش استوى ﴾ وقوله : ﴿ وجاء ربك والملك صفاً صفاً ﴾ وقوله ﷺ : « إذا كانت ليلة النصف من شعبان ، فقوموا ليلها ، وصوموا يومها ، فإن الله تبارك وتعالى ينزل فيها لغروب الشمس إلى السماء الدنيا ، فيقول : ألا من مستغفر فأغفرَ له ؟ ألا من مسترزق فأرزُقَه ؟ ألا من مبتلىً فأعافيه ، ألا كذا ، ألا كذا ، حتى يطلع الفجر »[3] .

حكم المتشابه : هناك طريقتان عند علماء الكلام والتوحيد لمعرفة حكم المتشابه ، وهما طريقة السلف ، وطريقة الخلف .

فطريقة السلف وهي طريقة عامة أهل السنة والجماعة من علماء سمرقند ومنهج الأصوليين : هي الامتناع عن التأويل ، مع الاعتقاد بحقية المراد الإلهي أو النبوي ، والتسليم بما يريده الشارع منه ، وترك الطلب والاشتغال بالوقوف على المراد منه . ودليلهم قوله تعالى : ﴿ هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات

---

(١) أصول السرخسي ١٦٩/١ ، كشف الأسرار ٥٥/١ وما بعدها ، التلويح على التوضيح ١٢٧/١

(٢) سميت بذلك لأنه يجب أن يقطع في التكلم كل واحد منها عن الآخر على هيئته .

(٣) رواه ابن ماجه عن علي رضي الله عنه

محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا ﴾[1] . فالحكم الأصولي : هو التوقف مع اعتقاد الحقية ، وتفويض علم ذلك إلى الله تعالى بدون بحث في تأويله ، أي أن لله مثلاً يداً وعيناً لا كالأيدي والأعين البشرية .

وطريقة الخلف وهي طريقة المعتزلة : تأويل المتشابه بما يوافق اللغة ، ويلائم تنزه الله عما لا يليق به ؛ لأنه تعالى لا يد له ولا عين ولا مكان ، فكان الظاهر مستحيلاً ، والتأويل والصرف عن هذا الظاهر واجباً ، فيراد به معنى يحتمله ، ولو بطريق المجاز ، فيكون المراد باليد في قوله تعالى ﴿ يد الله ﴾ القدرة ، ويراد بالوجه في قوله تعالى ﴿ كل شيء هالك إلا وجهه ﴾ الذات ، ويراد بالاستواء في آية ﴿ الرحمن على العرش استوى ﴾ الاستيلاء على وجه التمكن .

ومنشأ الخلاف : هو اختلافهم بالوقف على كلمة ﴿ الله ﴾ أو عطف ﴿ الراسخون ﴾ عليها ، فمن قال بالوقف على قوله : ﴿ وما يعلم تأويله إلا الله ﴾ رأى أن المتشابه لا يعلم تأويله غير الله ، وأن الراسخين في العلم يفوضون علمه إلى ربهم ، ويؤمنون به من غير بحث ولا تأويل .

وأما من عطف : ﴿ الراسخون في العلم ﴾ على لفظ الجلالة ، وجعل الوقف عليها ، قال : إن الراسخين في العلم يقدرون على تأويله بإرادة معنى يحتمله اللفظ ، ويتفق مع تنزيهه سبحانه عن مشابهة خلقه .

ورأينا ترجيح طريقة السلف ، والقول بالتسليم والتفويض لله بمراده ، علماً بأنه لا يترتب على الخلاف نتيجة عملية ، ولا صلة لهذا البحث بالأحكام الشرعية وبعلم الأصول ، وإنما هو من فلسفات علماء الكلام .

---

(١) آل عمران ٧

المبهم أو غير واضح الدلالة

عند جمهور (المتكلمين)

إذا كان غير واضح الدلالة عند الحنفية أربعة أنواع هي الخفي والمشكل والمجمل والمتشابه ، فإنه عند أكثر المتكلمين نوع واحد يسمى مجملاً أو متشابهاً ، فالمجمل نوع من أنواع المتشابه[1] .

والمجمل كما عرفه الآمدي : هو ما له دلالة على أحد أمرين لا مزية لأحدهما على الآخر بالنسبة إليه .

والمتشابه : هو اللفظ الذي خفي المراد منه ، سواء أكان بسبب الصيغة ، أم بسبب أمر عارض عليها .

فهما في المعنى سواء ، والمجمل عند المتكلمين يشمل أنواع الخفي الثلاثة عند الحنفية ، فهو عند الجمهور أعم مما هو عند الحنفية . وبيان المجمل عند المتكلمين لا ينحصر في أن يكون من قبل المتكلم نفسه ، بل يمكن أن يكون بالقرائن أو الاجتهاد .

والمجمل عند المتكلمين ثلاثة أنواع :

أحدها ـ أن يكون مجملاً بين حقائقه ، أي بين معان وضع اللفظ لكل منها وهو المشترك ، كقوله تعالى : ﴿ والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء ﴾ فإن القرء موضوع بإزاء حقيقتين وهما الحيض والطهر .

الثاني ـ أن يكون مجملاً بين أفراد حقيقة واحدة ، كقوله تعالى : ﴿ إن الله

---

(١) الإحكام للآمدي ١١٣/٢ ـ ١١٤ ، شرح الإسنوي ١٧٢/٢ ـ ١٧٦ .

يأمركم أن تذبحوا بقرة ﴾ فإن لفظ البقرة موضوع لحقيقة واحدة معلومة ، ولها أفراد ، والمراد : واحد معين منها .

الثالث ـ أن يكون مجملاً بين مجازات اللفظ : وذلك إذا انتفت الحقيقة أي ثبت عدم إرادتها ، وتكافأت المجازات ، أي لم يترجح بعضها على بعض . فإن ترجح أحد المجازات حمل عليه ، وللترجيح ثلاثة أسباب :

أحدها ـ أن يكون أحد المجازات أقرب إلى الحقيقة مثل حديث « لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب » وحديث « لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل »(١) فإن حقيقة هذا اللفظ إنما هو الإخبار عن نفي الصلاة ونفي ذات الصوم عند انتفاء الفاتحة والتبييت ، وهذه الحقيقة غير مرادة للشارع ، فتعين الحمل على المجاز وهو نفي الصحة أو الكمال ، ونفي الصحة أرجح لكونه أقرب إلى الحقيقة .

الثاني ـ أن يكون أحد المجازات أظهر عرفاً ، كحديث « رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه » فإن حقيقة اللفظ ارتفاع نفس الخطأ وهو باطل لوقوعه بالفعل ، فتعين حمله على المجاز وهو نفي الحكم أو الإثم ، ويرجح الثاني لكونه أظهر عرفاً ، فلو قال السيد لخادمه : رفعت عنك الخطأ لتبادر إلى الفهم نفي المؤاخذة .

الثالث ـ أن يكون أحد المجازات أعظم مقصوداً كقوله تعالى : ﴿ حرمت عليكم الميتة ﴾ فإن حقيقة هذا اللفظ تحريم نفس العين ، لكنه باطل لأن الأحكام الشرعية لا تتعلق إلا بالأفعال المقدورة للمكلفين ، والعين ليست من أفعالهم ، فتعين الصرف إلى المجاز وهو تحريم الأكل أو البيع أو اللمس ، ويرجح الأكل

---

(١) الحديث الأول رواه أحمد وأصحاب الكتب الستة عن عبادة بن الصامت ، والحديث الثاني رواه الدارقطني عن عائشة بلفظ « من لم يبيت الصيام قبل الفجر ، فلا صيام له » ورواه أحمد وأصحاب السنن الأربعة عن ابن عمر عن أخته حفصة بلفظ « من لم يجمع الصيام قبل الفجر ، فلا صيام له » (نصب الراية ٣٦٥/١ ، و ٤٣٣/٢ ـ ٤٣٤) .

بكونه أعظم مقصود عرفاً .

وقد أدى الاختلاف بشأن المجمل إلى وقوع الاختلاف ببعض النصوص ، هل هي من المجمل أو من غيره . مثل النصوص التي علق فيها التحليل والتحريم بأعيان ، كما في قوله تعالى : ﴿ حرمت عليكم أمهاتكم ﴾ ، ﴿ حرمت عليكم الميتة ﴾ .

فذهب الجمهور إلى أن هذه الألفاظ واضحة الدلالة على المراد ، ولا تحتاج إلى بيان ، وليست من المجمل ؛ لأن التحليل والتحريم إذا أطلق في مثل هذا ، انصرف إلى التصرفات المقصودة في عرف الاستعمال ، فيكون المراد من التحريم في آية ﴿ حرمت عليكم الميتة ﴾ تحريم الأكل ؛ لأنه هو المطلوب الذي يعقل من تلك الأعيان ، كما يكون المراد من قوله تعالى : ﴿ حرمت عليكم أمهاتكم ﴾ تحريم الزواج ؛ لأنه هو المتبادر إلى الفهم ، وما عقل المراد من لفظه لا يكون مجملاً ؛ لأن عرف الاستعمال عين المراد من النص ، كما يعينه أصل الوضع اللغوي .

ورأى جماعة من الحنفية : أنها مجملة ، وتحتاج إلى البيان لتحديد مرادها ؛ لأن العين لا توصف بالتحليل ولا بالتحريم ، وإنما الذي يوصف بذلك هو أفعالنا المتعلقة بتلك الأعيان ، فالذي يحرم من الميتة مثلاً هو أكلها وأنواع الاستعمالات الأخرى كالانتفاع بجلدها أو شحمها ، وبما أن بعض الأفعال ليس أولى من البعض الآخر ، فافتقر إلى بيان ما يحرم وما لا يحرم ، فكان ذلك مجملاً .

وإني أميل إلى رأي الجمهور ؛ لأن الألفاظ تنزل على المفهوم عرفاً ، وتكون حقيقة إضافة التحريم إلى الفعل المطلوب من العين ، وهو هنا تحريم أكل الميتة ، وتحريم الاستمتاع بالأمهات ، فلا إجمال .

التقسيم الرابع

تقسيم اللفظ باعتبار كيفية دلالته على المعنى

للأصوليين تقسيمان للفظ باعتبار كيفية دلالته على مراد المتكلم ، وهما تقسيم الحنفية ، وتقسيم المتكلمين[1] .

أولاً ـ تقسيم الحنفية طرق الدلالة :

قسم الحنفية طرق دلالة اللفظ على المعنى إلى أربعة أنواع : هي عبارة النص ، وإشارة النص ، ودلالة النص ، واقتضاء النص .

والمراد بالنص هنا : هو اللفظ الذي يفهم منه المعنى ، سواء أكان ظاهراً أم نصاً أم مفسراً أم محكماً . والمراد بعبارة النص : صيغته المكونة من مفرداته وجمله .

واللفظ باعتبار هذه الدلالة أنواع أربعة هي : الدال بالعبارة ، والدال بالإشارة ، والدال بالدلالة ، والدال بالاقتضاء .

ووجه انحصار هذا التقسيم كما قال التفتازاني[2] : أن الحكم المستفاد من النظم (مرادهم بالنظم اللفظ) : إما أن يكون ثابتاً بنفس النظم أو لا ، والأول : إن كان النظم مسوقاً له فهو العبارة ، وإلا فهو الإشارة . والثاني : إن كان الحكم مفهوماً منه لغة فهي الدلالة ، أو شرعاً فهو الاقتضاء .

---

(١) كشف الأسرار ٦٧/١ ، الإحكام للآمدي ١٤١/٢

(٢) التلويح على التوضيح ١٣٠/١

١ ـ عبارة النص

عبارة النص : هي دلالة الكلام على المعنى المقصود منه إما أصالة أو تبعاً[1] . أي أن للكلام معنى مقصوداً منه أولاً وبالذات ، وهو المعنى المقصود أصالة ، وقد يكون له معنى آخر غير مقصود بطريق التبع ، ويسمى المعنى التبعي أو غير الأصلي ، كما يسمى المعنى الأول بالمقصود الأصلي . وتكون دلالة الكلام عليهما بعبارة النص .

مثالها : قول الله تعالى : ﴿ وأحل الله البيع وحرم الربا ﴾ فإنه يدل بلفظه وعبارته على معنيين : أحدهما ـ التفرقة بين البيع والربا ، والثاني ـ إباحة البيع وحرمة الربا ، وكل من هذين المعنيين مقصود من سياق الآية الكريمة ، إلا أن المعنى الأول هو المقصود أصالة ؛ لأنها نزلت للرد على الذين قالوا : ﴿ إنما البيع مثل الربا ﴾ ، والثاني مقصود تبعاً ليتوصل به إلى إفادة المعنى المقصود أصالة .

ومن أمثلتها أيضاً : قوله عز وجل : ﴿ فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع ﴾ فإنه دل بلفظه وعبارته على معنيين : أحدهما ـ إباحة الزواج ، والثاني ـ قصر عدد الزوجات على أربع ، وكلا المعنيين سيقت الآية لإفادته ، إلا أن الأول مقصود تبعاً ، والثاني مقصود أصالة ؛ لأن الآية نزلت في شأن الأوصياء الذين يتحرجون من الوصاية على اليتامى ، خوفاً من ظلمهم والوقوع في أكل أموالهم ، مع أنهم كانوا لا يتحرجون من ترك العدل بين الزوجات ، حيث كان الواحد منهم يجمع في عصمته ما شاء منهن من غير حصر ، ولا يعدل بينهن .

---

(١) كشف الأسرار ٦٧/١ وما بعدها ، التوضيح والتلويح ١٣٠/١ ، مسلم الثبوت ٣٣٨/١ ، أصول السرخسي ٢٣٦/١

فقال لهم الله سبحانه : إن خفتم الوقوع في ظلم اليتامى ، فتحرجتم من الولاية عليهم ، فخافوا أيضاً الوقوع في ظلم النساء والميل إلى بعض الزوجات دون بعض ، وقللوا من عدد الزوجات ، واقتصروا على أربع منهن ؛ لأن من تحرج من ذنب ، وهو مرتكب لمثله ، فهو غير متحرج .

فالاقتصار على أربع هو المقصود أصالة من سياق الآية ، أما إباحة الزواج ، فإنها ذكرت على سبيل التبع ، ليتوصل بها إلى إفادة المعنى المقصود أصالة .

هذا وأكثر نصوص التشريع في القرآن والسنة تدل على الأحكام بطريق عبارة النص ، مثل قوله تعالى : ﴿ يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود ﴾ وقوله ﷺ : « البيِّعان بالخيار ما لم يفترقا »[1] .

ودلالة العبارة تفيد الحكم قطعاً إذا تجردت عن العوارض الخارجية عن النص ، فإن كانت من قبيل العام الذي دخله التخصيص كانت الدلالة ظنية لا قطعية .

٢ ـ إشارة النصّ

إشارة النص : هي دلالة الكلام على معنى غير مقصود أصالة ولا تبعاً ، ولكنه لازم للمعنى الذي سيق الكلام لإفادته[2] . وبه يتبين أن الحكم مستفاد من النص في كل من دلالة العبارة ودلالة الإشارة ، وإنما الفرق بينهما أن مدلول العبارة سيق الكلام لأجله ، ومدلول الإشارة لم يسق الكلام من أجله ، ولكنه لازم للحكم . ودلالة الإشارة قد تكون ظاهرة يمكن فهمها بأدنى تأمل ، وقد تكون خفية تحتاج إلى دقة نظر ومزيد تأمل ، فتصبح مثار اختلاف بين المجتهدين .

---

(١) رواه البخاري ومسلم عن حكيم بن حزام (نيل الأوطار ١٨٤/٥) .

(٢) كشف الأسرار ٦٨/١ وما بعدها ، التلويح على التوضيح ١٣٠/١ ، مسلم الثبوت ٢٣٨/١ وما بعدها ، أصول السرخسي ٢٣٦/١ وما بعدها .

مثالها قوله تعالى : ﴿ أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم .. ﴾ دل بعبارته على إباحة الوقاع في كل أجزاء الليل إلى طلوع الفجر ، ويفهم منه بطريق الإشارة إباحة الإصباح جنباً في حالة الصوم ؛ لأن إباحة الوقاع إلى طلوع الفجر يستلزم أن يطلع عليه الفجر وهو جنب ، وهذا المعنى غير مقصود بالسياق ، لكنه لازم للمعنى المقصود بالسياق .

ومثالها أيضاً قوله سبحانه : ﴿ وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف ﴾ دل بعبارته على وجوب نفقة الوالدات المرضعات وكسوتهن على الوالد دون الأم ، ويلزم منه أن الوالد لا يشاركه أحد في الإنفاق على أولاده ، لأنه لا يشاركه أحد في النسب إليه ، ومن له غنم النسب ، فعليه غرم الإنفاق . ويلزم منه أيضاً أن للأب ولاية تملك نفس الولد وماله ، لأن الإضافة بحرف اللام في قوله : ﴿ وعلى المولود له ﴾ دليل الملك ، وإليه أشار رسول الله ﷺ بقوله : « أنت ومالك لأبيك »[(١)] .

ويلزم منه أيضاً عدم جواز استئجار الأم على الإرضاع في حالة قيام الزوجية ؛ لأنه تعالى جعل النفقة لها عليه باعتبار عمل الإرضاع بقوله تعالى : ﴿ والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين ﴾ فلا يستوجب بدلين باعتبار عمل واحد .

ومن أمثلتها قوله تعالى : ﴿ وحمله وفصاله ثلاثون شهراً ﴾ دل بعبارته على بيان فضل الأم على الولد ؛ لأن السياق يدل عليه ، ويلزم منه بالإشارة أن أقل مدة الحمل ستة أشهر ؛ لأن آية أخرى وهي قوله تعالى : ﴿ وفصاله في عامين ﴾ جعلت مدة الفصال عامين ، فيبقى للحمل ستة أشهر ، من مجموع مدة الثلاثين شهراً ، وكان ابن عباس أول من فهم ذلك .

---

(١) رواه ابن ماجه عن جابر ، ويؤيده أحاديث أخرى في معناه (نيل الأوطار ٦/١١ ـ ١٢) والحق أن اللام للإباحة لا للتمليك .

ومن أمثلتها أيضاً قوله تعالى : ﴿ للفقراء المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم .. ﴾ دل بعبارته على استحقاق الفقراء المهاجرين نصيباً من الفيء ؛ لأن الآية سيقت لبيان هذا الحكم ، كما أرشد أول الآية : ﴿ ما أفاء الله على رسوله ... ﴾ وثبت بإشارة النص أن الذين هاجروا من مكة قد زالت عنهم ملكية أموالهم التي خلفوها بمكة ، لاستيلاء الكفار عليها ، فإن الله تعالى سماهم فقراء ، والفقير حقيقة : من لا يملك المال ، لا من بعدت يده عن المال ؛ لأن الفقر ضد الغنى ، والغني من يملك حقيقة المال ، لا من قربت يده من المال .

وهكذا كان الثابت بالعبارة : ما دل عليه النص صراحة وسيق الكلام لأجله ، والثابت بالإشارة : ما يلزم من حكم العبارة لزوماً عقلياً أو عادياً ، فالدلالة عليه التزامية . ولكن لما كان اللازم لا يتبين إلا بالتأمل اختلف العلماء فيه ، لاختلافهم في درجات التأمل .

وإذا تعارضت دلالة العبارة ودلالة الإشارة ، قدم الحكم الثابت بالعبارة على الحكم الثابت بالإشارة ، مع أن كلاً منهما ثابت بالنص . ولهذا قيل : الإشارة من العبارة بمنزلة الكناية والتعريض من التصريح أو بمنزلة المشكل من الواضح .

ومن أمثلة التعارض قوله تعالى : ﴿ يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى : الحر بالحر والعبد بالعبد والأنثى بالأنثى ﴾ وقوله سبحانه : ﴿ ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها ، وغضب الله عليه ، ولعنه ، وأعد له عذاباً عظيماً ﴾ دل النص الأول بصريح العبارة على وجوب القصاص من القاتل عمداً ، ودل النص الثاني بالإشارة على أنه لا قصاص عليه ، لاستحقاق الخلود في نار جهنم ، فجزاؤه أخروي ، وذلك يستلزم في مقام البيان أنه لا جزاء عليه في الدنيا .

فيقدم الحكم الثابت بالعبارة وهو القصاص من القاتل عمداً على الحكم الثابت بالإشارة .

ودلالة الإشارة كدلالة العبارة تفيد القطع إلا إذا وجد ما يصرف الحكم من القطع إلى الظن ، كإجماع العلماء على أن الولد يتبع الأم في الرق والحرية الذي خصص تبعية الولد للوالد المقررة في قوله تعالى : ﴿ وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف ﴾ .

٣ ـ دلالة النص

دلالة النص : هي دلالة اللفظ على ثبوت حكم المنطوق به للمسكوت عنه ، لاشتراكهما في علة الحكم التي يمكن فهمها عن طريق اللغة ، من غير حاجة إلى الاجتهاد الشرعي ، وذلك سواء أكان المسكوت عنه مساوياً للمنصوص عليه للتساوي في العلة أم أولى بالحكم منه لقوة العلة فيه[1] وسميت بدلالة النص ؛ لأن الحكم الثابت بها لا يفهم من اللفظ كما في عبارة النص أو إشارته ، وإنما يفهم من طريق مناط الحكم أي علته .

وتسمى هذه الدلالة فحوى الخطاب أي مقصده ومرماه ، ويعتبرها الشافعي من القياس الجلي ، وتسمى عند الشافعية مفهوم الموافقة . وعرفها صاحب مسلم الثبوت بقوله : هي ثبوت حكم المنطوق للمسكوت ، لفهم المناط (العلة) لغة .

مثال الأولى قوله تعالى : ﴿ ولا تقل لهما أف ولا تنهرهما ﴾ دل بعبارته الصريحة على تحريم التأفف ، لما فيه من الأذى ، ويدل من طريق دلالة النص على تحريم الضرب والشتم والحبس ومنع الطعام ونحوه ؛ لأنه أشد إيذاء من التأفيف ، فيكون الحكم في المسكوت عنه أولى من ثبوته للمنصوص عليه ؛ لأن العلة أقوى في الأول من الثاني ، فيكون الحكم ثابتاً بالأولوية لقوة العلة في المسكوت .

---

(١) أصول السرخسي ٢٤١/١ ـ ٢٤٨ ، كشف الأسرار ٧٣/١ وما بعدها ، مسلم الثبوت ٣٣٩/١ وما بعدها ، التلويح على التوضيح ١٣١/١

والفرق بين الحنفية والشافعية في ذلك أن الحكم عند الحنفية ثابت بالنص ؛ لأن إدراك علة الحكم أو فهم معناه يدركه ويفهمه كل من يعرف اللغة ، فيعرف أن الحكم في المنطوق لأجل ذلك المعنى ، بالانتقال الذهني من المنطوق إلى المسكوت . وأما في رأي الشافعية فإن الحكم في المسكوت يعرف عن طريق الاجتهاد أو القياس الشرعي ، لا بمجرد معرفة اللغة ، والقياس معنى يستنبط بالرأي مما ظهر له أثر في الشرع ليتعدى به الحكم إلى ما لا نص فيه ، فليس هو استنباطاً باعتبار معنى النظم لغة ولهذا اختص العلماء بمعرفة الاستنباط بالرأي .

ومثال المساوي قوله تعالى : ﴿ إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً إنما يأكلون في بطونهم ناراً وسيصلون سعيراً ﴾ فإنه يدل بعبارته على تحريم أكل أموال الأيتام ظلماً ، ويدل من طريق دلالة النص على تحريم إتلاف أموال اليتامى بمختلف أنواع الإتلاف كالإحراق أو التبديد ؛ لأن كل من يفهم اللغة يعرف أن المقصود تضييع مال اليتيم ، فيكون الإتلاف حراماً كالأكل لمساواته له في علة الحكم .

ومن أمثلة المساوي في علة الحكم : قوله تعالى : ﴿ والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء ﴾ فإنه يدل بعبارته على وجوب العدة على المطلقة ، والعلة هي تعرف براءة الرحم ، ويفهم ذلك كل من يعرف اللغة ؛ وهذه العلة موجودة بنفسها في حالة فسخ زواج المرأة بأي سبب من أسباب الفسخ كخيار البلوغ أو عدم الكفاءة أو غيرهما ، فتجب العدة في حالات الفسخ من طريق دلالة النص ، لوجود علة وجوب العدة في حالة الطلاق .

وبناء عليه قال الحنفية : ما روي أن ماعزاً زنى وهو محصن فرجم ، وقد علمنا أنه ما رجم ؛ لأنه ماعز ، بل لأنه زنى في حالة الإحصان ، فإذا ثبت هذا الحكم في غيره كان ثابتاً بدلالة النص لا بالقياس . وكذلك أوجب رسول الله ﷺ الكفارة بسبب الجماع في نهار رمضان على الأعرابي باعتبار جنايته ، لا لكونه

أعرابياً ، فمن وجدت منه مثل تلك الجناية يكون الحكم في حقه ثابتاً بدلالة النص لا بالقياس ، وهذا لأن المعنى المعلوم بالنص لغة بمنزلة العلة المنصوص عليها شرعاً ، على ما قال ﷺ في الهرة : « إنها ليست بنجسة ، إنها من الطوافين عليكم والطوافات »[1] ثم هذا الحكم يثبت في الفأرة والحية بهذه العلة ، فلا يكون ثابتاً بالقياس ، بل بدلالة النص . وقال عليه السلام للمستحاضة :« إنه دم عِرْق انفجر ، فتوضئي لكل صلاة »[2] ثم ثبت ذلك الحكم في سائر الدماء التي تسيل من العروق ، فيكون ثابتاً بدلالة النص ، ولهذا جعلنا الثابت بدلالة النص كالثابت بإشارة النص ، وجوزنا إثبات العقوبات والكفارات بدلالة النص ، وإن كنا لا نجوِّز ذلك بالقياس ، فأوجبنا حد قطاع الطريق على الردء بدلالة النص ؛ لأن عبارة النص هي المحاربة بمباشرة القتال ، ومعناها لغة قهر العدو والتخويف على وجه ينقطع به الطريق ، وهذا معنى معلوم بالمحاربة لغة ، والردء مباشر للمحاربة كالمقاتل ، ولهذا اشترك الردء في الغنيمة مع المحاربين ، وأوجبوا الكفارة بالإفطار عمداً كالأكل والشرب مثل الجماع بدلالة النص لا بالقياس .

٤ ـ اقتضاء النص

دلالة الاقتضاء : هي دلالة الكلام على مسكوت عنه ، يتوقف صدق الكلام أو صحته شرعاً على تقديره[3] . أي أن صيغة النص لا تدل عليه ، وإنما تتوقف صحة الكلام عقلاً أو شرعاً على تقديره . وسميت هذه الدلالة بالاقتضاء ؛ لأن الاقتضاء معناه الاستدعاء والطلب ، والمعنى الذي يدل عليه الكلام يتطلبه ويستدعيه صدق الكلام أو صحته شرعاً .

---

(١) رواه أبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجه (أصحاب السنن الأربعة) عن أبي قتادة .

(٢) رواه الترمذي عن عائشة (نيل الأوطار ٢٦٨/١) .

(٣) أصول السرخسي ٢٤٨/١ وما بعدها ، كشف الأسرار ٧٥/١ وما بعدها ، مسلم الثبوت ٣٤٢/١ ، التلويح على التوضيح ١٣١/١

ولا بد من تقدير مقدماً تصحيحاً للمقتضى ، وهذا معنى قولهم : اللازم المتقدم اقتضاء ، بخلاف المتأخر ، ويقدر بقدره .

وأنواع التقدير التي لا بد منها لهذه الدلالة ثلاثة هي[1] :

١ ـ ما وجب تقديره لصدق الكلام ، كقوله ﷺ : « رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه » فإنه بلفظه وعبارته دل على رفع الفعل الذي يقع خطأ أو نسياناً أو إكراهاً بعد وقوعه ، ولكن هذا يخالف الواقع لوجود هذه العوارض من الأمة ، فيقتضي تقدير شيء من الكلام كرفع الإثم أو الحكم ، ليطابق الواقع ، ويصير المعنى : رفع إثم الخطأ والنسيان والإكراه . فالإثم مسكوت عنه في هذا المثال ، وتوقف صدق الكلام على تقديره ، فيعتبر من مدلول الكلام بدلالة الاقتضاء .

ومنه حديث « إنما الأعمال بالنيات » أي ثوابها ، وحديث « لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل » أي لا صحة لصيام .

٢ ـ ما وجب تقديره لصحة الكلام عقلاً : كقوله تعالى : ﴿ واسأل القرية التي كنا فيها ﴾ فإنه لا يصح عقلاً إلا على تقدير : واسأل أهل القرية .

٣ ـ ما وجب تقديره لصحة الكلام شرعاً : مثل ﴿ للفقراء المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم ﴾ فإنه دل بعبارته على فقر المهاجرين ، مع أنهم كانوا أصحاب دور وأموال في مكة ، وهذا الإطلاق لا يكون صحيحاً إلا إذا قدرنا زوال ملكهم عما تركوه في مكة ، وأنه صار مملوكاً للكفار بالاستيلاء عليه ، ويعتبر تقدير زوال الملكية مدلولاً بطريق الاقتضاء تصحيحاً للكلام .

ومن أمثلته : أن يقول شخص لآخر : تصدق بمتاعك هذا عني بمئة دينار ،

---

(١) كشف الأسرار ٧٦/١

فلا يصح هذا الكلام من المتكلم إلا إذا ملك المتاع ، فتطلب صحة هذا شرعاً تقدير شيء يتوقف عليه صحة الكلام وهو بيع المتاع له ، فكأنه قال : بع متاعك إلي ، وتصدق به عني ، فيكون البيع ثابتاً بدلالة اللفظ بطريق الاقتضاء .

ومن أمثلته أيضاً قوله تعالى : ﴿ حرمت عليكم الميتة ﴾ وقوله ﴿ حرمت عليكم أمهاتكم ﴾ لأن الحرمة لا تتعلق بالذوات ، وإنما تتعلق بالأفعال ، فيقدر في الآية الأولى كلمة (أكل) أي حرم عليكم أكل الميتة ، ويقدر في الثانية كلمة (زواج) أي حرم عليكم زواج أمهاتكم ، ويكون هذا التقدير ثابتاً بدلالة الاقتضاء .

أحكام هذه الدلالات :

يثبت الحكم بهذه الدلالات الأربع (العبارة والإشارة والدلالة والاقتضاء) على وجه القطع واليقين إلا إذا وجد ما يصرفها إلى الظن كالتخصيص أو التأويل ؛ لأن كلاً من دلالة العبارة والإشارة يثبت المعنى فيها بنفس اللفظ ، ودلالة النص يثبت الحكم فيها من طريق العلة المفهومة لغة ، والثابت باللغة قطعي . وأما دلالة الاقتضاء فتقتضيها ضرورة صدق الكلام وصحة معناه ، فتكون دلالة قطعية .

ومراتب هذه الدلالات بحسب تفاوتها في قوة الدلالة ، فعبارة النص أقوى من الإشارة ؛ لأن العبارة تدل على المعنى المقصود بالسياق ، والإشارة تدل على معنى غير مقصود بالسياق .

والإشارة أقوى من الدلالة ؛ لأن الأولى تدل على المعنى بنفس اللفظ وصيغته ، والثانية تدل عليه بمعقول النص ومفهومه .

والدلالة أقوى من الاقتضاء ؛ لأن الثابت بالاقتضاء لم يدل عليه اللفظ بصيغته ولا بمفهومه اللغوي ، وإنما استدعته الضرورة لصدق الكلام وصحته .

وإذا تعارضت هذه الدلالات في الأحكام الثابتة بها يرجح الثابت بالعبارة ، ثم الإشارة ، ثم الدلالة ، ثم اقتضاء .

مثال تعارض العبارة والإشارة : ما ذكرناه من تعارض وجوب القصاص على القاتل عمداً ، عملاً بآية ﴿ كتب عليكم القصاص في القتلى ﴾ واستحقاقه الخلود في نار جهنم عملاً بآية ﴿ ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها ﴾ فيرجح الحكم الأول لأنه ثابت بعبارة النص .

ومن أمثلته : قوله تعالى : ﴿ ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتاً ، بل أحياء عند ربهم يرزقون ﴾ دل بعبارته على مكانة الشهداء العالية ، ودل بإشارته على أن الشهداء لا يصلى عليهم ؛ لأن الله تعالى سماهم أحياء ، وصلاة الجنازة تكون على الأموات . وقد تعارضت هذه الإشارة مع قوله تعالى : ﴿ وصل عليهم إن صلاتك سكن لهم ﴾ فإنه دل بعبارته على إيجاب الصلاة في حق الأموات جميعهم ، والشهداء أموات حقيقة وحكماً ، فتقسم أموالهم التي تركوها ويحل التزوج بنسائهم بعد مضي عدتهن ، فترجح عبارة الآية الثانية على إشارة الآية الأولى .

ومثال تعارض الإشارة مع الدلالة : قوله تعالى : ﴿ ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها ﴾ فإنه دل بإشارة النص على عدم وجوب الكفارة على القاتل عمداً ، وقوله تعالى : ﴿ ومن قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة إلى أهله ﴾ فإنه دل بعبارته على وجوب الكفارة على القاتل خطأ ، ودل أيضاً بدلالة نصه على أن القاتل عمداً أولى بالكفارة من المخطىء ، لأن المخطىء أدنى حالاً من العامد ، فترجح إشارة الآية الأولى لقوتها على دلالة نص الآية الثانية ، فلا تجب الكفارة على القاتل عمداً .

ولا مثال على التحقيق لتعارض دلالة النص مع اقتضاء النص .

ثانياً ـ تقسيم الدلالات عند الجمهور (المتكلمين)

قال العلماء[1] : الدلالة : معنى عارض للشيء بالقياس إلى غيره ، ومعناه : كون الشيء يلزم من فهمه فهم شيء آخر ، وهي إما لفظية أو غير لفظية .

وغير اللفظية : قد تكون وضعية كدلالة (الذراع) على المقدار المعين ، وغروب الشمس على وجوب الصلاة . وقد تكون عقلية كدلالة وجود المسبب على وجود سببه . وليس الكلام هنا في هذين القسمين ، بل في اللفظية .

والدلالة اللفظية تنقسم إلى ثلاثة أقسام :

١ً ـ إما عقلية كدلالة المقدمتين الصغرى والكبرى على النتيجة ، مثل كل إنسان حيوان ، وكل حيوان جسم ، فكل إنسان جسم . ومثل دلالة اللفظ على وجود اللافظ وحياته .

٢ ـ وإما طبيعية : كدلالة اللفظ الخارج عند السعال على وجع الصدر .

٣ ـ وإما وضعية وهي المقصودة هنا .

ودلالة اللفظ الوضعية ثلاثة أقسام :

١ً ـ دلالة المطابقة : وهي دلالة اللفظ على تمام مسماه ، كدلالة الإنسان على الحيوان الناطق .وسمي بها لأن اللفظ طابق معناه .

٢ً ـ دلالة التضمن : وهي دلالة اللفظ على جزء المسمى ، كدلالة الإنسان على الحيوان فقط ، أو على الناطق فقط ، وسمي بها لتضمنه إياه .

٣ً ـ دلالة التزام : وهي دلالة اللفظ على لازمه ، كدلالة الأسد على الشجاعة . وإنما يتصور ذلك في اللازم الذهني : وهو الذي ينتقل الذهن إليه عند

---

(١) شرح الإسنوي ٢٢٤/١ ـ ٢٢٥

سماع اللفظ ، سواء أكان لازماً في الخارج أيضاً كالسرير والارتفاع ، أم لا كالعمى والبصر ، وكدلالة زيد على عمرو ، إذا كانا مجتمعين غالباً .

طرق الدلالة على الحكم عند المتكلمين :

دلالة الخطاب أو اللفظ في الكتاب والسنة على الحكم الشرعي في اصطلاح الجمهور وهو المتكلمون غير الحنفية تنقسم إلى قسمين هما بحسب تعريف ابن الحاجب وغيره[1] :

أ ـ **المنطوق** : هو ما دل عليه اللفظ في محل النطق . ودلالة المنطوق : هي دلالة اللفظ على حكم شيء مذكور في الكلام . وهي تشمل دلالة العبارة والإشارة والاقتضاء عند الحنفية .وتسمى دلالة اللفظ بمنطوقه الدلالة اللفظية .

والمنطوق نوعان :

أ ـ صريح : وهو ما يدل عليه اللفظ بالمطابقة أو التضمن .

ب ـ غير صريح : وهو ما يدل عليه اللفظ لا بإحدى الدلالتين (المطابقة والتضمن) .

وغير الصريح ينقسم إلى اقتضاء وإيماء وإشارة .

والاقتضاء : هو المقصود للمتكلم الذي يتوقف صدق الكلام أو صحته شرعاً أو عقلاً على تقديره ، مثل تقدير رفع الإثم أو المؤاخذة والعقاب في حديث « رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه » .

والإيماء ويسمى التنبيه : هو أن يقترن مقصود المتكلم فيه بوصف يومىء إلى

---

(١) الآمدي ١٤١/٢ وما بعدها ، شرح الإسنوي والبدخشي ٣٩٠/١ ـ ٣٩٣ ، المدخل إلى مذهب أحمد ١٢٤ ـ ١٢٦ ، مختصر ابن الحاجب ١٥١ ـ ١٥٣ ، إرشاد الفحول ١٥٦ وما بعدها ، شرح تنقيح الفصول ٥٣ ، ٢٧٠ وما بعدها .

أنه علة للحكم كاقتران الأمر بإعتاق رقبة بالوقاع ، فإنه يدل على أن الوقاع علة الإعتاق .

وهي ستة أنواع مذكورة في بحث علة القياس (ترتيب الحكم على الوصف بفاء التعقيب ، ذكر الحكم عقيب واقعة كالإعتاق بعد الوقاع ، اقتران الحكم بوصف ، تفريق الشارع بين أمرين في الحكم بذكر صفة ، ذكر شيء في أثناء الكلام يفهم منه أنه علة الحكم ، أن يذكر الشارع وصفاً مناسباً مع الحكم)[1]

والإشارة : هي غير المقصود للمتكلم ، مثل دلالة حديث : « النساء ناقصات عقل ودين ، فقيل له : يا رسول الله ، ما نقصان دينهن ؟ قال : تمكث إحداهن في قعر بيتها شطر دهرها ، لا تصلي ولا تصوم »[2] فهذا الخبر إنما سيق لبيان نقصان دينهن ، لا لبيان أكثر الحيض ، وأقل الطهر ، ومع ذلك لزم منه أن يكون أكثر الحيض خمسة عشر يوماً ، وأقل الطهر خمسة عشر يوماً ؛ لأنه ذكر شطر الدهر مبالغة في بيان نقصان دينهن ، ولو كان الحيض يزيد على خمسة عشر يوماً ، وكذا أقل الطهر ، لذكره . ومثل دلالة مجموع قوله تعالى : ﴿ وحمله وفصاله ثلاثون شهراً ﴾ ، وقوله تعالى : ﴿ وفصاله في عامين ﴾ على أن أقل مدة الحمل ستة أشهر ، وإن لم يكن ذلك مقصوداً من اللفظ .

٢ ـ **المفهوم** : ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق ، وبعبارة أخرى : هو دلالة اللفظ على حكم شيء لم يذكر في الكلام ، أو هو إثبات نقيض حكم المنطوق للمسكوت عنه ، لا ضده . ويسمى بالدلالة المعنوية أو الدلالة الالتزامية . ودلالة المفهوم من باب دلالة الالتزام ، ومن دلالة اللفظ ، لا من باب الدلالة باللفظ ، فلا يدخل المفهوم الحقيقة ولا المجاز ، ولا يوصف بها . والمفهوم نوعان :

---

(١) الآمدي ٣/٣٩ ـ ٤٢

(٢) رواه مسلم عن ابن عمر شرح مسلم ٢/٦٥ ـ ٦٦

الأول ـ مفهوم الموافقة : وهو دلالة اللفظ على ثبوت حكم المذكور للمسكوت عنه ، لاشتراكهما في علة الحكم المفهومة بطريق اللغة ، وهو دلالة النص عند الحنفية . ويسمى فحوى الخطاب أي مفهومه وتنبيه الخطاب ، كقوله تعالى :﴿ ولا تقل لهما أف ﴾ فإنه يدل أيضاً على تحريم الضرب من باب أولى . وهذا مثال مفهوم الموافقة الذي يكون المفهوم فيه أولى بالحكم من المنطوق . وقد يكون مساوياً له كإتلاف مال اليتيم المساوي لتحريم أكله بالباطل ، كما بينا سابقاً . فإن كان المسكوت عنه أولى بالحكم من المنطوق به فيسمى فحوى الخطاب . وإن كان مساوياً له فيسمى لحن الخطاب[1] .

الثاني ـ مفهوم المخالفة : وهو دلالة الكلام على نفي الحكم الثابت للمذكور عن المسكوت ، لانتفاء قيد من قيود المنطوق . ويسمى دليل الخطاب ؛ لأن دليله من جنس الخطاب أو لأن الخطاب دل عليه .

أنواع مفهوم المخالفة :

لمفهوم المخالفة أنواع كثيرة هي عشرة : منها : مفهوم الصفة ، ومفهوم الشرط ، ومفهوم الغاية ، ومفهوم العدد ، ومفهوم اللقب (الاسم) ومفهوم الحصر ، وهذا يدل على أن المتكلمين يأخذون بكل طرق الدلالة عند الحنفية ، ويزيدون عليها مفهوم المخالفة . أما الحنفية فيسمونه (المخصوص بالذكر) ويرفضون الأخذ به ، ويسمون هذه المفاهيم استدلالات فاسدة .

١ ـ **مفهوم الصفة :** هو دلالة اللفظ المقيد بصفة على نفي الحكم عن الموصوف عند انتفاء تلك الصفة[2] . كقوله تعالى : ﴿ ومن لم يستطع منكم طولاً أن ينكح

---

(١) لحن الخطاب أصله في اللغة :إفهام الشيء من غير تصريح ، ومنه قوله تعالى : ﴿ ولتعرفنهم في لحن القول ﴾ أي في فلتات الكلام من غير تصريح بالنفاق .

(٢) شرح الإسنوي ٣٩٩/١ ، الآمدي ١٤٥/٢ ، إرشاد الفحول ١٥٨. ، المدخل إلى مذهب أحمد ١٢٨ ، شرح تنقيح الفصول ٢٧٢

المحصنات المؤمنـات ، فما ملكت أيمـانكم من فتيـاتكم المؤمنـات ﴾ فـإنـه يـدل على تحريم الزواج بالإماء عند عـدم الإيمـان . وقولـه ﷺ : « في سـائمـة الغنم الزكاة » فإنه يدل على عدم وجوب الزكاة في المعلوفة . وقول جـابر : « أن النبي ﷺ قضى بالشفعة في كل مالم يقسم » فإنه يدل على عدم مشروعية الشفعة عند القسمة ، وقد صرح آخر الحديث بذلك فقال جـابر : « فـإذا وقعت الحـدود وصرِّفت الطرق فلا شفعة »[1] واستدل به من قـال : إن الشفعـة لا تثبت إلا بـالخلطـة أي الشركـة ، لا بالجوار .

وأثبت الجمهـور من الشـافعيـة والحنـابلـة حجيـة مفهـوم الصفـة أي أن الحكم المرتبط بصفة يدل على نفي الحكم عند انتفاء تلك الصفة . ونفاه أبوحنيفة ومالـك وجماهير المعتزلة ، فلم يقولوا بأن التقييد بالصفة الخاصـة يـدل على نفي الحكم عنـد انتفاء تلك الصفة .

٢ ـ **مفهوم الشرط** : وهو دلالة اللفظ المعلق فيـه الحكم على شرط على انتفـاء الحكم عند انتفـاء الشرط[2] ، مثل قولـه تعـالى : ﴿ وإن كن أولات حمل فـأنفقوا عليهن حتى يضعن حملهن ﴾ فـإنـه دل بمفهومـه المخـالف على عـدم وجوب النفقـة للمعتـدة غير الحـامل . ومثل قولـه عز وجل : ﴿ ومن لم يستطع منـك طـولاً أن ينكح المحصنات المؤمنات ... ﴾ فإنه يدل بمفهومه على تحريم الزواج بالإمـاء عنـد القدرة على الزواج بالحرائر . ومثل قولـه تعـالى : ﴿ فـإن طبن لكم عن شيء منـه نفساً فكلوه هنيئاً مريئاً ﴾ فيدل على تحريم أخذ شيء من المهور إذا لم تطب نفس الزوجات بإعطاء شيء منه .

---

(١) رواه أحمد والبخاري عن جابر (نيل الأوطار ٣٣١/٥)

(٢) شرح الإسنـوي ٤٠١/١ ـ ٤٠٥ ، الآمـدي ١٤٤/٢ ، إرشـاد الفحـول ٥٩ ، المـدخـل إلى مـذهب أحمد ١٢٧ ، شرح تنقيح الفصول ٢٧٠

ومثل قولـه ﷺ : « الواهب أحق بهبتـه مـا لم يُثَب منهـا »[1] أي يعوض ، دل بمفهومه المخالف على منع الواهب من الرجوع في هبته إذا عوض عنها .

ورأي العلماء فيه مختلف ، فقـال الأكثرون منهم ابن الحـاجب وهو الصحيح عند الشافعية : إن التقييد بالشرط يدل على انتفاء المشروط عنـد انتفـاء الشرط ؛ لأن النحـاة نصوا على أن أدوات الشرط للشرط ، ويلزم من انتفـاء الشرط انتفـاء المشروط .

وذهب القاضي أبو بكر البـاقلاني وأكثر المعتزلـة وأبو حنيفـة إلى أن التقييـد بالشرط لا يدل على انتفاء المشروط بانتفـاء الشرط ، وإنمـا ذلـك منفي بـالأصل وهو عدم المشروط حال عدم الشرط .

٣ ـ **مفهوم الغاية** : هو دلالة اللفظ الـذي قيـد فيـه الحكم بغـايـة على ثبوت نقيض ذلك الحكم بعد الغاية[2] وللغاية لفظـان : إلى ، حتى ، مثل قولـه تعـالى : ﴿ وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر ثم أتموا الصيام إلى الليل ﴾ فإنه يدل بمفهومه المخالف على تحريم الأكل والشرب بعد الغاية وهي طلوع الفجر ، وعلى جواز تناول المفطرات بدخول الليل بعد الإمساك عنهـا طوال النهار .

ومثل قوله سبحـانـه : ﴿ ولا تقربوهن حتى يطهرن ﴾ فـإنـه دل على جواز الاستمتاع بعد الطهر من الحيض .

ومثل ذلك أيضاً قولـه عز وجل :﴿ فـإن طلقهـا فلا تحل لـه من بعـد حتى تنكح زوجاً غيره ﴾ دل بمفهومه المخالف على أن المطلقة ثلاثـاً تحل لزوجهـا الأول

---

(١) روي من حـديث أبي هريرة وابن عبـاس وابن عمر ، فحـديث أبي هريرة رواه ابن مـاجـه والدارقطني وفيه ضعيف ، وحديث ابن عبـاس عنـد الطبراني والـدارقطني ، وحـديث ابن عمر رواه الحاكم وصححه (نصب الراية ١٢٥/٤)

(٢) شرح تنقيـح الفصول ٥٣ ، شرح الإسنـوي ١٣٦/٢ ، الآمـدي ١٥٥/٢ ومـا بعـدهـا ، إرشـاد الفحول ١٥٩ ، المدخل إلى مذهب أحمد ١٢٧ .

إذا نكحت زوجاً آخر ، فهذه الأمثلة تدل على أن حكم ما بعد الغاية يخالف ما قبلها .

وللعلماء رأيان فيه فقال الجمهور : هم أكثر الفقهاء وجماعة من المتكلمين : إذا قيد الحكم بغاية دل على نفي الحكم فيا بعد الغاية . وقال الحنفية وجماعة من الفقهاء والمتكلمين : لا يدل .

٤ ـ **مفهوم العدد** : هو دلالة اللفظ الذي قيد فيه الحكم بعدد على نفيه فيما عدا ذلك[١] . مثل قوله تعالى : ﴿ الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ﴾ فإنه يدل بمفهومه المخالف على أنه لا يجوز الزيادة على عدد المئة ولا النقص عنه . ومثل قوله ﷺ : « إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثاً »[٢] فإنه يدل بمفهومه المخالف على أن الماء الذي دون القلتين يتنجس بملاقاة النجس . ويرى الشافعي والجمهور من المالكية والحنابلة وغيرهم أن الحكم المتعلق بعدد يدل بمجرده على حكم الزائد والناقص عنه نفياً وإثباتاً . قال الغزالي : وأما الشافعي فلم يرى للتخصيص باللقب مفهوماً ، ولكنه قال بمفهوم التخصيص بالصفة والزمان والمكان والعدد . وقال بعضهم : لا يدل العدد على نفي الحكم عن غيره . قال الشوكاني : والحق ما ذهب إليه الأولون ، والعمل به معلوم من لغة العرب ومن الشرع .

٥ ـ **مفهوم اللقب (الاسم)** : هو مفهوم الاسم الذي يعبر به عن الذات ، سواء أكان عَلَماً من الأعلام أم وصفاً أم اسم جنس أم نوع . مثال العلم (محمد رسول

---

(١) الآمدي ١٥٦/٢ ، شرح الإسنوي ٤٠٦/١ ، المدخل إلى مذهب أحمد ١٢٨ ، شرح تنقيح الفصول ٥٣

(٢) أخرجه أصحاب السنن الأربعة وصححه ابن خزيمة عن عبد الله بن عمر بلفظ « إذا كان الماء قلتين لم يحمل الخبَث » وفي لفظ : « لم يَنْجُس » (سبل السلام ١٩/١) والقلتان (٢٧٠ لتراً) .

الله) (زيد قائم) ومثال الوصف حديث « لي الواجد - أي مطل الغني - يحل عرضه وعقوبته » ومثال اسم الجنس حديث الربا : « الذهب بالذهب والفضة بالفضة » ، ومثال اسم النوع : « في الغنم زكاة » .

وقد اتفق الأصوليون ما عدا الدقاق على أن مفهوم اللقب ليس بحجة[1] ، ومعناه أن ينتفي الحكم المتعلق باللقب عن غيره ، ويثبت للغير نقيض الحكم المذكور . ففي الأمثلة السابقة لا يستفاد منها عدم تعلق الرسالة بغير محمد ﷺ ، وعدم قيام غير زيد ، وأن غير الواجد لا يُحل مطله عقوبته ، وأن الربا لا يجري في غير الأصناف الستة .

أي أن مذهب الجمهور لا يعتبر مفهوم اللقب المخالف حجة ؛ لأنه لا يفيد ذكره تقييداً ولا تخصيصاً ولا احترازاً عما عداه .

٦ - **مفهوم الحصر** : هو انتفاء المحصور عن غير ما حصر فيه وثبوت نقيضه له ، كقوله ﷺ « إنما الأعمال بالنيات » فإنه يدل بمنطوقه على حصر الأعمال في المنوي ، ويدل بمفهومه على عدم اعتبار غير المنوي ، وكقوله ﷺ أيضاً « إنما الشفعة فيما لم يقسم » فإنه يدل بمنطوقه على ثبوت الشفعة في غير المقسوم وبمفهومه على نفي ثبوت الشفعة عند قسمة العقار المشفوع فيه ، ومثل حديث « مفتاح الصلاة الطهور ، وتحريمها التكبير ، وتحليلها التسليم »[2] فصحة الصلاة محصورة بالطهارة ، والتحريم محصور في التكبير ، والتحليل محصور في التسليم .

وقد اختلف الأصوليون في حجيته ، فذهب الحنفية والقاضي أبو بكر وجماعة من المتكلمين إلى أنه لا يدل على الحصر .

---

(١) الآمدي ١٦٠/٢ ، شرح الإسنوي ٣٩٣/٢ وما بعدها ، إرشاد الفحول ١٥٩ ومابعدها ، المدخل إلى مذهب أحمد ١٢٨ ، شرح تنقيح الفصول : ٥٣ ، ٢٧١

(٢) رواه أحمد وأصحاب السنن الأربعة إلا النسائي عن علي (نيل الأوطار ١٧٢/٢) .

وذهب الغزالي والهراسي وجماعة من الفقهاء إلى أنه يدل على الحصر[1] ويرجح هذا الرأي أن أدوات الحصر قد وضعت في اللغة للإثبات والنفي معاً ، فيكون الأولى أن يعتبر كل من إثبات الحكم للمنطوق ، ونفيه عن المسكوت عنه مستفاداً من المنطوق .

آراء العلماء في حجية مفهوم المخالفة :

يظهر مما سبق أن العلماء ـ من حيث المبدأ ـ فريقان في حجية مفهوم المخالفة : وهما الجمهور والحنفية[2] .

١ ـ فقال الجمهور : إن مفهوم المخالفة عدا مفهوم اللقب حجة يجب العمل به ، على معنى أن النص الشرعي إذا دل على حكم مقيد بقيد ، فإنه يدل على ثبوت نقيض هذا الحكم لأفراد المقيد عند انتفاء القيد ، ومقتضاه أن النص دال على حكمين : أحدهما ـ بطريق المنطوق . والآخر بطريق المفهوم . وهل حجية المفهوم من حيث اللغة أو الشرع ؟ رأيان للشافعية ، قال ابن السمعاني : والصحيح أنه حجة من حيث اللغة . وقال الفخر الرازي : لا يدل على النفي بحسب اللغة ، لكنه يدل عليه بحسب العرف العام .

٢ ـ وقال الحنفية : ليس مفهوم المخالفة في النصوص الشرعية بحجة ولا يجوز العمل به . وأما مفهوم المخالفة في كلام الناس ومصطلحهم وفي عبارات المؤلفين (المصنفين) فإنه حجة ويعمل به ، فإذا تكلم أحد الناس أو مصنف الكتب بكلام مقيد بوصف أو شرط أو غيرهما ، فإنه يدل بمنطوقه على ثبوت الحكم عند تحقق القيد ، وعلى نفيه عند انتفائه ؛ لأن القيد لا بد له من فائدة ، وأغراض الناس ومقاصدهم يمكن معرفتها والإحاطة بها ، ولهذا شاع بين العلماء : أن مفاهيم الكتب حجة .

---

(١) الآمدي ١٥٨/٢ وما بعدها ، إرشاد الفحول ١٦٠ ، شرح تنقيح الفصول ٥٧

(٢) إرشاد الفحول ١٥٧ ، شرح تنقيح الفصول ٢٧٠

أدلة الحنفية :

استدل الحنفية على أن مفاهيم المخالفة في النصوص الشرعية في كتاب الله وسنة رسوله ليست بحجة بالأدلة التالية :

١ - إن فوائد القيود التي يقيد بها اللفظ كثيرة ، فإذا ورد قيد منها في كلام الشارع ، ولم تظهر له فائدة معينة ، فلا نستطيع أن نحكم بأن الفائدة لذلك القيد هي تخصيص الحكم بالمنطوق ، ونفيه عما لا قيد فيه ؛ لأن مقاصد الشرع لا يمكن الإحاطة بها ، بخلاف مقاصد البشر وأغراضهم ، فإنه يمكن الإحاطة بها ، ولهذا كان مفهوم المخالفة في كلام البشر معتبراً .

٢ - لم يعمل بمفهوم المخالفة في كثير من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية ، إذ لو عمل به لأدت هذه النصوص إلى معان فاسدة أو إلى أحكام تنافي المقرر شرعاً ، مثل قوله تعالى : ﴿ إن عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهراً في كتاب الله يوم خلق السموات والأرض ، منها أربعة حرم ﴾ لم يكن التخصيص بالأربعة الحرم (رجب وذو القعدة وذو الحجة والمحرم) دليلاً على إباحة الظلم في غيرها من الأشهر ؛ لأن الظلم حرام في جميع الأوقات .

ومثل قوله سبحانه : ﴿ ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غداً إلا أن يشاء الله ﴾ ليس لكلمة ﴿ غداً ﴾ مفهوم معتبر ، فلا بد من ذكر المشيئة في كل الأحوال ، سواء بعد ساعة أو شهر أو سنة ونحوها .

ومثل قوله ﷺ « لا يغتسل أحدكم في الماء الدائم - الراكد الساكن - وهو جنب »[1] ليس لكلمة « وهو جنب » مفهوم مخالف معتبر ؛ لأن النهي عن

---

(١) أخرجه بهذا اللفظ مسلم عن أبي هريرة ، ولفظ البخاري : « لا يبولن أحدكم في الماء الدائم الذي لا يجري ثم يغتسل » ولأبي داود بلفظ « ولا يغتسل فيه من الجنابة » (سبل السلام ١/١٩ - ٢٠)

الاغتسال في الماء الراكد عام في حال الجنابة وغيرها .

٣ ـ لو كان مفهوم المخالفة معتبراً لما احتيج إلى النص عليه صراحة ، كما في قوله تعالى : ﴿ ولا تقربوهن حتى يطهرن فإذا تطهرن فأتوهن من حيث أمركم الله ﴾ وكما في قوله سبحانه : ﴿ وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن ، فإن لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم ﴾ ففي الآيتين نص الله سبحانه على حكم المسكوت عنه .

أدلة الجمهور :

استدل الجمهور على حجية العمل بمفهوم المخالفة بالنقل والعقل .

١ ـ أما الدليل النقلي : فقد ثبت أن كبار الصحابة والتابعين وأئمة الاجتهاد واللغة أخذوا بمفهوم المخالفة ، فابن عباس فهم من قوله تعالى : ﴿ إن امرؤ هلك ليس له ولد ، وله أخت ، فلها نصف ما ترك ﴾ أن الأخت لا ترث مع البنت ؛ لأن الله تعالى لما جعل للأخت النصف عند عدم الولد ابناً كان أو بنتاً ، دل على أن الأخت لا ترث مع وجود الابن أو البنت .

وقال يعلى بن أمية لعمر : « ما بالنا نقصر الصلاة وقد أمِنَّا ؟ » وقد قال تعالى : ﴿ فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة إن خفتم أن يفتنكم الذين كفروا ﴾ فقال له عمر : قد عجبتُ مما عجبتَ منه ، فسألت رسول الله ﷺ عن ذلك ، فقال : « هي صدقة تصدق الله بها عليكم ، فاقبلوا صدقته » فقد اشترك عمر ويعلى في ضرورة الأخذ بمفهوم المقيد بشرط ، وعدم ثبوت نقيض حكم المنطوق للمسكوت عنه ، وأقرهما الرسول ﷺ على فهمهما .

واحتج أبو عبيد بحديث « ليُّ الواجد يحل عرضه وعقوبته » على أن غير الواجد لا يحل المطل منه .

واتفق الفقهاء على إباحة التزوج بالأمة بشرط عدم القدرة على التزوج بالحرة ، وعدم حل التزوج بالأمة إذا كان الشخص متزوجاً حرة ، مستندين في الحكم الأول إلى منطوق قوله تعالى : ﴿ ومن لم يستطع منكم طولاً أن ينكح المحصنات المؤمنات ، فمما ملكت أيمانكم من فتياتكم المؤمنات ﴾ ومستندين في الحكم الثاني إلى المفهوم المخالف من هذه الآية نفسها .

وأخذ جمهور الفقهاء حتى الحنفية خلافاً للإمام الليث بن سعد والإمام مالك بقوله ﷺ « في سائمة الغنم في كل أربعين شاةً شاةٌ » للقول بعدم وجوب الزكاة في المعلوفة ، عملاً بمفهوم المخالفة المأخوذ من منطوق هذا الحديث الذي أثبت الزكاة فقط في (السائمة) التي ترعى الكلأ المباح ..

٢ ـ وأما الدليل العقلي : فهو أن القيود الواردة في النصوص الشرعية من وصف أو شرط أو غاية .الخ ... ليست عبثاً ، ولا بد أن تكون لفائدة ، فإذا بحثنا عن فائدتها ، فلم نجد لها فائدة إلا تخصيص الحكم في المذكور ونفيه عما عداه ، وجب أن يحمل على ذلك ، وإلا كان ذكر القيد فيها عبثاً ، ولا عبث من الشارع الحكيم .

فمثلاً قوله تعالى : ﴿ يا أيها الذين آمنوا لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم ، ومن قتله منكم متعمداً ، فجزاء مثل ما قتل من النعم ﴾ دل بمنطوقة على وجوب الجزاء على من قتل الصيد عمداً ، ودل بمفهومه المخالف على نفي الجزاء عن قتل الصيد خطأ وهو محرم ، فلو لم تدل الآية على الحكم الثاني لكان ذكر التعمد لغواً .

مناقشة أدلة الجمهور :

رد الحنفية على أدلة الجمهور فقالوا :

١ ـ ما روي من استدلال ابن عباس وأبي عبيدة ، وعدم الزكاة في الغنم المعلوفة ليس مستفاداً من مفهوم المخالفة ، وإنما هو مستفاد من العدم الأصلي أي

الأصل عدم وجوب الزكاة ، أو هو من باب إبقاء المسكوت عنه على الأصل فيه ، فإن استحقاق الإرث ، واستحلال العرض والعقوبة لا يكون بغير دليل ، فإن لم يدل الدليل على ذلك ، بقي على ما هو الأصل فيه ، والأصل المنع أو العدم .

وكذلك عجب عمر كان بسبب الرجوع في المسكوت عنه إلى الأصل فيه ، والأصل في الصلاة الإتمام .

٢ ـ لو كان مفهوم المخالفة حجة لوجب العمل به دائماً عند الإمكان ، ولكن ورد في النصوص القرآنية إهمال بعض المفاهيم ، مثل قوله تعالى : ﴿ وربائبكم اللاتي في حجوركم ﴾ وقوله تعالى : ﴿ فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة إن خفتم أن يفتنكم الذين كفروا ﴾ .

٣ ـ ليست فائدة القيد هي نفي الحكم عن المسكوت وإثبات نقيض الحكم له ، كما يقول الجمهور ، بل الفائدة هي السكوت عما عدا القيد ، ليؤخذ حكمه من الإباحة الأصلية . وليس في هذا إلغاء للقيد .

ترجيح : نرجح رأي الجمهور : لأن طبيعة اللغة التي نزل بها القرآن ، ونفي العبث عن عبارات الشارع يضعف مثل هذه الأجوبة التي أجاب بها الحنفية . ولأن مقاصد الشرع ، وإن لم يمكن الإحاطة بها ، إلا أن المجتهد إذا بحث عن فائدة القيد الوارد في النصوص ، ولم يجد له فائدة إلا تخصيص الحكم بما وجد فيه القيد ، ونفيه عما لا يوجد فيه ، فإنه يغلب على الظن أن هذا القيد لهذه الفائدة ، وغلبة الظن كافية في وجوب العمل بهذه الدلالة ، ولأن التخصيص لو لم يقتض سلب الحكم عن المسكوت عنه للزم الترجيح من غير مرجح وهو محال .

ولأن الجمهور شرطوا للعمل بمفهوم المخالفة شروطاً تضعف احتمالات التشكيك التي وجهها الحنفية ، وأرادوا بها تعميم العمل بمفهوم المخالفة ، إذا كان حجة .

شروط العمل بمفهوم المخالفة عند الجمهور :

اشترط الجمهور القائلون بحجية مفهوم المخالفة شروطاً مجملها ألا يكون للقيد الذي قيد به الحكم فائدة أخرى سوى نفي الحكم عند نفي القيد . وتفصيل هذه الشروط ما يأتي[1] .

١ً ـ ألا يدل على المسكوت المراد إعطاؤه حكم المنطوق دليل خاص يدل على حكمه وألا يعارضه ما هو أرجح منه ، مثل دلالة قوله تعالى : ﴿ يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى : الحر بالحر والعبد بالعبد ، والأنثى بالأنثى ... ﴾ على ألا يقتل الذكر بالأنثى قصاصاً ، فقد ألغى هذه الدلالة نص خاص يدل على وجوب القصاص بين الرجل والمرأة ، وهو قوله تعالى : ﴿ وكتبنا عليهم فيها ـ أي في التوراة ـ أن النفس بالنفس ﴾ فهذا عام يشمل الجميع ، فلم يبق مجال للأخذ بمفهوم المخالفة .

ومثل دلالة قوله تعالى : ﴿ وإذا ضربتم في الأرض فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة إن خفتم أن يفتنكم الذين كفروا ﴾ على عدم جواز القصر في حالة الأمن ، ولكن هذا المفهوم ملغىً بالحديث السابق في قصة تعجب يعلى بن أمية وعمر ، وهو قوله ﷺ : « صدقة تصدق الله بها عليكم ، فاقبلوا صدقته »[2] فهذا دليل خاص يدل على حكم المسكوت ، وهو قصر الصلاة حالة الأمن .

وإن عارض المسكوت أقوى منه كالنص ودلالة التنبيه والقياس الجلي سقط ، وقدم الأقوى .

٢ً ـ ألا يكون للقيد الذي قيد به النص فائدة أخرى غير نفي الحكم عن

---

(١) الآمدي ١٥٩/٢ وما بعدها ، إرشاد الفحول ١٥٧ ، شرح تنقيح الفصول ٢٧١ وما بعدها .

(٢) رواه أصحاب الكتب الستة إلا البخاري .

المسكوت خلافاً للمنطوق ، مثل الترغيب ، أو الترهيب ، أو التنفير ، أو التفخيم ، أو تأكيد الحال ، أو الامتنان أو نحو ذلك .

ومثال التنفير : قوله تعالى : ﴿ يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا الربا أضعافاً مضاعفة ﴾ فإن وصف الربا بالأضعاف المضاعفة إنما أتي به للتنفير مما كان عليه الواقع الظالم في الجاهلية ، من الزيادة على رأس المال ، ومضاعفة هذه الزيادة سنة بعد أخرى ، وذلك كالفائدة المركبة المضاعفة في المصارف الحديثة سنة بعد سنة ، مما يؤدي إلى استئصال مال المدين ، والذي دل على كون القيد للتنفير هو قوله تعالى : ﴿ وإن تبتم فلكم رؤوس أموالكم لا تَظْلمون ولا تُظْلمون ﴾ .

ومثال الحث على الامتثال قوله ﷺ : « لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تحد فوق ثلاثة أيام إلا على زوجها أربعة أشهر وعشراً »[1] فعبارة « تؤمن بالله واليوم » يقصد منها حث المرأة على امتثال الأمر الإلهي ، وليس فيها دلالة على إباحة الإحداد والحزن على الميت أكثر من ثلاثة أيام لغير المؤمنة .

ومثال الامتنان قوله تعالى : ﴿ لتأكلوا منه لحماً طرياً ﴾ فإنه لا يدل على منع أكل ما ليس بطري .

ومثال إفادة التكثير والمبالغة قوله تعالى : ﴿ استغفر لهم أو لا تستغفر لهم ، إن تستغفر لهم سبعين مرة ، فلن يغفر الله لهم ﴾ فإن ذكر السبعين دلالة على المبالغة في الاستغفار ، وأنه مع المبالغة لا فائدة لمن يستغفر لهم فلا يدل بمفهومه على أن الزائد عن السبعين يحقق فائدة .

٣ ـ ألا يكون القيد لبيان الأعم الأغلب أو مراعاة الواقع ، كما في قوله تعالى في شأن تحريم بنات الزوجة (الربائب) : ﴿ وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن ﴾ فإن الغالب أن الربيبة إنما تكون في الحجر .

---

(١) رواه البخاري ومسلم عن أم سلمة (نيل الأوطار ٦/٢٩٢) .

ومثله قوله تعالى في الخلع : ﴿ وإن خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكماً من أهله وحكماً من أهلها ﴾ فإن الغالب أن الخلع لا يكون إلا مع الشقاق .

٤ ـ أن يذكر القيد مستقلاً : فلو ذكر على وجه التبعية لشيء آخر ، فلا مفهوم له ، كقوله تعالى : ﴿ ولا تباشروهن وأنتم عاكفون في المساجد ﴾ فإن عبارة ﴿ في المساجد ﴾ لا مفهوم له ؛ لأن المعتكف ممنوع من المباشرة مطلقاً .

الفصل الثاني

حروف المعاني

إن سبب الكلام في هذا الفصل عن حروف المعاني هو ما لها من صلة وثيقة بالأحكام الشرعية من حيث استنباط الحكم بطريق الاجتهاد بواسطة الحرف .

وسأبحث هنا معاني بعض الحروف والظروف وأدوات الشرط لشدة حاجة الفقيه إليها ؛ لأن كثيراً من مسائل الفقه يتوقف فهمها على فهم معنى الحرف ، فهذا الفصل دقيق المعرفة وعظيم الفوائد ، وهو ذو صلة بعلم النحو وعلم الأصول والفقه . وقد جمعت الظروف وكلمات الشرط وهي أسماء مع الحروف من باب التجوز والتغليب أو تشبيهاً للظروف والشروط بالحروف في بناء المعاني عليها وعدم الاستقلال في ذاتها[1] .

الحرف كما يقول النحويون : ما دل على معنى في غيره . وهو على أصناف : منها حرف الإضافة : وهو ما يفضي بمعاني الأفعال إلى الأسماء . وهو محل هذا البحث الذي يسمى بحروف المعاني ، وسميت هكذا لإيصالها معاني الأفعال إلى الأسماء كما ذكر ، أو لدلالتها على معنى ، فإن الباء في قولنا : (مررت بزيد) حرف له معنى ، لدلالته على الإلصاق ، بخلاف الباء في بكر وبشر ، فإنه لا يدل

---

(١) اعتمدت في بحث حروف المعاني على التوضيح مع التلويح ٩٨/١ ـ ١٢٢ ، مسلم الثبوت ١٧٤/١ ـ ١٨٩ ، أصول السرخسي ٢٠٠/١ ـ ٢٣٤ ، كشف الأسرار ٤٢٨/١ وما بعدها ، نسمات الأسحار لابن عابدين ١٢٩ ، الإحكام للآمدي ٣١/١ ـ ٣٨ ، شرح تنقيح الفصول للقرافي ٩٩

على معنى . وبه يظهر أنها سميت حروف المعاني لوضعها لمعان تتميز بها من حروف المباني التي بنيت الكلمة عليها وركبت منها .

وهذه الحروف ثلاثة أقسام :

الأول ـ ما لا يكون إلا حرفاً : مثل : (من وإلى وحتى وفي والباء واللام ورب وواو القسم وتائه) .

وسأبين معاني كل منها .

الثاني ـ ما يكون حرفاً واسماً : مثل : (على وعن والكاف ومذ ومنذ) . أما كونها حروفاً ، فأمر واضح . وأما مجيئها أسماء فيظهر من هذه الأمثلة .

مثال (على) قول الشاعر :

غدت من عليه بعد ما تم ظمؤها ... تصلّ وعن قيض بزيزاء مجهل[1]

مثال (عن) : جلست من عن يمينه

مثال (الكاف) قول الشاعر : يَضْحكنَ عن كالبردِ المنهمِّ[2]

وأما (مذ ومنذ) فيكونان اسمين إذا رفعا ما بعدهما . مثل مذ يوم الخميس . منذ يوم الخميس ، مبتدأ وخبر .

الثالث ـ ما يكون حرفاً يجر ما بعده وقد ينصبه بالفعلية : مثل : (خلا وحاشا وعدا) .

---

(١) البيت لمزاحم بن الحارث العقيلي يصف قطاة وفرخها . غدت من عليه : أي طارت من فوقه . تم ظمؤها : كملت مدة صبرها عن شرب الماء . تصل : أي تصوت من أحشائها لشدة العطش . (عن قيض) معطوف على (من عليه) : أي وطارت عن قيض ، وهو قشر البيض . زيزاء : أرض غليظة . مجهل : مقفرة يتيه فيها الناس .

(٢) البيت للعجاج ، وصدره : « بيض ثلاث كنعاج جم ». والمنهم : الذئب .

ومن الحروف : (الحروف المشبهة بالفعل) التي تنصب الاسم وترفع الخبر . ومنها : (حروف العطف) وهي عشرة منها أربعة تشترك في جَمْع المعطوف والمعطوف عليه في حكم غير أنها تختلف في معان أخرى . وهي (الواو والفاء وثم وحتى) .

ويقسم الكلام في الحروف إلى أربعة أقسام :

الأول ـ حروف العطف

الثاني ـ حروف الجر

الثالث ـ أسماء الظرف

الرابع ـ أدوات الشرط

حروف العطف

العطف في اللغة : الثني والرد ، يقال : عطف العود إذا ثناه ورده إلى الآخر ، فالعطف في الكلام : أن يرد أحد المفردين إلى الآخر فيما حكمت عليه ، أو إحدى الجملتين إلى الأخرى في الحصول .

وسأقتصر هنا على شرح سبعة من حروف العطف : وهي : (الواو ، والفاء ، وثم ، ولكن ، وبل ، وأو ، وحتى) . وذلك لكثرة استعمالها وأهميتها .

وفي الجملة إن الواو : لمطلق الجمع ، والفاء وثم وحتى : للترتيب ، وأو وأما وأم : لتعليق الحكم بأحد المذكورين ، ولا وبل ولكن : لبيان مخالفة المعطوف للمعطوف عليه في حكمه .

وأصل العطف الواو ؛ لأن العطف لإثبات المشاركة ، ودلالة الواو على مجرد الاشتراك . وأما سائر حروف العطف فيدل على معنى زائد على الاشتراك كما هو واضح مما بينت .

١ ـ الواو

الواو أكثر حروف العطف استعمالاً . وفي حكمها ثلاثة مذاهب[1] :

أحدها ـ أنها للترتيب وهو الذي اشتهر عن أصحاب الشافعي .

الثاني ـ أنها للمعية وهو منقول عن مالك ، ونسب إلى الصاحبين أبي يوسف ومحمد من الحنفية .

الثالث ـ أنها لمطلق الجمع ، أي لا تدل على ترتيب ولا معية . وبعضهم يعبر عن هذا المذهب بالجمع المطلق وهو تعبير غير سليم ؛ لأن الجمع المطلق هو الجمع الموصوف بالإطلاق والجمع الموصوف بالإطلاق ليس له معنى هنا ، بل المطلوب هو مطلق الجمع بمعنى أي جمع كان ، سواء أكان مرتباً أم غير مرتب .

فالواو لمطلق الجمع بمعنى أنها تفيد اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في الثبوت والخبر ، كما في الجمل التي لا محل لها من الإعراب ، أو في الحكم كما في المفردات وما في حكمها من الجمل التي لها محل من الإعراب من الفاعلية والمفعولية أو المسندية وغيرها . قال ابن حزم في الإحكام : « واو العطف لاشتراك الثاني مع الأول : إما في حكمه ، وإما في الخبر عنه على حسب رتبة الكلام . فإن كان الثاني جملة فهو اشتراك في الخبر فقط ، وإن كان اسماً مفرداً فهو مشترك في حكم الأول » .

والمذهب الثالث ـ هو رأي جماهير أهل اللغة والأدب والنحو وأئمة الفتوى والشرع ودليلهم ما يأتي :

أولاً ـ النقل عن أئمة اللغة العربية واستقراء مواضع استعمالها ، فقد أجمع النحاة على أن الواو لمطلق الجمع ، فإن العرب تقول : (جاءني زيد وعمرو) ، فيفهم منه اجتماعهما في المجيء من غير تعرض للمقارنة أو الترتيب في المجيء . ولو

---

(١) فواتح الرحموت ٢٢٩/١ ، حاشية نسمات الأسحار ١٣٠

كانت للترتيب لما صح قوله تعالى في سورة البقرة : ﴿ وادخلوا الباب سجَّداً وقولوا حطة ﴾ وقوله في سورة الأعراف مع اتحاد القضية ، والقصة واحدة : ﴿ وقولوا حطة وادخلوا الباب سجّداً ﴾ فالآمر والمأمور والزمان واحد كما ثبت عن أئمة التفسير ، فلو كانت الواو للترتيب لتناقضا ، لدلالة الآية الأولى على تقديم الدخول على القول ، ودلالة الآية الثانية على عكسه ، وكلامه تعالى منزه عن ذلك .

وقال أهل اللغة : إن قول العرب : (لا تأكل السمك وتشربَ اللبن) ، بالنصب في الفعل الثاني معناه النهي عن الجمع بينهما من غير تعرض لمقارنة أو ترتيب في الوجود ، فلو شرب اللبن بعد أكل السمك جاز . ولو استعمل الفاء مكان الواو لبطل المراد ؛ لأن الغرض في المثال هو الجمع بين الشيئين ، وإذا كان المراد هو الجمع فإن الواو هي التي صلحت لذلك ولم يصلح غيرها كالفاء وثم .

ثانياً ـ تستعمل الواو فيما يستحيل فيه مجيء الترتيب أو المقارنة وهو نوعان :

١ ـ ما يأتي على صيغة المفاعلة ، مثل : (تقاتل زيد وعمرو ، واختصم بكر وخالد) ، فإن المفاعلة تقتضي وقوع الفعلين معاً ، فلا يصح أن نقول : تقاتل زيد ثم عمرو ، والأصل في الإطلاق الحقيقة ، فتكون الواو حقيقة في غير الترتيب ، وحينئذ فلا تكون حقيقة في الترتيب أيضاً دفعاً للاشتراك في معاني اللفظ الواحد .

وكذلك تستعمل الواو في المواضع التي لا يصح فيها المقارنة ، مثل : (المال بين زيد وعمرو ، وسيان قيامك وقعودك) ، والأصل في الاستعمال الحقيقة ، وأن يكون اللفظ موضوعاً لمعنى يتفرد به ، فالاشتراك خلاف الأصل ؛ لأن الكلام وضع للإفهام ، والاشتراك يخل به .

٢ ـ حالة التصريح بتقديم أمر عن آخر ، مثل : (جاء زيد وعمرو) ، فلا يصح أن يقال : (فعمرو قبله) ، وإلا أدى إلى التناقض .

ثالثاً ـ قال أهل اللغة : والعطف في الأسماء المختلفة كواو الجمع وألف التثنية في الأسماء المتماثلة ، أي أن الواو تستعمل بين الاسمين المختلفين كالألف بين المتحدين أو كالواو بين الأسماء المتحدة . فيصح أن يقال : (جاء رجلان) ، ولا يمكن هذا في رجل وامرأة . ولما لم يتمكنوا من جمع الأسماء المختلفة أتوا بالواو ، ومن المعلوم أن التثنية والجمع لا يوجبان الترتيب فكذلك الواو .

رابعاً ـ إن الواو لو أفادت الترتيب ، لدخلت في جواب الشرط كالفاء ؛ لأن جزاء الشرط يعقب الشرط ونحوه ، والفاء هي التي تدل على التعقيب ، فلذلك اختصت بالجزاء ، فمثلاً : لا يحسن أن يقال : (إذا دخل زيد الدار وأعطه درهما) ويحسن أن يقال : (فأعطه درهماً) .

وهذا المذهب هو المعتمد عند محققي الحنفية والشافعي ، ورتب عليه الحنفية عدم وجوب الترتيب في غسل أعضاء الوضوء ، بناء على تعاطفها بالواو في آية الوضوء : ﴿ يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق ... ﴾ الآية .

واستدل القائلون بأن الواو للترتيب بما يأتي :

١ ـ **بالنقل** : وهو قوله تعالى : ﴿ إن الصفا والمروة من شعائر الله ﴾ فإن الواجب المقرر في السعي هو البدء بالصفا ، لقوله عليه السلام لمن سأله من الصحابة : « بِمَ نبدأ ؟ فقال : ابدؤوا بما بدأ الله به »[1] ولولا أن الواو للترتيب لما كان جواب الرسول عليه الصلاة والسلام كذلك .

---

(١) رواه مسلم وأحمد والنسائي عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما (نيل الأوطار ٥١/٥)

ويرد على هذا الدليل بأنه يضلح للاحتجاج به على القائلين بالترتيب ، فإن الصحابة مع أنهم من أهل اللسان سألوا الرسول عن ذلك ، ولو كانت الواو للترتيب لما احتاجوا إلى السؤال ، وإنما ثبت الترتيب بالحديث الصادر عن الوحي على الرسول عليه الصلاة والسلام .

٢ ـ **بالحكم :** فإن الشخص لو قال لزوجته قبل الدخول بها : (أنت طالق وطالق وطالق) فيقع به طلقة واحدة . ولو كانت الواو لمطلق الجمع لكان قوله : (أنت طالق وطالق وطالق) يوجب إيقاع الثلاث كما لو قال لها : أنت طالق ثلاثاً . ويجاب عن هذا بأن قوله : (وطالق وطالق) معطوف على كلام إنشائي فيكون إنشاءً آخر ، والإنشاءات تقع معاينها مترتبة بترتيب ألفاظها ؛ لأن معانيها مقارنة لألفاظها ، فيكون قوله : (وطالق) إنشاء لإيقاع طلقة أخرى في وقت لا يقبل الطلاق ، لأن المرأة بانت من زوجها بالطلقة الأولى ، بخلاف قوله : (طالق ثلاثاً) فإنه تفسير لطالق ، وليس بإنشاء جديد .

٣ ـ روى مسلم أن (خطيباً أعرابياً قام بين يدي النبي ﷺ فقال : من يطع الله ورسوله فقد رشد ، ومن يعصهما فقد غوى . فقال عليه الصلاة والسلام : بئس الخطيب أنت ، قل : ومن يعص الله ورسوله فقد غوى » . قالوا : فلو كانت الواو لمطلق الجمع لم يكن بين العبارتين فرق . ويجاب عنه بأن إنكار الرسول عليه السلام إنما كان لأن إفراد اسم الله تعالى بالذكر أشد تعظيماً له . بدليل أن الترتيب في معصية الله ورسوله لا يتصور لكونهما متلازمين . فاستعمال الواو هنا مع انتفاء الترتيب دليل على هؤلاء وليس لهم .

قال الآمدي : وبالجملة فالكلام في هذه المسألة متجاذب ، وإن كان الأرجح في النفس هو الأول ، أي مذهب الجمهور القائلين بأن الواو لمطلق الجمع .

٢ ـ الفاء

الفاء للتعقيب باتفاق الأدباء على نقله عن أهل اللغة[١] . ومعنى التعقيب هو الدلالة على وقوع الثاني عقب الأول بغير مهلة ، لكن في كل شيء بحسبه . فلو قال : (دخلت مصر فمكة) أفادت التعقيب على ما يمكن . ومثل : (جاء زيد فعمرو) فزيد جاء قبل عمرو ولا بد ، وأتى عمرو إثره بلا مهلة .

وذهب الجرمي إلى أن الفاء إن دخلت على الأماكن أو المطر فلا ترتيب ، كما إذا قلنا : (نزلنا نجداً فتهامة ، ونزل المطر نجداً فتهامة) . وإن كانت تهامة في هذا سابقة في النزول بها .

والدليل على أن الفاء للتعقيب هو أنه يجب أن يربط جزاء الشرط بها ؛ لأن الجزاء يعقب الشرط ، فلا يدخل فيه إلا لفظ يفيد التعقيب . مثل : (إن قام زيد فعمرو قائم) فإن الجزاء كما قلت يجب أن يوجد عقب الشرط ، فلو لم تكن الفاء مناسبة لهذا المعنى مفيدة للتعقيب لم يجب دخولها عليه كالواو وثم ، فإنه لا يجب بل يجوز . ووجوب دخول الفاء على جزاء الشرط مجاله إذا لم يكن الجزاء فعلاً كما مثّلت ؛ لأن الفعل إن كان ماضياً فلا يجوز دخول الفاء عليه نحو : (إن قام زيد قام عمرو) . وإن كان مضارعاً جاز دخول الفاء عليه ولكنه لم يجب نحو : (إن قام زيد يقوم عمرو) .

واستدل الحنفية[٢] أيضاً على أن الفاء للتعقيب بأن الأصل فيها أن تدخل على المعلول ؛ لأن المعلول يعقب العلة نحو : (جاء الشتاء فتأهب) . ولكن قد تدخل أيضاً على العلل على معنى أن ما بعدها يكون سبباً لما قبلها ، ولما كان السبب يكون متقدماً على المسبب لا متعاقباً إياه تكلف بعض الأصوليين من

---

(١) فواتح الرحموت ٢٣٤/١

(٢) التقرير والتحبير ٤٦/٢

الحنفية كصدر الشريعة ابن مسعود في التوضيح لتحقيق التعقيب في ذلك فقال[1] : وإنما تدخل الفاء على العلل لأن المعلول الذي هو الحكم السابق على الفاء إذا كان مقصوداً من العلة يكون علة غائية للعلة ، فتصير العلة معلولاً ، فلهذا تدخل على العلة باعتبار أنها معلول ، أي أن ما بعد الفاء علة باعتبار ، معلول باعتبار آخر ، ودخول الفاء عليه باعتبار المعلولية ، لا باعتبار العلية . مثال ذلك : (أبشر فقد أتاك الغوث ، أدّ لي ألفاً فأنت حر) ، فيعتق العبد في الحال ؛ لأن قوله : (فأنت حر) معناه لأنك حر . ولا يمكن أن يكون : (فأنت حر) جواباً للأمر ؛ لأن جواب الأمر لا يقع إلا الفعل المضارع . ومثل قول المسلم للحربي : (انزل فأنت آمن) . ومثل قوله تعالى : ﴿ وتزودوا فإن خير الزاد التقوى ﴾ . ففي هذه الأمثلة دخلت الفاء على العلة .

ويلاحظ في هذه الأمثلة أن الإبشار ليس علة غائية لإتيان الغوث ، ولا الأمر بالتزود لكون خير الزاد التقوى . وإنما هو علة غائية للإخبار بذلك . لهذا فإني لا أؤيد تكلف ابن مسعود وتعسفه في التأويل ، ويكون الأقرب في هذا إلى المعقول هو ما سلكه البزدوي وغيره في أن الفاء إنما تدخل على العلل إذا كان ذلك مما يدوم ويمتد ؛ لأن العلة إذا كانت دائمة كانت في حالة الدوام متراخية عن ابتداء الحكم ، فيصح دخول الفاء عليها بهذا الاعتبار ، كما يقال للسجين الذي ظهرت بالنسبة له آثار الخلاص والفرج : أبشر فقد أتاك الغوث . فإن الغوث الذي هو علة الإبشار باق بعد ابتداء الإبشار . وتسمى الفاء هنا فاء التعليل ؛ لأنها بمعنى لام التعليل .

هذا ... وقد اعترض على أن الفاء للتعقيب بقوله تعالى : ﴿ لا تفتروا على الله كذباً فيسحتكم ﴾ فإن الافتراء في الدنيا ، والسحت وهو الاستئصال إنما هو في الآخرة . ويجاب عنه بأن الاستئصال لما كان يقطع بوقوعه جزاء للمفتري جعل

---

(١) التلويح على التوضيح ١/١٠٤ .

كالواقع عقب الافتراء مجازاً ، ولا شك أن المجاز خير من الاشتراك ، أي بـأن نجعل للفاء معنىً آخر على سبيل الاشتراك .

واعترض أيضاً بقوله تعالى : ﴿ وكم من قرية أهلكناها فجاءها بأسنا ﴾ فإن مجيء البـأس لا يتـأخر عن الهـلاك ، فيـؤول بمعنى وجـود الحكم بمجيء البـأس هلاكها .

ومثل الآية الأولى قوله تعالى : ﴿ وإن كنتم على سفر ولم تجدوا كاتباً فرهان مقبوضة ﴾ فإن الرهن مما يتأخر عن المداينة ، فيؤول بأن حكم المداينة الرهينـة ، كما أن حكم الافتراء الإسحات .

قال الآمدي : وقد ترد الفاء مورد الواو كقول الشاعر امرئ القيس :

قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل　　بسقـط اللوا بين الـدَّخول فحومل

٣ - ثم

ثم للعطف على سبيل التراخي[١] ، أي أنها تـدل على وقوع الثـاني بعـد الأول بمهلة . وبعبارة أخرى هو أن يكون بين المعطوف والمعطوف عليـه مهلـة في الفعل المتعلـق بها . فمثـلاً إذا قلت : جـاءني زيـد ثم عمرو ، ضربت زيـداً ثم عمراً ، كان المعنى أنه وقع بينهما مهلة .

واختلف الحنفية في ظهور أثر التراخي[٢] ، فقال أبو حنيفة رضي الله عنـه : يظهر أثره في الحكم والتكلم جميعاً ، حتى كان بمنزلة ما لو سكت ثم استـأنف قولاً ، وذلك لأن (ثم) تفيد مطلق التراخي ، والمطلق ينصرف إلى المعنى الكامل فيـه ، والكمال بأن يثبت التراخي في التكلم والحكم جميعاً .

---

(١) فواتح الرحموت ٢٣٤/١

(٢) التقرير والتحبير ٤٧/٢

وقال الصاحبان : أبو يوسف ومحمد : التراخي راجع إلى الحكم ، أي إلى الوجود أي يوجد ما دل اللفظ عليه متراخياً كما في كلمة (بعد) لا في التكلم ؛ لأن التكلم متصل حقيقة فكيف يجعل التكلم منفصلاً ، والعطف لا يصح مع الانفصال ، فيبقى الاتصال حكماً مراعاة لحق العطف .

ويتضح هذا بالمثال فيما إذا قال الزوج لامرأته قبل الدخول بها : (أنت طالق ثم طالق ثم طالق إن دخلت الدار) . فعند أبي حنيفة : يقع الطلاق الأول ويلغو ما بعده كأنه سكت على الأول ، ثم استأنف ؛ لأن التراخي في التكلم يجعل الكلام بمنزلة الكلام المنفصل عن بعضه . وعند الصاحبين : تتعلق الطلقات جميعاً بالشرط وينزلن على الترتيب عند وجود الشرط ؛ لأن كلمة (ثم) للعطف بصفة التراخي ، فلوجود معنى العطف يتعلق الكل بالشرط ولمعنى التراخي يقع مرتباً ، فإذا كانت مدخولاً بها تطلق ثلاثاً ، وإن كانت غير مدخول بها تطلق واحدة ، ويلغو الثاني ، لفوات المحل بالبينونة .

اعترض على أن كلمة (ثم) تفيد التراخي بقوله تعالى : ﴿ وإني لغفار لمن تاب وآمن وعمل صالحاً ثم اهتدى ﴾ : فإن الاهتداء لا يتراخى عن التوبة والإيمان والعمل الصالح . ويجاب عنه بأن ذلك محمول على دوام الاهتداء وثباته .

هذا ... وقد تستعار (ثم) بمعنى الواو مجازاً للمجاورة التي بينهما[1] . قال الله تعالى : ﴿ ثم كان من الذين آمنوا وتواصوا بالصبر وتواصوا بالمرحمة ﴾ فهنا يتعذر العمل بحقيقة (ثم) إذ أن الإيمان هو الأصل المقدم الذي يبتنى عليه سائر الأعمال الصالحة ، وهو شرط صحتها من الشخص ، فلا يكون : ﴿ فك رقبة أو إطعام في يوم ذي مسغبة ﴾ معتبرين قبل الإيمان كالصلاة قبل الطهارة لا تعتبر ، فعرفنا أن (ثم) هنا بمعنى الواو . ومثل ذلك قوله تعالى : ﴿ فإلينا مرجعهم ثم

---

(١) التقرير والتحبير ٤٨/٢

الله شهيد على ما يفعلون ﴾ فإنه يتعذر العمل بحقيقة (ثم) لأنه تعالى شهيد على ما يفعلون قبل رجوعهم إليه ، كما هو شهيد بعد ذلك فكانت ثم بمعنى الواو .

قال الزمخشري : المراد من الشهادة مقتضاها ونتيجتها وهو العقاب كأنه تعالى قال : ثم الله يعاقب على ما يفعلون . وقال : ويجوز أن يراد : إن الله مؤد شهادته على أفعالهم يوم القيامة ، حين ينطق جلودهم وألسنتهم وأيديهم وأرجلهم شاهدة عليهم .

وأما في قوله ﷺ : « من حلف على يمين فرأى غيرها خيراً منها فليأت الذي هو خير ، ثم ليكفر يمينه »[1] فإن كلمة « ثم » محمولة على حقيقتها وهو التراخي ، لإمكان العمل بها ؛ لأن الكفارة واجبة بعد الحنث بالاتفاق . وهذه هي الرواية المشهورة للحديث .

٤ ـ لكن

لكن للاستدراك بعد النفي[2] . والاستدراك هو التدارك : وهو رفع التوهم الناشئ عن الكلام السابق مثل : (ما جاءني زيد لكن عمرو) . وذلك إذا توهم المخاطب عدم مجيء عمرو ، بناء على مخالطة وملابسة بينهما .

ويظهر الفرق بين : لكن وبل من وجهين :

أحدهما ـ أن (لكن) أخص من (بل) في الاستدراك ؛ لأن الاستدراك في (بل) يكون بعد الإيجاب مثل : (ضربت زيداً بل عمراً) ، وبعد النفي مثل : (ما جاءني زيد بل عمرو) . وأما (لكن) فلا تستدرك إلا بعد النفي . فلا يصح قولك : (ضربت زيداً لكن عمراً) ، وإنما تقول : (ما ضربت زيداً لكن

---

(١) رواه مسلم ومالك في الموطأ والترمذي عن أبي هريرة .

(٢) التقرير والتحبير ٤٩/٢ ، فواتح الرحموت ٢٣٧/١

عمراً) . هذا في عطف المفرد على المفرد . أما في عطف الجمل فتكون (لكن) مثل (بل) كما سأبين .

الثاني ـ أن موجب الاستدراك بكلمة (لكن) إثبات ما بعده . فأما نفي الأول فليس من أحكامها ، بل يثبت ذلك بدليله وهو النفي الموجود فيه صريحاً بخلاف كلمة : (بل) فإن موجبها وضعاً نفي الأول وإثبات الثاني .

هذا ... وإن كلمة (لكن) يختلف ما تدخل عليه نفياً وإثباتاً باختلاف كونه مفرداً أو جملة ، ففي عطف المفرد على المفرد يجب أن يكون ما قبلها منفياً نحو (ما رأيت زيداً لكن عمراً) فإنه يتدارك عدم رؤية زيد برؤية عمرو .

وأما إن كان في الكلام جملتان فيجب اختلافهما في النفي والإثبات ، فإن كانت الجملة الأولى التي قبل : (لكن) مثبتة وجب أن تكون الجملة التي بعدها منفية ، وإن كانت التي قبلها منفية وجب أن تكون التي بعدها مثبتة . مثال ذلك : (جاءني زيد لكن عمرو لم يأت ، ما ضربت زيداً لكن عمراً) . ويلاحظ أن اختلاف الكلامين نفياً وإثباتاً ، يكفي أن يكون من جهة المعنى ، سواء أكانا مختلفين لفظاً كما مثلت أم لا ، مثل (سافر زيد لكن عمرو حاضر) . وبه يتبين أن كلمة : (لكن) نظيرة (بل) في عطف الجمل فتأتي بعد النفي والإيجاب .

ثم إن (لكن) للاستدراك والعطف إذا استقام الكلام واتسق ، واتساق الكلام أي انتظامه يكون بطريقتين :

إحداهما ـ أن يكون الكلام متصلاً بعضه ببعض غير منفصل ليتحقق العطف .

الثاني ـ أن يكون محل الإثبات غير محل النفي ليمكن الجمع بينهما ولا يتناقض آخر الكلام مع أوله .

فإذا لم يتسق الكلام بأحد هذين المعنيين ، فلا يصح الاستدراك ، ويكون ما بعد (لكن) كلاماً مستأنفاً .

ويتضح هذا الموضوع بالأمثلة الآتية : مثال ما يصلح فيه العطف : (ما جاءني زيد لكن عمرو) . وقول شخص : (لك علي ألف قرض) فقال المقر له : (لا لكن غصب) . فالكلام متسق أي مرتبط منتظم مع بعضه في المثالين . إلا أن المثال الثاني ليس المقصود فيه نفي الواجب في استحقاق الألف ، وإلا لم يستقم الكلام . وإنما المقصود هو نفي سبب الاستحقاق من قرض إلى غصب ، فلما نفى كونه قرضاً تدارك بكونه غصباً ، فصار الكلام مرتبطاً مع بعضه ، ولا يصح رد إقرار المقر له حينئذ ، وإنما يكون المراد نفي السبب .

أما مثال ما لا يصلح فيه العطف : فكأن تتزوج أمة بغير إذن مولاها بمئة درهم مثلاً ، فيقول السيد : (لا أجيز النكاح لكن أجيزه بمائتين) . فهنا ينفسخ النكاح وتكون (لكن) ابتدائية ؛ لأنه لا يمكن إثبات النكاح بمائتين . فهنا الكلام غير متسق ؛ لأنه لما قال : (لا أجيز النكاح) انفسخ النكاح الأول ، فلا يمكن إثبات النكاح بمائتين ، فيحمل قوله : (لكن أجيزه بمائتين) على أنه كلام مستأنف فيكون إجازة لنكاح آخر مهره مائتان .

وإنما يكون الكلام متسقاً إذا كان التدارك في قدر المهر لا في أصل النكاح ، كأن يقول : لا أجيزه بمئة ولكن أجيزه بمائتين .

٥ ـ بل

بل : كلمة موضوعة للإضراب عن الأول منفياً كان أو موجباً ، والإثبات للثاني على سبيل التدارك للغلط ، مثل (جاءني زيد بل عمرو) . فإن مقصود المتكلم الإخبار بمجيء زيد ، ثم تبين أنه غلط في ذلك فأضرب عنه إلى عمرو

فقال : بل عمرو . ومثل : (ما جاءني زيد بل عمرو) فيكون نفي المجيء ثابتاً لزيد ، وإثبات المجيء لعمرو[1] .

وعلى هذا فمعنى الإعراض عن الكلام الأول هو أنه يجعله كأنه ليس بمذكور ، ويكون الحكم منصباً على الثاني فقط ، فلا يكون في العطف ببل إلا إخبار واحد . وهذا بخلاف (لكن) فليس فيه إعراض عن الكلام الأول كما بينت ، بل إنما الحكمان متحققان ، وفيه إخبار أن أحدهما نفي والآخر إثبات .

والإضراب بكلمة (بل) إنما يصح إذا كان صدر الكلام محتملاً للرد والرجوع عنه . فإن كان لا يحتمل صار بمنزلة العطف المحض . وحينئذ يعمل في إثبات الأمر الثاني مضموماً إلى الأول على سبيل الجمع دون الترتيب . فمن قال لامرأته بعد الدخول بها : (أنت طالق واحدة لا بل[2] اثنتين) تطلق ثلاثاً ؛ لأنه لا يملك الرجوع عما أوقع من الطلاق .

ونظراً لأن كلمة (بل) للإعراض عما قبله والإثبات لما بعده ، قال زفر من الحنفية : إذا قال شخص : « لفلان علي ألف درهم بل ألفان » يلزمه ثلاثة آلاف ؛ لأن كلمة (بل) استدراك الغلط بالرجوع عن الأول وإقامة الثاني مقامه ، إلا أن رجوعه عن الإقرار باطل .

وهذا مقتضى القياس . وأما الاستحسان فمقتضاه أنه يلزمه ألفان لا غير ، لأن كلمة (بل) وضعت لتدارك الغلط ، إلا أن المراد منه في مثل هذا الكلام في العادة هو تدارك الغلط بنفي انفراد ما أقر به أولاً ، لا بنفي أصل الكلام ؛ لأن ذلك داخل في الكلام الثاني ، فلو صح التدارك بنفي أصله لاجتمع النفي والإثبات في شيء واحد ، وهو باطل . فيكون تدارك الغلط في هذا الكلام

---

(١) التقرير والتحبير ٤٨/٢ ، فواتح الرحموت ٢٣٦/١

(٢) (لا) هنا تأكيد للنفي الذي تضمنته كلمة (بل)

بإثبات الزيادة التي نفاها في الكلام الأول تقديراً ، كأنه قال : علي ألف ليس معه غيره ، ثم استدرك النفي بقوله : بل ألفان ، أي غلطت في نفي الغير عنه ، بل مع ذلك الألف ألف آخر . كما يقال : حججت حجة لا بل حجتين .

وهذا بخلاف الطلاق ، لأنه إنشاء أي إخراج من العدم إلى الوجود ، وبعدما ثبت وجود شيء لا يمكن تداركه بأن يجعل غير موجود في تلك الحالة . أما الإقرار فهو إخبار على الأصح .

٦ ـ أو

(أو) لأحد الشيئين لا للشك[١] ، فإن كانا منفردين فهي تفيد ثبوت الحكم لأحدهما ، وإن كانا جملتين فتفيد حصول مضمون إحداهما .وهي إما أن تدخل بين اسمين أو أكثر كقولك : (جاءني زيد أو عمرو) ، أو بين فعلين أو أكثر كقوله تعالى : ﴿ استغفر لهم أو لا تستغفر لهم ﴾ ، ﴿ ولو أنا كتبنا عليهم أن اقتلوا أنفسكم أو اخرجوا من دياركم ﴾ .

ولا يصح أن تكون (أو) للشك بمعنى أن المتكلم شاك لا يعلم أحد الشيئين على التعيين ؛ لأن الكلام موضوع للإفهام ، فلا يوضع للشك ، وإنما يحصل الشك من محل الكلام وهو الإخبار .

والدليل هو أن (أو) إذا استعملت في الإنشاء لا تؤدي معنى الشك أصلاً ؛ لأن الإنشاء معناه إثبات الكلام ابتداء ، والأصل في الاستعمال هو الحقيقة . وعلى هذا فتكون (أو) في الأمر إما للتخيير أو الإباحة أوالتسوية أونحو ذلك مما يناسب المقام . مثال الأول قوله تعالى : ﴿ فكفارته إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة ﴾ الآية .

---

(١) التقرير والتحبير ٥١/٢ ، فواتح الرحموت ٢٣٨/١ .

وإذا كانت (أو) تتناول أَحد المذكورين فمن قال : (هذا حر أو هذا ، أو هذه طالق أو هذه) فيكون قوله بمنزلة أحدكا أي أحدكا حر أو إحداكا طالق . وهذا المثال إنشاء في الشرع ، لكنه يحتمل الإخبار ؛ لأنه وضع للإخبار لغة ، حتى إن الشخص لو جمع بين حر وعبد وقال : أحدكا حر ، أو قال : هذا حر أو هذا ، لا يعتق العبد لاحتمال الإخبار . لأنه أمكن العمل بموضوعه الأصلي وهو الإخبار[1] .

فمن حيث إن الكلام إنشاء شرعاً ، فإن قوله : (هذا حر أو هذا) يوجب التخيير أي يكون السيد له ولاية إيقاع هذا العتق في أيها شاء ، ومن حيث إنه إخبار لغة فيوجب الشك ويكون إخباراً بالمجهول . فيكون على الشخص إظهار ما في الواقع . وهذا الإظهار لا يكون إنشاء بل إظهار لما هو الواقع . ولما كان للبيان أو الإظهار وهو تعيين أحدهما شبهان : شبه الإنشاء ، وشبه الإخبار ، نعمل بالشبهين ، فمن حيث إنه إنشاء يشترط صلاحية محل البيان حين إيقاع العتق في أيها شاء ، فإذا مات أحد العبدين أو إحدى المرأتين وقال : أردت الميت لا يصدق ، ويتعين الباقي على الحياة لإيقاع العتق أو الطلاق ، وذلك لخروج الميت عن محلية العتق أو الطلاق .

ومن حيث إن الكلام إخبار فيجبر الشخص على البيان والإظهار ، إذ لا جبر في الإنشاءات بخلاف الإخبارات .

وقد اعترض على أن (أو) تفيد التخيير بآية المحاربة وقطاع الطرق . قال تعالى : ﴿ إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فساداً أن يقتَّلوا أو يصلَّبوا أو تقطَّع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض ﴾ ، فقد ذهب بعض الفقهاء إلى أن الآية للتخيير في تطبيق هذه العقوبات في كل نوع

(١) التلويح على التوضيح ١٠٨/١ ، كشف الأسرار ٢٦٥/١

من أنواع قطع الطريق . وأما الجمهور فإنهم لا يقولون بالتخيير وإنما يطبق العقاب الموافق للجريمة ، فلا يجوز العمل بالتخيير الظاهر من الآية ؛ لأن العقاب يكون على قدر الجناية فالقتل جزاؤه القتل ، وأخذ المال مع القتل جزاؤه الصلب ، وأخذ المال فقط جزاؤه قطع اليد والرجل من خلاف ، والتخويف جزاؤه النفي أي الحبس الدائم عند الحنفية . فاكتفي بإطلاق الآية بدلالة تنويع الجزاء والعقاب . ويؤيدهم ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي ﷺ « وادع أبا بردة » وفي رواية أصح : « أبا برزة هلال بن عويمر الأسلمي على أن لا يعينه ولا يعين عليه ، فجاءه أناس يريدون الإسلام ، فقطع عليهم أصحابه الطريق فنزل جبريل عليه السلام بالحد فيهم : أن من قتل وأخذ المال صلب ، ومن قتل ولم يأخذ المال قتل ، ومن أخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف ، ومن جاء مسلماً هدم الإسلام ما كان منه في الشرك » . وفي رواية عطية عنه : « ومن أخاف الطريق ولم يأخذ المال ولم يقتل نفي »[1] .

ففي هذا الخبر تنصيص على أن كلمة (أو) للتفصيل والتقسيم بحسب نوع الجريمة دون التخيير[2] ، ثم إن (أو) قد تستعار للدلالة على العموم بدلالة تقترن بها ، فتصير شبيهة بواو العطف ، وذلك إذا استعملت في النفي . قال الله تعالى ﴿ ولا تطع منهم آثماً أو كفوراً ﴾ أي لا هذا ولا ذاك ؛ لأن تقدير الكلام لا تطع أحداً منهما ، وهو نكرة في موضوع النفي ، والنكرة في سياق النفي تعم كما هو معروف في صيغ العموم .

ويتفرع عنه أن الشخص لو حلف بقوله : (لا أفعل هذا أو هذا) يحنث

---

(١) ذهب أكثر المفسرين وجملة الفقهاء إلى أن آية المحاربين (٣٣ من المائدة) نزلت في قطاع الطرق ، والكلام - كما قال الجصاص - على حذف مضاف ، أي يحاربون أولياء الله تعالى ورسوله عليه الصلاة والسلام .

(٢) راجع تفسير الألوسي ١٢٠/٦ ، تفسير ابن كثير ٥١/٢

بفعل أحدهما . وإذا قال : (هذا وهذا) يحنث بفعل الأمرين جميعاً لا بواحد منهما ؛ لأن الواو تقتضي الجمع ، فهو قد حلف على أن لا يفعل هذا المجموع ، فلا يحنث بفعل البعض . هذا إذا لم يكن هناك دليل من الحال أو المقال على أن المراد أحد الأمرين كما إذا حلف : (لا يرتكب الزنا وأكل مال اليتيم) . فإن المراد كل من الأمرين لتكريمها وعظم المسؤولية فيهما شرعاً . فالمقصود نفي كل واحد منهما فيحنث بفعل أحدهما .

أما إذا (حلف لا يتناول السمك واللبن) فهنا قرينة تدل على عكس المقصود من المثال السابق ، فإن المراد هو الجمع بين أكل السمك واللبن معاً ، فإن تناول أحدهما لا يحنث .

وقد تكون (أو) للإباحة مثل : (جالس الفقهاء أو المحدثين) . والفرق بين التخيير والإباحة هو أن الإباحة تستعمل في طلب أحد الأمرين من جواز الجمع بينهما . والتخيير يستعمل في طلب أحد الأمرين من امتناع الجمع بينهما ، ويعرف الفرق بدلالة الحال والقرائن ، فمن حلف لا يكلم أحداً إلا فلاناً أو فلاناً ، فله أن يكلمهما جميعاً ؛ لأن الاستثناء من الحظر إباحة . ومثله قوله تعالى : ﴿ وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذي ظفر ، ومن البقر والغنم حرمنا عليهم شحومهما إلا ما حملت ظهورهما أو الحوايا أو ما اختلط بعظم ﴾ فإن الاستثناء لما كان من التحريم أفاد الإباحة في جميع هذه الأشياء . ومثله قوله تعالى : ﴿ ولا يبدين زينتهن إلا لبعولتهن أو آبائهن ﴾ الآية ..

وأخيراً قد تستعار كلمة (أو) لمعنى (حتى)[1] إذا وقع بعدها مضارع منصوب ولم يكن قبلها مضارع منصوب ، وإنما قبلها فعل ممتد أثره يكون كالأمر العام في كل زمان ، ويقصد انقطاعه بالفعل الواقع بعد (أو) . مثال ذلك :

---

(١) التقرير والتحبير ٥٦/٢ ، فواتح الرحموت ٢٣٩/١

(لألـزمنـك أو تعطيني حقي) وكقـولـه تعـالىٰ : ﴿ ليس لـك من الأمر شيء أو يتوب عليهم ﴾ أي ليس من الأمر في عذابهم أو استصلاحهم شيء حتى تقع توبتهم أوتعذيبهم ، وما عليك إلا أن تبلِّغ الرسالة وتجاهد حتى تظهر الـدين ؛ لأن أحـد المـذكورين من المعطوف بـأو والمعطوف عليـه يرتفع بوجود الآخر ، كما أن المغيـا بحتى يرتفع بالغاية .

وقد لجأت في هذه الأمثلـة إلى استعـارة (أو) لمعنى حتى ؛ لأن عطف الفعل في هـذه الآيـة مثلاً على الاسم لا يحسن ، أو عطف المستقبل على المـاضي لا يحسن أيضاً كما هو معلوم في النحو ، فسقط اعتبار حقيقـة معنى (أو) واستعير لمـا يحتملـه وهو الغاية كما بينت سابقاً .

٧ ـ حتى

(حتى) من الحروف الجـارة والحروف العـاطفـة[1] . وهي في أصـل وضعهـا للغاية أي للدلالة على أن ما بعدها غاية لما قبلها ، سواء أكان جزءاً منـه ، مثل : (أكلت السمكـة حتى رأسهـا) أم غير جـزء ، مثـل قـولـه تعـالى : ﴿ حتى مطلع الفجر ﴾ . وعند الإطلاق : يكون الأكثر على أن ما بعدها داخل فيا قبلها .

ولها أحوال منها :

١) قد تكون (عاطفة) يتبع ما بعدها لما قبلها في الإعراب . وفي العاطفـة يجب أن يكون المعطوف جزءاً من المعطـوف عليـه ، إمـا أفضـل أو أدون ، مثـل (مات الناس حتى الأنبياء) فالمعطوف أفضل ، ومثل (قدم الحجاج حتى المشاة) فـالمعطـوف أدون . ولا يصـح أن يقـال : (جـاءني الرجـال حتى هنـد) ؛ لأن المعطوف ليس جزءاً من المعطوف عليه .

---

(١) التقرير والتحبير ٥٧/٢ ، فواتح الرحموت ٥٤٠/١

ويشترط في العاطفة أن يكون الحكم مما ينقضي شيئاً فشيئاً حتى ينتهي إلى المعطوف لكن بحسب اعتبار المتكلم لا بحسب الوجود نفسه ، فقد يتعلق الحكم بالمعطوف أولاً مثل : (مات كل أب لي حتى آدم) .

ولا يتعين العطف إلا في قول الشخص : (أكلت السمكة حتى رأسَها) بالنصب . وحتى العاطفة لا تخرج عن معنى الغاية ؛ لأن المعطوف يجب أن يكون جزءاً من المعطوف عليه كما قلت .

٢) وقد تكون حتى (ابتدائية) يقع بعدها جملة فعلية أو أسمية . فإن كانت الجملة اسمية فقد يذكر خبرها مثل : (ضربت القوم حتى زيد غضبان) ، وقد يحذف الخبر مثل : (أكلت السمكة حتى رأسُها) (بالرفع) أي مأكول .

وإن كانت الجملة فعلية فتكون (حتى) إما (للغاية أو لمجرد السببية والمجازاة أو للعطف المحض أو التشريك) من غير اعتبار غائية وسببية .

فإن كان صدر الكلام (أي ما قبل حتى) محتملاً للامتداد وضرب المدة ، وما بعدها صالحاً لانتهاء ذلك الأمر الممتد إليه وانقطاعه عنده ، فتكون (حتى للغاية) مثل قوله تعالى : ﴿ حتى يعطوا الجزية ﴾ ، ﴿ حتى تستأنسوا ﴾ أي تستأذنوا . فإن القتال في المثال الأول يحتمل الامتداد ، وقبول الجزية يصلح منتهى له . والمنع من دخول بيت الغير في المثال الثاني يحمل على الامتداد ، والاستئذان يصلح منتهى له .

وإن لم يحتمل صدر الكلام الامتداد وآخره الانتهاء إليه ، وكان الصدر سبباً للفعل الواقع بعد (حتى) فتكون (بمعنى كي مفيدة للسببية والمجازاة) مثل : (أسلمت حتى أدخل الجنة) . فاعتناق الإسلام لا يوجب الانتهاء إلى دخول الجنة حقيقة ، وإنما مجازاً باعتباره يكون داعياً إلى ذلك .

فإن لم يصلح الصدر سبباً للثاني ، فتكون حتى (للعطف المحض) من غير

دلالة على غاية أو مجازاة مثل : (عبدي حر إن لم آتك غداً حتى أتغدى عندك) فهي للعطف المحض لتعذر الغاية والسببية .

أما تعذر الغاية فلأن آخر الكلام (يعني التغدية) لا يصلح لانتهاء الإتيان إليه بل هو داع إلى الإتيان ؛ لأن شرط صلوحه لذلك أن يكون الفعل الثاني أثراً مباشراً وملازماً للفعل الأول ومنقطعاً به مثل : (إن لم أضربك حتى تصيح) . فالصياح أثر مباشر ولازم للضرب ، ويصلح سبباً لانقطاع الضرب به .

وأما تعذر السببية والمجازاة فلأن فعل الشخص لا يصلح جزاء لنعله هو نفسه ؛ لأن المجازاة هي المكافأة ، ولا معنى لمكافأته نفسه .

وإذا كانت حتى للعطف المحض ، فقيل : إنها تكون (بمعنى الواو) فلا تفيد الترتيب ، ولكن الذي رجحه صاحب كشف الأسرار وصدر الشريعة هو أن حتى تكون (بمعنى الفاء) للمناسبة الظاهرة بين التعقيب والغاية . فلو أتى وتغدى عقب الإتيان من غير تراخ حصل البر وإلا فلا .

حروف الجر

سميت حروف الجر لأنها تجر فعلاً إلى اسم ، نحو (مررت بزيد) ، أو اسما إلى اسم نحو (المال لزيد) . وسميت حروف الإضافة لأن وضعها على أن تفضي بمعاني الأفعال إلى الأسماء[1] . وسأتكلم هنا عن خمسة حروف فقط هي (الباء وعلى ومن وإلى وفي) .

---

(١) كشف الأسرار ٤٨٧/١

١ ـ الباء

(الباء) للإلصاق والاستعانة[١] . والإلصاق : هو تعليق الشيء وإيصاله مثل مررت بزيد . والاستعانة : طلب المعونة بشيء على شيء مثل (كتبت بالقلم) . ونظراً لكونها للاستعانة تدخل على الوسائل إذ بها يستعان على المقاصد كالأثمان في البيوع مثل (اشتريت هذا الثوب بعشرة دراهم) . فالعشرة ثمن يصح الاستبدال به بدلالة الباء ؛ لأن الثمن ليس بمقصود في البيع ، بل هو تبع للمقصود بمنزلة الآلة للشيء .

وعند الحنفية لا تدل الباء على التبعيض مطلقاً ، إذ لا أصل لذلك في اللغة ، فلو أفادت التبعيض لأدى الأمر إلى التكرار والترادف مع كلمة (من) الموضوعة للتبعيض لدلالة اللفظين على معنى واحد ، وأدى أيضاً إلى الاشتراك وهو أن يكون لفظ واحد دالاً على معنيين مختلفين . وكل من الترادف والاشتراك خلاف الأصل فلا يعدل عن الحقيقة إلى أمر عارض ، والحقيقة في الباء هو معنى الإلصاق . قال ابن جني وابن برهان : من زعم أن الباء للتبعيض ، فقد أتى على أهل اللغة بما لا يعرفونه .

وبناء عليه قال الحنفية : إن الباء إذا دخلت في آلة المسح ، اقتضت استيعاب الممسوح ، مثل : (مسحت الحائط بيدي ، أو : مسحت بيدي الحائط) . فيجب استيعاب الحائط في المسح ؛ لأن الحائط اسم المجموع . وإذا دخلت الباء على محل المسح اقتضت استيعاب الآلة كقوله تعالى : ﴿ وامسحوا برؤوسكم ﴾ أي امسحوا أيديكم برؤوسكم ، أي ألصقوها برؤوسكم فلا تقتضي استيعاب الرأس ، لكنه يقتضي وضع آلة المسح على الرأس وإلصاقها به . ووضع الآلة لا يستوعب الرأس في العادات أيضاً ؛ لأن اليد لا تستوعب الرأس عادة .

(١) التقرير والتحبير ٦٢/٢ ، فواتح الرحموت ٢٤٢/١ ، ٤٩٠

فيكون المفروض في الوضوء هو مسح بعض الرأس وهو بمقدار الكف الذي يساوي تقريباً ربع الرأس .

أما في التيمم فإن استيعاب الوجه بالمسح لم يثبت بآية : ﴿ فامسحوا بوجوهكم وأيديكم منه ﴾ وإنما ثبت بالسنة المشهورة ، وهي قوله عليه الصلاة والسلام لعمار :« يكفيك ضربتان : ضربة للوجه وضربة إلى الرسغين »[١] .

وقال الشافعية : إن الباء إذا دخلت على فعل لازم ، فإنها تكون للإلصاق ، مثل : (ذهبت بزيد ، ومررت بخالد) . وإن دخلت على فعل متعدٍ كقوله تعالى : ﴿ وامسحوا برؤوسكم ﴾ فتكون للتبعيض خلافاً للحنفية ؛ إذ أن هناك فرقاً بين قولك : مسحت المنديل ومسحت يدي بالمنديل ، فإن المثال الأول الشمول والعموم . والمثال الثاني يقتضي التبعيض .

وقد ردوا على ابن جني وابن برهان بما ورد في كلام العرب من أن الباء تدل على التبعيض وذلك أمر مشتهر أثبته الأصمعي والفارسي والقتبي وابن مالك ، كما جاء في مغني اللبيب ، قال الشاعر أبو ذؤيب الهذلي يصف سُحُباً :

شربن بماء البحر ، ثم ترفَّعت   متى لججٍ خضرٍ لهن نئيجُ

أي شربن من ماء البحر . والنئيج : المَرُّ السريع مع الصوت ، وقوله « متى لجج أي من لجج ، وهي لغة لهذيل .

وقال الآخر وهومنسوب لجميل بثينة وعمر بن أبي ربيعة وعبيد بن أوس :

فلثمت فاها آخذاً بقرونها   شُرْبَ النَّزيفَ بَبرْدِ ماء الحَشْرَجِ

أي من برد . ومعنى البيت أي قبلت شِفة العشيقة ، وقد كنت آخذاً

---

(١) رواه الدارقطني عن عمار بلفظ « إنما كان يكفيك أن تضرب بكفيك في التراب ، ثم تنفخ فيهما ، ثم تمسح بهما وجهك وكفيك إلى الرسغين » (نيل الأوطار ٢٦٤/١)

بضفائرها ، وكان لثمي فاها كشرب النزيف (أي الذاهب المنقطع ماء بئره ، أو الظمآن الذي يبس لسانه من العطش) بعض برد ماء من الحشرج ، وهو الحسي بكسر الحاء وتخفيف الياء ، وهو المكان المستوي السهل الذي به دقاق الحصى ، ويستخرج الماء منه بطريق الاحتساء . وإضافة برد إلى الماء من إضافة الصفة للموصوف . والخلاصة : إن النزيف : العطشان ، والحشرج : النقرة في الجبل يجتمع فيها الماء .

ثم إن الباء قد ترد بمعنى على ، قال الله تعالى : ﴿ ومن أهل الكتاب من إن تأمنه بقنطار يؤده إليك ، ومنهم من إن تأمنه بدينار لا يوده إليك ﴾ . أي على قنطار ، وعلى دينار .

وقد ترد بمعنى من أجل ، قال الله تعالى : ﴿ ولم أكن بدعائك رب شقياً ﴾ أي لأجل دعائك ، وقيل بمعنى : في دعائك .

وقد تكون زائدة ، كقوله تعالى : ﴿ ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة ﴾ .

٢ ـ على

على : موضوعة للاستعلاء أي لوقوع الشيء على غيره وارتفاعه وعلوه فوقه[١] . يقال : فلان علينا أمير ؛ لأن للأمير علواً وارتفاعاً على غيره ، ويقال : زيد على السطح . ولما كانت هذه الكلمة للاستعلاء فإنها تدل على الإيجاب والإلزام في أصل الوضع اللغوي ؛ لأن الاستعلاء لا يكون إلا في الإيجاب دون غيره ، فمثلاً إذا قال الشحص : (لفلان علي ألف درهم) فإنه يكون ملزماً له بدين لا غير ؛ لأن الدين يستعلي من يلزمه ومن هنا يقال : ركبه الدين . فالدين يعلوه ويركبه بحسب المعنى والتقدير .

---

(١) التقرير والتحبير ٦٤/٢ ، فواتح الرحموت ٢٤٣/١

وقد تستعار على لمعنى الباء إذا استعملت في المعاوضات المحضة كالبيع والإجارة والنكاح . وعلاقة المجاز هي أن اللزوم يناسب الإلصاق فاستعير له . مثل : (بعت منك هذا العبد على ألف) ، معناه بألف . فباعتبار وجود اللزوم بين العوض والمعوض والاتصال في الوجوب ، ناسب أن تكون (على) بمعنى الباء للإلصاق .

أما في الطلاق على عوض فعند الصاحبين تكون بمعنى الباء أيضاً ؛ لأن الطلاق على المال معاوضة من جانب المرأة . وعند أبي حنيفة تكون بمعنى اللزوم والشرط ، عملاً بحقيقة (على) . ويترتب على هذا الخلاف أن من قالت له امرأته : (طلقني ثلاثاً على ألف درهم) ، فطلقها طلقة واحدة لم يجب عند أبي حنيفة على المرأة شيء ، ويكون الطلاق رجعياً ؛ لأن (على) هنا تحمل على الشرط ، وأجزاء الشرط لا تنقسم على أجزاء المشروط ؛ لأن وقوع المشروط والشرط يحصل بالتعاقب ؛ لأن المشروط متوقف وجوده أو عدمه على الشرط ،فلو انقسمت أجزاء الشرط على أجزاء المشروط ، لزم تقدم جزء من المشروط على الشرط فلا يتحقق معنى التعاقب وهو أن يثبت الشرط أولاً ثم يتعقبه المشروط . هذا بخلاف ما إذا قالت : طلقني بألف ؛ لأن الباء للمعاوضة والمقابلة ، وما ثبت بطريق المقابلة يثبت مع مقابله بطريق المقارنة ، وهنا يتحقق ثبوت العوض مع المعوض ، بخلاف الشرط فإن المقارنة فيه متعذرة مع المشروط .

وعند الصاحبين : يجب في هذه الحالة على المرأة ثلث الألف ؛ لأن (على بمعنى الباء في هذا المثال عندهما ، ويكون الطلاق بائناً ؛ لأن الطلاق على مال معاوضة من جانب المرأة ، وأجزاء العوض تنقسم على أجزاء المعوض .

وقال الحنفية : قد تستعمل (على) للشرط أي تستعمل في معنى يفهم منه كون ما بعدها شرطاً لما قبلها . مثاله قوله تعالى :﴿ يبايعنك على أن لا يشركن

بالله شيئاً ﴾ أي بشرط عدم الإشراك بالله . وقال تعالى على لسان سيدنا موسى عليه السلام : ﴿ حقيق على أن لا أقول على الله إلا الحق ﴾ أي إني جدير بأمر الرسالة بشرط أن لا أقول على الله إلا الحق .

٣ ـ من

(من) عند النحاة والمحققين لابتداء الغاية حقيقة[١] مثل : (سرت من بغداد إلى دمشق) ، والمراد بالغاية هي المسافة إطلاقاً لاسم الجزء على الكل ، إذ الغاية هي النهاية ، وليس لها ابتداء وانتهاء .

وقد تكون للتبعيض مثل : (أكلت من الخبز ، أخذت من الدراهم) ، وتعرف بصلاحية إقامة البعض مقامها .

وقد تكون لبيان الجنس مثل : (خاتم من حديد) ، وقوله تعالى : ﴿ فاجتنبوا الرجس من الأوثان ﴾ .

وقد تأتي زائدة مثل : (ما جاءني من أحد) .

وهذه المعاني في الحقيقة ترجع إلى معنى ابتداء الغاية كما قال المحققون : قال الإمام الرازي : « والحق عندي أنها للتبيين لوجوده في الجميع . ألا ترى أنها بينت مكان المجتنب والمأخوذ منه أو المأكول منه ، فتكون حقيقة في القدر المشترك » .

وقد ذكر الحنفية فروعاً مذهبية على معنى (من) منها : إذا قال الشخص : (إن كان ما في يدي من الدراهم إلا ثلاثة فجميع ما في يدي صدقة في المساكين) . فإذا وجد في يده أربعة دراهم أو خمسة لزمه أن يتصدق بالكل لأنه جعل شرط حنثه أن يكون في يده غير الثلاثة من الدراهم فيتصدق بالكل ؛ لأن الدرهم والدرهمين من جنس الدراهم .

---

(١) التقرير والتحبير ٦٥/٢ ، فواتح الرحموت ٢٤٤/١

٤ ـ إلى

(إلى) لانتهاء الغاية[١] مثل : (سرت من البصرة إلى الكوفة) . وقد تأتي بمعنى (مع) للمصاحبة كقوله تعالى : ﴿ ولا تأكلوا أموالهم إلى أموالكم ﴾ .

قال المحققون : وهذا راجع في التحقيق إلى معنى الانتهاء أيضاً ، ومعنى الآية على هذا : لا ينته أكل أموالهم إلى أموالكم . وعلى المعنى الأول : لا تضموها إلى أموالكم في الإنفاق حتى لا تفرقوا بين أموالكم وأموالهم .

ومن الواضح أن (إلى) لانتهاء الغاية فيما إذا كان صدر الكلام يحتمل الامتداد والانتهاء إلى مكان الغاية .

فإن لم يحتمل صدر الكلام الامتداد أو الانتهاء ، فينظر إن أمكن تعليق الكلام بمحذوف ، دل عليه الكلام فيقدر المحذوف مثل : (بعت إلى شهر) ، فالبيع أمر ناجز لا يحتمل الانتهاء إلى الغاية ، لكن يمكن تعليق قوله : (إلى شهر) بمحذوف دل الكلام عليه وهو (بعت وأجلت الثمن إلى شهر) .

وإن لم يمكن تعليق الكلام بمحذوف مفهوم ضمناً ، فيكون الأجل وارداً على صدر الكلام نفسه مثل : (أنت طالق إلى شهر) ، فيقع الطلاق عند مضي شهر إذا لم تكن هناك نية أخرى كالتنجيز مثلاً ، وإنما الكلام مطلق .

هذا فيما يتعلق بمعنى إلى ، إلا أن العلماء اختلفوا في المذكور بعد (إلى) هل يدخل فيما قبله حتى يشمله حكم الكلام السابق أو لا يدخل ؟ فما هو الضابط في ذلك إذا كانت بعض الغايات داخلة في حكم السابق وبعضها غير داخل ؟

الأصل في الغاية إذا كانت غاية قائمة بنفسها بأن كانت موجودة قبل التكلم

---

(١) التقرير والتحبير ٦٥/٢ ، فواتح الرحموت ٢٤٤/١

وليست مفتقرة في وجودها إلى الكلام السابق (المغيا) فإنها لا تدخل تحت الحكم الثابت للمغيا ، وإنما هي قائمة بنفسها مثل : (بعت هذا البستان من هذا الحائط إلى ذاك . وأكلت السمكة إلى رأسها) . فإن الغايتين لا تدخلان في البيع والأكل . ومثله قوله تعالى : ﴿ من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى ﴾ فإن الإسراء إلى المسجد الأقصى لم يثبت حكمه بمقتضى هذا النص ، وإنما عرف ذلك بالأحاديث المشهورة . فإن لم تكن الغاية غاية بنفسها قبل التكلم فينظر :

١ ـ إن لم يكن صدر الكلام متناولاً للغاية ، فلا تدخل الغاية في حكم ما قبلها مثل قوله تعالى : ﴿ ثم أتموا الصيام إلى الليل ﴾ فالصيام لا يتناول الليل ، وإنما يمتد حكم الصيام إلى الليل ، إذ لو دخل الليل في الصوم لوجب الوصال في الصيام وهو حرام .

٢ ـ وإن كان صدر الكلام متناولاً الغاية ، فإنها تدخل في حكم ما قبلها ، ويكون المقصود من الكلام هو إسقاط ما وراء الغاية ، مثل قوله تعالى : ﴿ فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق ﴾ اليد اسم للمجموع من طرف الأصابع إلى الإبط ، فاسم اليد يتناول موضع الغاية فيبقى داخلاً تحت صدر الكلام لتناول الاسم إياه ، ولهذا فهمت الصحابة من إطلاق الأيدي في آية التيم أن المسح يجب إلى الإبط . ولما كان ذكر ﴿ إلى المرافق ﴾ محدداً لمكان وجوب الغسل في الوضوء بحسب إطلاق اليد ، فتكون فائدة ذكر الغاية هي إسقاط ما وراء المرفق من حكم الغسل ، ولا يكون الحكم ممتداً إلى غسل العضد .

ويتفرع على هذا الكلام الأمثلة التالية[1] :

١ ـ الإقرار بالدين إذا قال شخص : (لفلان علي من درهم إلى عشرة) ، لم يدخل الدرهم العاشر في الوجوب ، فيلزمه تسعة ؛ لأن مطلق اسم الدرهم

---

(١) التقرير والتحبير ٦٨/٢

لا يتناول الدرهم العاشر فيكون ذكره لمد الوجوب إليه ، فلا يدخل . وهذا هو رأي أبي حنيفة . وقال الصاحبان : يجب عليه عشرة دراهم ؛ لأن العشرة لا توجد إلا بعشرة أجزاء ، فالدرهم العاشر ليس بقائم بنفسه . وقال زفر : يجب عليه ثمانية دراهم فقط ؛ لأن الدرهم الأول والأخير غايتان فلا يدخلان في حكم الكلام . ورد الأئمة الثلاثة عليه بأن الدرهم الأول داخل في الكلام بناء على العرف ودلالة الحال .

٢ ـ الخيار : إذا قال شخص لآخر : (بعتك هذا الثوب على أني بالخيار إلى غد) فإن الغد يدخل في مدة الخيار ، ويكون الخيار ثابتاً في الغد ؛ لأن ذكر الخيار مطلقاً ممتد إلى الأبد ، فيتناول ما فوق الغد ، كما في مثال اليد إلى المرافق ، فيكون ذكر اليد لإسقاط ما وراءه ، ولمد الحكم إليه . وهذا هو رأي أبي حنيفة . وقال الصاحبان : لا تدخل الغاية في مدة الخيار ؛ لأن الغد جعل غاية ، والأصل أن الغاية لا تدخل في صدر الكلام ، لهذا سميت غاية ؛ لأن الحكم ينتهي إليها .

٣ ـ الآجال في الأيمان : تدخل الغاية في الآجال في الأيمان ، كمن حلف لا يكلم فلاناً إلى رجب أو إلى رمضان أو إلى الغد . فإن مطلق الكلام يقتضي التأبيد ، فيكون ذكر الغاية لإخراج ما وراءها ، وإسقاط ذلك ، لا لمد الحكم إليها ، فيدخل رمضان في الأجل ، وهذا هو قول أبي حنيفة في رواية الحسن بن زياد عنه . وأما في ظاهر الرواية عنه وهو قول الصاحبين فلا تدخل الغاية ، وقولهما عمل بما هو الأصل في كلمة (إلى) وهو أنها لانتهاء الغاية ، وأما قوله هنا فمبني على أن في تحريم الكلام المحلوف عليه ووجوب الكفارة بحصول الكلام في موضع الغاية (وهو رمضان) شكاً . ووجود الشك في ذلك يمنع تطبيق قاعدة دخول الغاية في الآجال عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى .

هذا ... وللنحويين أربعة مذاهب في دخول الغاية بعد (إلى) فيما سبقها من حكم الكلام .

الأول : تدخل حقيقة ولا تدخل مجازاً .

الثاني : عكسه وهو أن لا تدخل الغاية تحت حكم المغيا إلا مجازاً كمثال : (المرافق) .

الثالث : هو الاشتراك وهو أن دخول الغاية تحت حكم المغيا في (إلى) بطريق الحقيقة وعدم الدخول أيضاً بطريق الحقيقة .

الرابع : إن كان ما بعدها من جنس ما قبلها ، فتدخل الغاية في حكم المغيا ، وإن لم يكن من جنسه فلا تدخل . فمثال الأول هو ما ذكرناه وهو مثال : (المرافق) . ومثال الثاني هو مثال : (الليل في الصيام) . وهذا هو المذهب المختار عند صدر الشريعة من الحنفية ؛ لأن معنى كلام النحويين : إن كانت الغاية من جنس المغيا هو معنى ما قاله الأصوليون : إن لفظ المغيا يتناول الغاية .

قال التفتازاني : هذه مذاهب ضعيفة والمذهب المختار عند النحويين هو : أن كلمة (إلى) لا تدل على الدخول ولا على عدمه ، بل كل منهما يدور مع الدليل .

والخلاصة : إن (إلى) لانتهاء حكم ما قبلها . وأما دخول ما بعدها فيما قبلها ففيه مذاهب مثل كلمة (حتى) . لكن الأشهر في (حتى) دخول الغاية ، وفي (إلى) عدم دخولها في الجملة ، أما في التفصيل فإن تناول صدر الكلام آخره كالمرافق فتدخل الغاية وتسمى غاية إسقاط . وإن لم يتناول صدر الكلام آخره كالليل في مثال الصيام فلا تدخل الغاية وتسمى غاية المد . قال في مسلم الثبوت : وهذا التفصيل حسن وقد تأيد باتفاق أكثر أئمة الفقه وأجلة اللغة .

٥ - في

(في) تدل على الظرفية[1] أي أنها تجعل ما تدخل عليه ظرفاً لما قبلها

---

(١) التقرير والتحبير ٧٠/٢ ، فواتح الرحموت ٢٤٧/١

ووعاء له ، إما تحقيقاً ، نحو جلست في المسجد أو تقديراً كقوله تعالى : ﴿ ولأصلبنكم في جذوع النخل ﴾ . فإنه لما كان المصلوب متمكناً على الجذع كتمكن الشيء في المكان عبر عنه بفي . وهذا مذهب سيبويه وجمهور النحاة . وذهب الكوفيون إلى أنها تأتي بمعنى (على) فيكون التقدير : ولأصلبنكم على جذوع النخل وهذا بطريق المجاز .

ومن الفقهاء من قال : إنها قد ترد بمعنى السببية ، مثل قوله تعالى : ﴿ لمسّكم فيما أفضتم ﴾ أي بسبب . وقوله تعالى : ﴿ لمسكم فيما أخذتم ﴾ . وقوله عليه الصلاة والسلام : « في النفس المؤمنة مئة من الإبل »[(١)] . وقوله عليه الصلاة والسلام : « دخلت امرأة النار في هرة »[(٢)] .

ويمكن حمل كل ما ذكر على الظرفية التقديرية مجازاً .

وقد فرع الحنفية على معنى (في) بعض المسائل الفقهية ، فقالوا في ظروف الزمان : إن هناك فرقاً بين قول : (صمت هذه السنة) ، فإنه يقتضي صيام كل السنة ؛ لأن الظرف صار بمنزلة المفعول به فيقتضي الاستيعاب كالمفعول به ، يقتضي تعلق الفعل بمجموعه إلا بدليل وبين قول : (صمت في هذه السنة) ، فإنه يصدق بصوم جزء من السنة ، بأن ينوي الصوم إلى الليل في وقته ، ثم يفطر ؛ لأن الظرف قد يكون أوسع .

ولو قال : (أنت طالق غداً) يقع في أول النهار . أما إذا قال : (أنت طالق في الغد) ونوى آخر النهار ، فيصدق ديانة وقضاء ، بعكس الأول يصدق

---

(١) رواه النسائي عن عمرو بن حزم بلفظ « وإن في النفس الدية : مئة من الإبل » (نيل الأوطار ٥٧/٧)

(٢) رواه أحمد والشيخان وابن ماجه عن أبي هريرة ، وتتمة الحديث : « ربطتها ، فلم تطعمها ولم تدعها تأكل من خشاش الأرض حتى ماتت » .

ديانة فقط . وهذا هو رأي أبي حنيفة . وقال الصاحبان : (أنت طالق غداً ، وأنت طالق في الغد) سواء في الحكم ؛ لأن حذف حرف (في) وإثباته في الكلام سواء ؛ إذ لا فرق بين قوله : (خرجت في يوم الجمعة) وقوله (خرجت يوم الجمعة) .

أما إذا أضيفت (في) إلى المكان مثل : (أنت طالق في الدار أو في الظل أو في الشمس) فتطلق المرأة في الحال حيث كانت ؛ لأن المكان لا يصلح ظرفاً للطلاق ، إذ أن الظرف للشيء بمنزلة الوصف له ، وما كان وصفاً للشيء لا بد من أن يكون صالحاً للتخصيص ، والمكان لا يصلح مخصصاً للطلاق بحال إذ أنه لا فرق بين الأمكنة في الطلاق ، فإذا وقع في مكان يقع في كل الأمكنة ، وإذا لم يصلح مخصصاً لا يمكن أن تجعل « في » بمعنى الشرط بخلاف إضافة الطلاق إلى الزمان يصلح مخصصاً له .

وقد تستعار (في) للمقارنة إذا نسبت إلى الفعل مثل : (أنت طالق في دخولك الدار) فهنا بمعنى (مع) لأن الفعل لا يصلح ظرفاً للطلاق على معنى أن يكون شاغلاً له ؛ لأن الفعل عرض لا يبقى ، فتعذر العمل بحقيقة (في) فيجعل مستعاراً لمعنى المقارنة ؛ لأن الظرف في معنى المقارنة ، فتصير (في) بمعنى (مع) فيتعلق وجود الطلاق بوجود الدخول ، إلا أنه لا يكون شرطاً محضاً ؛ لأنه يقع الطلاق مع الدخول لا بعده ، فصار بمعنى الشرط . وبناء على هذا إذا قال شخص : (أنت طالق واحدة في واحدة) ، تقع طلقة واحدة إلا إذا نوى معنى (مع) فتقع ثنتان إذ أن في الظرف معنى المقارنة .

أسماء الظرف

أبحث هنا بعض أسماء الظروف لتعلق المسائل الفقهية بها ، وسأقتصر على أربعة أسماء هي : (مع ، وقبل ، وبعد ، وعند) . وقد ألحقت بحروف المعاني من حيث إنها لا تفيد معانيها إلا بإلحاقها بأسماء أخر كالحروف .

١ ـ مع

(مع) للمقارنة في أصل الوضع لا ينفك عنه[1] . مثل : (جاء زيد مع عمرو) . يقتضي مجيئهما معاً . ومثل : (أنت طالق واحدة مع واحدة أو معها واحدة) ، فإنه يقع طلقتان معاً سواء أدخل بها أم لم يدخل .

٢ ـ قبل

(قبل) للتقديم[2] ، مثل : (جاءني زيد قبل عمرو) . فالقبلية صفة لزيد (أي صفة معنوية لا النعت النحوي) . ومثل إذا قال للمرأة قبل الدخول بها : (أنت طالق واحدة قبل واحدة) ، فتقع طلقة واحدة ؛ لأن القبلية صفة للواحدة الأولى . وإذا وقع الطلاق قبل الدخول بها ، فلم يبق هناك محل لإيقاع طلقة أخرى . أما إذا قال لغير المدخول بها : أنت طالق واحدة قبلها واحدة ، فتقع طلقتان ؛ لأن القبلية صفة للطلقة الثانية ولما وصفت الثانية بأنها قبل السابقة ، وليس في وسعه حينئذ تقديم الثانية وإنما في وسعه إيقاعها مقرونة مع الأولى ، فيثبت من قصده قدر ما في وسعه ، ويصير معنى كلامه : بعد واحدة تقع عليك ، فتقع طلقتان في الحال ؛ لأن الطلاق المذكور أولاً واقع في الحال ، والذي وصف بأنه قبل هذا الطلاق يقع أيضاً في الحال .

٣ ـ بعد

(بعد) للتأخير[3] عكس (قبل) . وحكمها في الطلاق ضد حكم (قبل) فلو قال لغير المدخول بها : (أنت طالق واحدة بعد واحدة) فتقع تطليقتان كما بينا في مثال (قبلها واحدة) ؛ لأن البعدية تصير صفة للطلقة الأولى ، فتقتضي

---

(١) فواتح الرحموت ٢٥٠/١

(٢) فواتح الرحموت ٢٥٠/١ ، التقرير والتحبير ٧٤/٢

(٣) فواتح الرحموت ٢٥٠/١ ، التقرير والتحبير ٧٥/٢

تأخير الأولى ، وليس في وسعه ذلك بعد أن أوجبها ، وإنما في وسعه الجمع بين الطلقتين ، فتقع ثنتان ، بناء على أن ذلك يمكن إثباته من مقصده .

ولو قال لها : أنت طالق واحدة بعدها واحدة ، تقع طلقة واحدة ، كما بينا في مثال (قبل واحدة) إذ أن البعدية صفة للثانية ، فلم تجد محلاً لإيقاعها فصارت لغواً .

ويلاحظ أنني مثّلت للقبلية والبعدية بغير المدخول بها ليتضح المثال . أما في المدخول بها فيقع الجميع ؛ لأن المرأة لا تبين في الطلقة الأولى ، فيلحقها طلاق آخر ما دامت في العدة .

٤ ـ عند

(عند) للحضرة[١] . مثال ذلك : إذا أقر شخص لآخر فقال : (لفلان عندي ألف درهم) فيكون ذلك المبلغ موجوداً عنده على سبيل الوديعة لا على سبيل الدين في الذمة ؛ لأن الحضرة تدل على الحفظ دون اللزوم ، كما إذا قال لآخر : (وضعت هذا الشيء عندك) يفهم منه الاستحفاظ ، ولا يدل على اللزوم في الذمة حتى يكون ديناً ، فيكون هذا إقراراً منه بالأمانة .

قال الحنفية بناء على أن هذه الألفاظ تدل على الظرف على تفاوت معانيها : إذا قال الشخص لامرأته : (أنت طالق كل يوم) فتطلق واحدة ؛ لأن كل الأيام ظرف واحد للطلاق فلا يقع إلا تطليقة واحدة . أما إذا قال : (في كل يوم ، أو مع كل يوم ، أو عند كل يوم) ، فتطلق ثلاثاً ، لأن إثبات اسم الظرف يجعل كل فرد (أي كل يوم بانفراده) ظرفاً على حدة ، فيتجدد عند كل يوم طلاق .

---

(١) التقرير والتحبير ٧٥/٢ ، فواتح الرحموت ٢٥٠/١

حروف الشرط

حروف الشرط هي كلمات الشرط أو ألفـاظ الشرط . وتسميتهـا حروفـاً باعتبـار أن الأصل فيهـا كلمـة (إن) وهو حرف . فهو الأصل لأنـه اختص بمعنى الشرط ليس له معنى آخر سواه ، بخلاف سـائر ألفـاظ الشرط ، فـإنهـا تستعمل في معان أخرى سوى الشرط .

وأبحث هنا معاني أربعة حروف هي : (إن ، وإذا ، ومتى ، وكيف) .

١ ـ إن

(إن) موضوعة للشرط أي لتعليق حصول مضمون جملة بحصول جملـة أخرى فقط ، أي من غير اعتبار ظرفية ونحوها كما في (إذا ومتى)[١] .

وهي إنما تـدخل على أمر معـدوم على خطر الوجود أي متردد بين أن يوجـد وبين أن لا يوجد ، ولا تستعمل فيما هو قطعي الوجود أو قطعي الانتفاء . مثـال ذلك : (إن زرتني أكرمتك) . ولا يصح أن يقال : (إن جاء غد أكرمتك) .

وبناء عليه : إذا قال الرجل لامرأته : (إن لم أطلقك فأنت طالق) فإنهـا لا تطلق إلا في آخر حياة الزوج أو حياتها هي ، لأن عدم الطلاق وهو الشرط الذي علق عليه الطلاق لا يتحقق إلا قبيل الوفاة ، إذ أنه في تلك الحالـة يتحقق عجزه عن إيقـاع الطلاق عليهـا ، فيتحقق شرط الحنث . وإذا كان قـد دخـل بهـا فلهـا الميراث بحكم الفرار وهو ما يسمى طلاق الفارّ .

٢ ـ إذا

(إذا) عنـد الكوفيين[٢] **:** تستعمل للظرف بمعنى وقت حصول مضمـون مـا

---

(١) التقرير والتحبير ٧٢/٢ ، فواتح الرحموت ٢٤٨/١

(٢) فواتح الرحموت ٢٤٨/١ ، التقرير والتحبير ٧٣/٢ ، التلويح على التوضيح ١٢٠/١

إليه أضيف ، فلا يجزم به الفعل . ويكون استعماله فيما هو قطعي الوجود ، مثاله قول الشاعر :

وإذا تكون كريهةٌ أدعى لها   وإذا يحاس الحيس يدعى جُنْدُب

والحيس : تمر يخلط بالسمن . وحاس الحيس : اتخذه .

وتستعمل أيضاً للشرط بمعنى تعليق حصول مضمون جملة بحصول مضمون ما دخل عليه ، ويجزم به الفعل المضارع . ويكون استعماله في أمر على خطر الوجود ، ومثاله قول الشاعر :

واستغنِ ما أغناك ربك بالغنى   وإذا تصبْك خصاصة فتجمَّلِ

أي إن يصبك فقر ومسكنة فأظهر الغنى من نفسك بالتزين وتكلف الجميل .

وعند البصريين : إذا حقيقة في الظرف تضاف إلى جملة فعلية في معنى الاستقبال ، لكنها قد تستعمل لمجرد الظرفية من غير اعتبار شرط وتعليق ، مثل قوله تعالى : ﴿ والليل إذا يغشى ﴾ أي وقت غشيانه .

وقد تستعمل للشرط والتعليق من غير سقوط معنى الظرف مثل : (إذا خرجتَ خرجتُ) أي أخرج وقت خروجك تعليقاً لخروجك بخروجي ، كما يتعلق الجزاء بالشرط ، ولكنهم لم يجزموا به المضارع لعدم وجود معنى الإبهام اللازم للشرط فقولك : (آتيك إذا احمر العنب) بمنزلة آتيك الوقت الذي يحمر فيه العنب ، ففيه تعيين وتخصيص . ولا يجزم الفعل بإذا إلا في ضرورة الشعر كما في المثال السابق .

وعلى قول البصريين : تدخل (إذا) إما في أمر كائن متحقق في الحال مثل : (وإذا تكون كريهة أدعى لها) كما عرفنا . أو في أمر منتظر مقطوع بتحققه في المستقبل ، مثل قوله سبحانه : ﴿ إذا السماء انفطرت ﴾ ، أي إن (إذا) تدخل في مقطوع الوجود .

وقد أخذ برأي الكوفيين أبو حنيفة ، وبرأي البصريين أبو يوسف ومحمد . وعلى هذا اختلفوا فيما إذا قال الرجل لامرأته : (إذا لم أطلقك فأنت طالق) لا يقع الطلاق حتى يموت أحدهما مثل قوله : (إن لم أطلقك) كما أسلفنا . وعند الصاحبين : يقع الطلاق بمجرد الفراغ من اليمين ، كما في (متى لم أطلقك) كما سيأتي ؛ لأن (إذا) اسم للوقت بمنزلة سائر الظروف ، وتدخل على أمر كائن أي موجود في الحال .

وقد اعترض على رأي أبي حنيفة بما إذا قال الشخص لامرأته : (طلقي نفسك إذا شئت) فإن (إذا) هنا محمول على (متى) بالاتفاق . فيكون للمرأة الحق بأن تطلق نفسها دون تقيد بمجلس التخيير ، بخلاف (طلقي نفسك إن شئت) فإنها تكون مقيدة بالمجلس .

ويجاب على ذلك بأن هناك فرقاً بين التطليق في مثال : (إذا لم أطلقك فأنت طالق) وبين التطليق في مثال : (طلقي نفسك إذا شئت) . وهو أن الأصل في إيقاع الطلاق هو عدم الطلاق فلا يقع الطلاق بالشك . فإذا حملنا (إذا) في المثال الأول على (متى) فيقع الطلاق في الحال ، وإن حملنا (إذا) على (إن) فيقع عند الموت ، فوقع الشك في وقوع الطلاق في الحال ، والطلاق لا يقع بالشك ، فصار (إذا) بمعنى (إن) . أما في المثال الثاني فالطلاق تعلق في الحال بمشيئة المرأة ، فيكون الأصل هو استمرار التعلق ، وذلك الأصل لا ينقطع ولا يزول بالشك . فإذا حملنا (إذا) على (إن) صادمنا ذلك الأصل ، وانقطع بالتالي تعلق الطلاق بمشيئة المرأة ، ورفع الأصل لا يكون بالشك ، فكان لا بد من حمل (إذا) على معنى (متى) .

٣ ـ متى

(متى) اسم للوقت المبهم أي أنها للظرف خاصة[١] . فإذا استعملت في الشرط فلا يسقط معنى الظرف بعكس (إذا) . وإلا فلا نزاع في أن (متى) كلمة شرط يجزم بها المضارع مثل : (متى تذهب أذهب) . وقال الشاعر :

متى تأتِه تعشو إلى ضوء ناره تجد خير نار عندها خيرُ موقد

وبناء عليه : إذا قال الرجل لزوجته : (متى لم أطلقك فأنت طالق) فإنه يقع الطلاق بمضي أقصر مدة بعد السكوت ؛ لأنه حينئذ يتحقق معنى ظرفية (متى) وهو وجود وقت لم يصدر فيه الطلاق .

ومثاله كما بينت : إذا قال : (طلقي نفسك متى شئت) فإن المرأة تكون مخيرة في إيقاع الطلاق حسب مشيئتها ، سواء أكان ذلك في مجلس الخيار أم فيما وراءه ؛ لأن (متى) باعتبار إبهامه يعمّ الأزمنة كلها .

٤ ـ كيف

(كيف) للاستفهام أي للسؤال عن الحال الخاصة من بين مختلف الأحوال[٢] ، ويحمل الكلام على هذه الحقيقة إذا استقام المعنى مع صدر الكلام . والاستقامة هي أن يصح تعلق الكيفية بصدر الكلام . مثل (أنت طالق كيف شئت) فإن للطلاق كيفية وهي أن يكون رجعياً أو بائناً .

وتبقى هذه الكيفية مفوضة إلى الزوجة في المجلس ؛ لأن كلمة (كيف) إنما تدل على تفويض الأحوال والصفات دون الأصل . هذا إذا لم ينو الزوج طلاقاً معيناً . فإن نوى فينظر : إن اتفقت نيتها على طلاق عمل بذلك . وإلا بأن

---

(١) التلويح على التوضيح ١٢١/١

(٢) التقرير والتحبير ٧٤/٢ ، فواتح الرحموت ٢٤٩/١ ، التلويح على التوضيح ١٢١/١

اختلفت نيتهما فيتعارض الأمران ، فيتساقطان ، فيبقى أصل الطلاق ، وهو الطلاق الرجعي ، فيقع طلاقاً رجعياً . هذا هو رأي أبي حنيفة رحمه الله تعالى .

وعند الصاحبين : تتعلق الكيفية بأصل الطلاق أيضاً ، فيرتبط إيقاعه بمشيئتها ؛ لأنه فوض إليها كل حال ، فيلزم منه تفويض نفس الطلاق ، إذ أنه لا يكون بدون حال من الأحوال ووصف من الأوصاف . وهذا مبني على قاعدة عندهما وهي : إن ما لا يكون محسوساً كالتصرفات الشرعية من الطلاق والعتاق والبيع والنكاح وغيرها ، فحاله وأصله سواء ؛ لأن وجوده لا يعرف إلا بوجود آثاره وأوصافه ، فثبوته لا يعرف إلا بأثره كثبوت الملك في البيع والحل في النكاح ، وكذلك الأثر أو الوصف مفتقر أيضاً إلى الأصل ، فصار الحال والأصل سواء ، ويكون تعليق الوصف تعليقاً للأصل .

فإن لم يستقم السؤال عن الحال تبقى كلمة (كيف) ولكن يبطل معناها مثل : (أنت حر كيف شئت) ، فيعتق العبد حالاً ؛ لأنه لا يستقيم السؤال عن الحال ، ويبطل قوله (كيف شئت) ؛ لأن العتق لا كيفية له ، فلا يستقيم تعلق الكيفية بصدر الكلام . هذا هو رأي أبي حنيفة . وأما رأي الصاحبين ، فإن العتق لا يقع عندهما ما لم يشأ العبد في المجلس .

إلى هنا أنتهي من بيان حروف المعاني ، وقد لوحظ أن فهمها يحتاج إلى دقة ، وأن لها آثاراً متميزة في الفقه . لهذا قال ابن حزم : إنه لا بد للفقيه أن يكون نحوياً لغوياً ، وإلا فهو ناقص ، ولا يحل له أن يفتي لجهله بمعاني الأسماء وبعده عن فهم الأخبار .

الباب الثالث

مصادر الأحكام الشرعية

وفيه فصلان :

الفصل الأول ـ المصادر الأصلية أو المتفق عليها .

الفصل الثاني ـ المصادر التبعية أو المختلف فيها .



الفصل الأول

مصادر الأحكام الشرعية المتفق عليها

مصادر الأحكام الشرعية : هي الأدلة الشرعية التي يستنبط منها الأحكام الشرعية .

والأدلة جمع دليل . والدليل في اللغة : الهادي إلى أي شيء حسي أو معنوي . وفي الاصطلاح : هو ما يتوصل بصحيح النظر فيه إلى حكم شرعي عملي .

والأدلة نوعان : أدلة متفق عليها بين جمهور العلماء ، وهي : الكتاب والسنة والإجماع والقياس . وأدلة مختلف فيها لم يتفق جمهور الفقهاء على الاستدلال بها ، وأشهرها سبعة وهي : الاستحسان ، المصالح المرسلة أو الاستصلاح ، الاستصحاب ، العرف ، مذهب الصحابي ، شرع من قبلنا ، الذرائع .

والضابط الحاصر للأدلة : هو أن الدليل إما وحي أو غير وحي . والوحي إما متلو أو غير متلو . فإن كان وحياً متلواً فهو القرآن ، وإن كان وحياً غير متلو فهو السنة . وإن كان غير وحي : فإن كان رأي المجتهدين من الأمة فهو الإجماع ، وإن كان إلحاق أمر بآخر في حكم لاشتراكهما في العلة فهو القياس ، وإن لم يكن شيئاً من ذلك فهو الاستدلال . وهو متنوع إلى أنواع .

فالأدلة الأربعة الأولى اتفق جمهور المسلمين على الاستدلال بها ، فهي واجبة الاتباع . واتفقوا أيضاً على أنها مرتبة في الاستدلال بها كما يلي :

القرآن ، فالسنة ، فالإجماع ، فالقياس . والدليل حديث معاذ بن جبل

رضي الله عنه « الذي بعثه رسول الله ﷺ قاضياً بالإسلام إلى اليمن ؛ فقال له الرسول : كيف تقضي يا معاذ إذا عرض لك قضاء ؟ قال : أقضي بكتاب الله ؛ قال : فإن لم تجد في كتاب الله ؟ قال : فبسنة رسول الله ؛ قال : فإن لم تجد في سنة رسول الله ؟ قال : أجتهد برأيي ولا آلو - أي لا أقصر في الاجتهاد - فضرب رسول الله ﷺ على صدره ، وقال : الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي الله ورسوله »(١)

وكان أبو بكر الصديق رضي الله عنه « إذا ورد عليه الخصوم نظر في كتاب الله ، فإن وجد فيه ما يقضي به قضى به ، وإن لم يكن في الكتاب وعلم عن رسول الله في ذلك الأمر سنة قضى بها ، فإن أعياه أن يجد في سنة رسول الله جمع رؤوس الناس وخيارهم فاستشارهم ، فإن أجمع رأيهم على أمر قضى به » ، وكذلك كان يفعل عمر ، وبقية الصحابة وأقرهم على هذه الخطة المسلمون .

والأدلة أيضاً إما نقلية أو عقلية . فالأدلة النقلية : هي الكتاب والسنة والإجماع والعرف ، وشرع من قبلنا ، ومذهب الصحابي .

والعقلية : هي القياس والمصالح المرسلة والاستحسان والاستصحاب والذرائع ، وكل نوع منها مفتقر إلى الآخر ، فإن الاجتهاد لا يقبل بدون ارتكاز على أساس الأدلة العقلية ، والأدلة النقلية لا بد فيها من التعقل والتدبر والنظر الصحيح .

ويلاحظ أن هذه الأدلة : إما أن تكون أصلاً مستقلاً بنفسه في التشريع ، وهو القرآن والسنة والإجماع وما يتعلق بها كالاستحسان والعرف ومذهب الصحابي ؛ أو ليست أصلاً مستقلاً بنفسه وهو القياس .

---

(١) أخرجه ابن عبد البر ، وحاول ابن حزم منكر القياس إبطاله بقوله : « إن هذا الحديث ظاهر الكذب والوضع » (الإحكام في أصول الأحكام ٩٧٦/٢) لكن الحق أنه حديث مرسل ، وقد أخرجه أيضاً أبو داود والترمذي عن معاذ بن جبل من طريق أصحابه الثقات (نصب الراية ٦٣/٤) .

ومعنى كون الدليل أصلاً مستقلاً بنفسه في التشريع : هو أنه لا يحتاج في إثبات الحكم به إلى شيء آخر . وأما القياس فإنه يحتاج في إثبات الحكم به إلى أصل وارد في الكتاب أو في السنة أو الإجماع ، ويحتاج أيضاً إلى معرفة علة حكم الأصل . واحتياج الإجماع إلى مستند لا يجعله أصلاً غير مستقل بنفسه ؛ لأن ذلك مطلوب فقط عند تكوين الإجماع وانعقاده ، لا عند الاستدلال ، بخلاف القياس ، فإنه عند الاستدلال به على الحكم يحتاج إلى معرفة الأصل والعلة .

ويشتمل الفصل الأول على أربعة مباحث :

المبحث الأول ـ القرآن الكريم أو الكتاب العزيز

المبحث الثاني ـ السنة الشريفة

المبحث الثالث ـ الإجماع

المبحث الرابع ـ القياس

المبحث الأول

القرآن الكريم

أو الكتاب العزيز

الكتاب في اللغـة يطلق على كل كتـابـة ومكتوب ، ثم غلب في عرف الشرع على كتاب الله المكتوب في المصاحف وهو القرآن ، كما غلب في عرف أهل العربيـة على (كتاب سيبويه) .

والقرآن في اللغة العربية مصدر بمعنى القراءة . قال تعالى : ﴿ إن علينا جمعه وقرآنه فإذا قرأنـاه فـاتبع قرآنـه ﴾ ثم غلب في العرف العـام على المجموع المعين من كلام الله المقروء على ألسنة العباد . وهو في هذا المعنى أشهر من (الكتاب) فجـاز أن يجعل تفسيراً له .

وأبحث هنـا مـا يلي : تعريف القرآن ، خصـائصـه ، حجيتـه ، إعجـازه ، أحكامه ، دلالته على الأحكام ، أسلوبه في البيان ، بعض القواعد الأصولية العامـة المتعلقة به .

تعريف القرآن :

قد يقال : إنـه لا حـاجـة إلى تعريف القرآن ؛ لأنـه مجموع مشخص معروف عند كل أحـد ، مقسوم إلى سور وآيـات ، فلا خفـاء فيـه ، والتعريف إنما يكون للمـاهيـة الكليـة وحقيقـة الشيء ، كقـولـك في تعريف الإنسـان : هـو جسم نـام حساس متحرك بالإرادة ناطق .

يجاب على ذلك بأن تعريف القرآن هو من جهة مفهومه الكلي ؛ لأن الأصوليين يعرفون القرآن ليتبين ما تجوز به الصلاة وما لا تجوز ، وما يكون حجة في استنباط الأحكام الشرعية وما لا يكون ، وما يكفر جاحده وما لا يكفر ، فالمراد تعريف القرآن الذي هو دليل في الفقه[1] .

وبكلمة موجزة : إن تعريف القرآن هو من حيث إنه دليل الحكم الشرعي ، وهو إنما يعرف بمفهوم كلي يتناول القرآن جميعه بذكر خصائص مشتركة مختصة به ، وهي كونه منزلاً على رسول الله ﷺ ، مكتوباً في المصاحف ، منقولاً إلينا بالتواتر .

وتعريف القرآن : هو كلام الله تعالى المنزل على رسول الله ﷺ باللسان العربي ، للإعجاز بأقصر سورة منه ، المكتوب في المصاحف المنقول بالتواتر ، المتعبد بتلاوته ، المبدوء بسورة الفاتحة ، المختوم بسورة الناس[2] . وعرفه بعضهم بقوله : هو اللفظ العربي المنزل للتدبر والتذكر ، المتواتر . وقوله (للتدبر والتذكر) لزيادة التوضيح وليس من ضروريات هذا التعريف .

خصائص القرآن : يتبين من التعريف السابق خواص القرآن ومميزاته فهو يخرج كلام غير الله تعالى ، وغير العربي من الكتب السماوية وغيرها وما ليس بمنزل من اللسان العربي ، وما ليس بمتواتر كالقراءات الشاذة والأحاديث القدسية ، وما لم ينزل للإعجاز كسائر الكتب السماوية والسنة .

أولاً ـ إنه كلام الله تعالى . والدليل على ذلك هو إعجازه . والإعجاز هو

---

(١) حاشية التفتازاني على شرح العضد على مختصر المنتهى ١٨/٢

(٢) الإحكام للآمدي ٨٢/١ ، حاشية التفتازاني ، المرجع السابق ، التلويح على التوضيح ٢٩/١ ، شرح المحلي على جمع الجوامع ١٥٩/١ ، التقرير والتحبير ٢١٣/٢ ، فواتح الرحموت ٧/٢ ، مرآة الأصول ٩٧/١ ، شرح الإسنوي ٢٠٤/١ ، روضة الناظر ١٧٨/١ ، المدخل إلى مذهب أحمد ٨٨ ، إرشاد الفحول ٢٦

ارتقاؤه في البلاغة إلى حد خارج عن طوق البشر ، ولهذا عجز العرب عن معارضته عند تحديهم به . وسأفصل الكلام في وجوه الإعجاز قريباً . وإذا كان من عند الله فيكون حجة ملزمة بما دل عليه من الأحكام لصدوره عمن تجب طاعته ، فعلى كل مكلف أن يتبع ما فيه من أحكام . وحينئذ يتميز القرآن عن أحاديث الرسول ﷺ ، سواء أكانت أحاديث قدسية أم نبوية ؛ لأن معاني الحديث من عند الله تعالى ، وأما ألفاظه فهي من عند الرسول عليه الصلاة والسلام ، إلا أن الرسول تارة يؤمر بإضافة الحديث إلى الله عز وجل فيسمى حديثاً قدسياً ، وأحياناً لا يؤمر بذلك فيسمى حديثاً نبوياً .

ثانياً ـ إن جميع القرآن عربي ، وليس فيه شيء من لغة الأعاجم[1] ، وقد أعلن الإمام الشافعي رحمه الله تعالى الرد القاطع في رسالته على من يدعي أن في القرآن غير لسان العرب ، فقال في ص ٤١ من الرسالة :

« وقد تكلم في العلم من لو أمسك عن بعض ما تكلم فيه لكان الإمساك أولى به وأقرب من السلامة له ؛ إن شاء الله ، فقال منهم قائل : إن في القرآن عربياً وأعجمياً ، والقرآن يدل على أن ليس من كتاب الله شيء إلا بلسان العرب » . ثم رد على حجج هؤلاء بأن « جهل بعض العرب ببعض ما في القرآن من ألفاظ غريبة عنهم ليس دليلاً على عجمة القرآن . ويحتمل أن بعض الأعاجم تعلم بعض الألفاظ العربية وانتشرت في لغاتهم ، فتوافقت بعض كلمات القرآن القليلة مع تلك الألفاظ . وربما تكون بعض الكلمات الأعجمية قد سرت إلى العرب ، فعربوها فصار بذلك عربي الشكل والصيغة والمخارج ، وإن كان أصله أعجمياً » . ثم سرد الشافعي بعض الآيات القرآنية مثل : قوله تعالى : ﴿ وإنه لتنزيل رب العالمين ، نزل به الروح الأمين على قلبك لتكون من المنذِرين ، بلسان عربي

(١) المستصفى ٦٨/١ ، روضة الناظر ١٨٤/١

مبين ﴾ ، وقوله سبحانه : ﴿ قرآناً عربياً غير ذي عوج لعلهم يتقون ﴾ ، وقوله عز وجل : ﴿ ولقد نعلم أنهم يقولون : إنما يعلمه بشر ، لسان الذي يلحدون إليه أعجمي ، وهذا لسان عربي مبين ﴾ ، وقال تعالى : ﴿ ولو جعلناه قرآناً أعجمياً لقالوا : لولا فصلت آياته ، أأعجمي وعربي ﴾ .

ثم إن كتاب كل نبي يكون بلسان قومه ، وأما غير العرب فعليهم أن يتعلموا اللغة العربية . قال الشافعي : « فعلى كل مسلم أن يتعلم من لسان العرب ما بلغه جهده ، حتى يشهد به أن لا إله إلا الله ، وأن محمداً عبده ورسوله ، ويتلو به كتاب الله ، وينطق بالذكر فيما افترض عليه من التكبير ، وأمر به من التسبيح والتشهد وغير ذلك » وتعلم اللغة العربية فيه معنى سياسي وجماعي ؛ إذ أنه يوحد بين مشاعر الأمة الإسلامية ويقوي رابطتها ويحفظ كيانها ومقوماتها ويميز شخصيتها وصبغتها العامة .

وعلى هذا ... فإن تغيير سورة أو آية بألفاظ عربية مرادفة لألفاظ القرآن لا يعد قرآناً مهما كان مطابقاً للمفسر في دلالته ؛ لأن القرآن عربي خاص نزل من عند الله سبحانه .

وترجمة القرآن لاتعد قرآناً مهما كانت الترجمة دقيقة ، فلا يصح الاعتماد عليها في استنباط الأحكام الشرعية ؛ لأن فهم المراد من الآيات يحتمل الخطأ ، وترجمتها إلى لغة أخرى يحتمل الخطأ أيضاً ، فلا يصح الاعتماد على الترجمة مع وجود هذين الاحتمالين ، ولا تصح الصلاة بالترجمة ولا يتعبد بتلاوتها ؛ لأن القرآن اسم للنظم والمعنى . والنظم : هو عبارات القرآن في المصاحف ، والمعنى : هو ما يدل عليه العبارات . ولا تعرف أحكام الشارع الثابتة بالقرآن إلا بمعرفة النظم والمعنى .

وأما ما نقل عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى من جواز القراءة في الصلاة

بالفارسية[1] فلا يفهم منه أنه يعتبر القرآن هو المعنى المجرد وإنما هو متفق في هذا مع رأي جمهور العلماء . وإنما جوز ذلك من باب الرخصة كما قال البزدوي صاحب كشف الأسرار[2] ؛ لأن مبنى النظم على التوسعة ؛ لأنه غير مقصود ، خصوصاً في حالة الصلاة التي هي مناجاة ، ومبنى القراءة في الصلاة على التيسير لقوله تعالى : ﴿ فاقرؤوا ما تيسر من القرآن ﴾ .

ومع هذا فإن شارح المنار وصدر الشريعة في التوضيح والكمال بن الهمام قالوا : الأصح أنه رجع عن هذا القول كما روى نوح بن أبي مريم هكذا ؛ لأنه يلزم منه أحد أمرين : إما بطلان تعريف القرآن ؛ لأن الفارسية غير مكتوبة في المصاحف ، أو جواز الصلاة بدون القرآن ؛ لأنه اسم للنظم والمعنى[3] .

ثالثاً ـ إن القرآن منقول بالتواتر ، أي بطريق النقل الذي يفيد العلم والقطع بصحة الرواية[4] ، وهو أمر ثابت للقرآن بطريق الكتابة والمشافهة في جميع الأزمان من لدن نزل به الروح الأمين على قلب سيدنا محمد ﷺ إلى يومنا هذا . فقد كان هناك كتّاب الوحي الذين يكتبون ما نزل على الرسول ، ثم يحفظه الصحابة في الصدور تعلقاً به ، وحرصاً على الانتفاع بمقتضاه وإطاعة لأوامره والتزام أحكامه . وقد ظل هذان الأمران معاً قائمين بتوالي العصور وتتابعها إلى الآن ، ينقله الأسلاف إلى من بعدهم نقلاً أميناً يستحيل في العادة تواطؤ الجموع الإسلامية على الكذب فيه أو الزيادة أو النقصان ، والتاريخ أصدق شاهد على ذلك . قال تعالى : ﴿ إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون ﴾ .

---

(١) مرآة الأصول ١/١٠٦

(٢) كشف الأسرار ١/٢٤

(٣) التلويح على التوضيح ١/٣١ ، التقرير والتحبير ٢/٢١٣ ، مرآة الأصول ١/١٠٩ ، حاشية نسمات الأسحار على إفاضة الأنوار شرح المنار ١٤

(٤) المستصفى ١/٦٥

ونقل القرآن الكريم بالتواتر ميزة انفرد بها هذا الكتاب المجيد من بين سائر الكتب السماوية دون تغيير أو تبديل ، على عكس ما نقله إلينا المؤرخون في شأن التوراة والإنجيل حيث إنه لم يثبت تدوينهما إلا بعد زمن طويل من وفاة سيدنا موسى وعيسى عليهما السلام يتراوح بين قرن أو قرنين .

ونظراً لثبوت القرآن الكريم بطريق القطع واليقين ، فإن نصوصه قطعية الثبوت بلا خلاف من أحد .

ويترتب على هذه الخاصية أن ما ليس بمتواتر كالقراءة الشاذة والحديث القدسي لا يعد من القرآن[1] . وقد أخرج الحنفية بقيد (التواتر) المنقول بالآحاد كقراءة أبي بن كعب : « فعدة من أيام أخر متتابعات » وأخرجوا ما اختص به ابن مسعود في مصحفه بأن زادوا في التعريف (نقلاً متواتراً بلا شبهة) ، قالوا : إن ذلك ثابت عنه بطريق الشهرة مثل قراءته في حد السرقة : « فاقطعوا أيمانهما » . وسأبحث هنا أمرين :

١ ـ حكم القراءة الشاذة　　　٢ ـ هل البسملة قرآن ؟

القراءة الشاذة :

اختلف العلماء في المنقول إلينا آحاداً كمصحف ابن مسعود وغيره ، هل هو قرآن أو لا ؟ فالقراءة الشاذة : هي التي لم يثبتها قراء الأمصار لعدم تواترها[2] ، وهي التي صح سندها ، ولكنها لم تحتمل رسم المصحف مع موافقتها للوجه الإعرابي والمعنى العربي ، مثل قراءة ابن مسعود في كفارة اليمين : « فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام ـ متتابعات » فزيادة متتابعات لم تتواتر فليست من القرآن[3] . ومثل

---

(١) فواتح الرحموت ٩/٢

(٢) مرآة الأصول ٩٩/١

(٣) المدخل إلى مذهب أحمد ٨٨

مـا ورد في قراءة بعضهم في نفقـة الوالـدات : « وعلى الوارث ـ ذي الرحم المحرم ـ مثل ذلك » فزيادة « ذي الرحم المحرم » لم تتواتر .

وقال ابن الأثير الجزري : القراءة الشاذة : هي التي لم يصح سندها مثل : « فاليوم ننحيك ببدنك لتكون لمن خلفك آية » وقراءة حفص ﴿ ننجيك ﴾ .

وقد اتفق علماء القراءات على أن القراءات السبع هي المتواترة بإجماع المسلمين[1] ، وهي قراءة أبي عمرو ونافع وعاصم وحمزة والكسائي وابن كثير وابن عامر . وأما ما وراء السبع إلى العشر وهي قراءة يعقوب وأبي جعفر وخلف ، فهي مختلف فيها فقيل : إنها متواترة وهو الأشهر[2] وقيل : إنها ليست متواترة . وأما ما وراء العشر فهي قراءات شاذة بالاتفاق .

حكم القراءة الشاذة :

ما نقل آحاداً ليس بقرآن قطعاً[3] . ولكن هل يصح الاحتجاج به ؟ اختلف فيه العلماء .

فقال الحنفية والحنابلة : إن القراءة الشاذة يصح الاحتجاج بها على أنها حجة ظنية ؛ إذ لا بد من أن تكون مسموعة من النبي ﷺ ، وكل مسموع عنه ﷺ حجة ، ودليل السماع أن الناقل عدل ، وعدالته تمنعه من الاختراع وإلا لما ساغ له كتابته وإثباته في مصحفه . وإذا ثبت أنه مسموع من النبي ﷺ ، فيكون

---

(١) مسلم الثبوت ٨/٢ ، إرشاد الفحول ٢٧

(٢) قال ابن الجزري : « القراءات السبع التي اقتصر عليها الشاطبي والثلاث التي هي قراءة أبي جعفر ويعقوب وخلف : متواترة معلومة من الدين بالضرورة » (راجع الإتقان في علوم القرآن للسيوطي ٨٣/١ ، وانظر مسلم الثبوت ٨/٢ ، شرح المحلي على جمع الجوامع ١٦٦/١ ، مرآة الأصول ٩٨/١ ، غاية الوصول ٣٥ ، العناوين في المسائل الأصولية ٥/٢) .

(٣) مسلم الثبوت ٤/٢

سنة ، والسنة يجب العمل بها[1] .

وقال المالكية والشافعية : إن القراءة الشاذة ليست بحجة ، ودليلهم أنها ليست بقرآن ، إذ لم تتواتر ، بل وليست سنة ؛ لأنها نقلت على أنها قرآن ولم تنتقل على أنها سنة ، فلا يحتج بها[2] .

وقد رد الغزالي على مذهب الحنفية فقال : لا يعد ذلك خبر آحاد ؛ لأن خبر الواحد لا دليل على كذبه ، وأما جعله من القرآن فهو خطأ قطعاً ؛ لأنه وجب على رسول الله ﷺ أن يبلغه طائفة من الأمة تقوم الحجة بقولهم ، وكان لا يجوز له مناجاة الواحد به . فإن لم يكن من القرآن ، احتمل أن يكون ذلك مذهباً للصحابي قد دل عليه . واحتمل أن يكون خبراً ، وما تردد بين أن يكون خبراً أو لا يكون فلا يجوز العمل به ، وإنما يجوز العمل بما يصرح الراوي بسماعه من رسول الله ﷺ . وقد أيد الآمدي ذلك فقال : « المختار إنما هو مذهب الشافعي فلا يجب التتابع في الصيام في كفارة اليمين » .

وقال صاحب مسلم الثبوت والشوكاني في إرشاد الفحول : « ما نقل آحاداً ليس بقرآن قطعاً ؛ لأن القرآن مما تتوفر الدواعي على نقله لكونه كلام الرب سبحانه ، وكونه مشتملاً على الأحكام الشرعية وكونه معجزاً ، وما كان كذلك فلا بد أن يتواتر ، فما لم يتواتر فليس بقرآن » .

---

(١) المرجع السابق ٩/٢ ، التقرير والتحبير ٢١٦/٢ ، روضة الناظر : ١٨١/١

(٢) المستصفى ٦٥/١ ، الإحكام للآمدي ٨٣/١ ، شرح العضد لمختصر ابن الحاجب وحواشيه ٢١/٢ ، شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع ١٦٧/١ ، إرشاد الفحول ٢٧

هل البسملة آية في القرآن ؟

اختلف الفقهاء في أن البسملة أي : (بسم الله الرحمن الرحيم) هل هي آية من القرآن الكريم ، وإذا كانت آية اختلفوا أيضاً هل هي آية من أول كل سورة أو هي آية مستقلة أنزلت للفصل بين السور ؟

اتفق المسلمون على أن التسمية آية من القرآن في سورة النمل ، واختلفوا في شأنها في أوائل السور .

فقال الشافعية في المشهور من مذهبهم : « إنها آية من كل سورة ، سواء سورة الفاتحة وسائر السور ما عدا سورة براءة[(١)] » . وقد ساق السيوطي خمسة عشر حديثاً تفيد بمجموعها التواتر المعنوي بافتتاح السور بالبسملة[(٢)] .

وقال المالكية : « إنها ليست بآية أصلاً لا من الفاتحة ولا من غيرها »[(٣)] .

وقال الحنفية في الأصح من مذهبهم : « إنها آية من القرآن ، ولكنها ليست من كل سورة في الفاتحة وغيرها ، بل هي منزلة للفصل بين السور[(٤)] » .

احتج الحنفية لمذهبهم بأن الإجماع منعقد على أن ما بين دفتي المصحف كلام الله ، وأنها كتبت مع القرآن بأمر رسول الله ﷺ ، وكذا نقلت إلينا بين دفات المصاحف ، مع أن الصحابة كانوا يبالغون في حفظ القرآن ، حتى إنهم يمنعون من كتابة أسماء السور مع القرآن ، ومن التعشير والنقط كيلا يخلط بالقرآن غيره . ولما لم يتواتر أنها من الفاتحة أو غيرها ، علماً بأن تواترها في المحل المذكورة فيه

---

(١) المستصفى ٦٥/١ ، الإحكام للآمدي ٨٤/١ ، شرح المحلي على جمع الجوامع ١٦٣/١

(٢) الإتقان في علوم القرآن ٨٠/١

(٣) شرح المحلي ، المرجع السابق ، شرح العضد لمختصر المنتهى ١٩/٢ وما بعدها مراتب الإجماع لابن حزم ١٧٤

(٤) التقرير والتحبير ٢١٦/٢ ، فواتح الرحموت ١٤/٢ ، مرآة الأصول ١٠٢/١

لا يستلزم كونها آية من كل سورة ؛ لأنها أنزلت للفصل ، فدل ذلك على أنها ليست جزءاً من أي سورة . وهذا بناء على مذهبهم في أن الآية القرآنية لا بد فيها من تواتر أصل قرآنيتها ونقلها على أنها آية في المكان الذي وضعت فيه . ويؤيدهم ما قال ابن عباس رضي الله عنهما : « كان رسول الله ﷺ لا يعرف ختم سورة وابتداء أخرى حتى ينزل عليه جبريل عليه السلام « بسم الله الرحمن الرحيم » في أول كل سورة ؛ فثبت أنها للفصل بين السور » .

واستدل المالكية بأدلة منها : ما روى مسلم عن عائشة رضي الله عنها قالت : « كان رسول الله ﷺ يفتتح الصلاة بالتكبير والقراءة بالحمد لله رب العالمين » . وثبت في الصحيحن عن أنس بن مالك قال : « صليت خلف النبي ﷺ وأبي بكر وعثمان ، فكانوا يفتتحون بالحمد لله رب العالمين » ولمسلم « لا يذكرون بسم الله الرحمن الرحيم في أول قراءة ولا في آخرها » ونحوه في السنن عن عبد الله بن مغفل رضي الله عنه[1] . ويعضده في مذهبهم عمل أهل المدينة ، وهم أدرى الناس بآخر الأمرين من أحوال رسول الله ﷺ .

واستدل الشافعية بأدلة منها : أنها أنزلت على رسول الله ﷺ مع أول كل سورة . ومنها أنها كانت تكتب بخط القرآن في أول كل سورة بأمر رسول الله ﷺ ، وتواتر ذلك ، ولم ينكر أحد من الصحابة كتابتها مع تحرزهم في صيانة القرآن عما ليس منه .

وقول الشافعية هذا مبني على مذهبهم في أنه يكفي تواتر أصل قرآنية الآية مع تواتر وجودها في المحل الخاص بها .

ويؤكد رأيهم آثار منها : ما روي عن ابن عباس في قوله تعالى : ﴿ ولقد آتيناك سبعاً من المثاني ﴾ . إنها فاتحة الكتاب . فقيل له : فأين السابعة ؟ قال :

---

(١) تفسير ابن كثير ١٧/١ ، سبل السلام ١٧٢/١

بسم الله الرحمن الرحيم » . .وروي عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال : « إذا قرأتم أم القرآن فلا تَدَعوا « بسم الله الرحمن الرحيم » فإنها إحدى آياتها »[١] . وهذا يدل على أنها آية من الفاتحة .

أما باقي السور فإنه تواتر إثباتها في أول كل سورة ولا فرق بين سورة الفاتحة وغيرها من السور . قال ابن مبارك : « من ترك البسملة فقد ترك مائة وثلاث عشرة آية » .

وفي ختام هذا الخلاف أذكر ما قاله الشوكاني في إرشاد الفحول : « وقد ذكر جماعة من أهل الأصول في هذا البحث ما وقع من الاختلاف بين القراء في البسملة ، وكذلك ما وقع من الاختلاف فيها بين أهل العلم ، هل هي آية من كل سورة أو آية من الفاتحة فقط أو آية مستقلة أنزلت للفصل بين كل سورتين أو ليست بآية ولا هي من القرآن ، وأطالوا البحث في ذلك ، وبالغ بعضهم فجعل هذه المسألة من مسائل الاعتقاد ، وذكرها في مسائل أصول الدين ؛ والحق أنها آية من كل سورة لوجودها في رسم المصاحف ، وذلك هو الركن الأعظم في إثبات القرآنية للقرآن ، ثم الإجماع على ثبوتها خطاً في المصحف في أوائل السور ، ولم يخالف في ذلك من لم يثبت كونها قرآناً من القراء وغيرهم . وبهذا الإجماع حصل الركن الثاني : وهو النقل مع كونه نقلاً إجماعياً بين جميع الطوائف . وأما الركن الثالث : وهو موافقتها للوجه الإعرابي والمعنى العربي فذلك ظاهر »[٢] .

---

(١) رواه الدارقطني مرفوعاً وصوب وقفه ، وروى مثله عن علي وابن عباس وغيرهما (تفسير ابن كثير ١٦/١ ، سبل السلام ١٧٣/١) .

(٢) إرشاد الفحول ٢٧

قال ابن الحاجب : « وقوة الشبهة من الجانبين في مثل بسم الله الرحمن الرحيم منعت التكفير من الجانبين[1] » . وقال ابن كثير بعد أن أورد أدلة المذاهب :« فهذه مآخذ الأئمة رحمهم الله في هذه المسألة وهي قريبة ؛ لأنهم أجمعوا على صحة صلاة من جهر بالبسملة ومن أسر ، ولله الحمد والمنة[2] » .

حجية القرآن الكريم

اتفق المسلمون على أن القرآن الكريم حجة يجب العمل بما ورد فيه ، ولا يجوز العدول عنه إلى غيره من الأدلة إلا إذا لم يرد فيه حكم الحادثة التي يبحث عن حكمها .

والدليل على أنه حجة على الناس كافة ويجب اتباع أحكامه : هو أنه من عند الله ودليل ذلك إعجازه .

إعجاز القرآن :

الإعجاز في اللغة : نسبة العجز إلى من لا يقدر أن يأتي بمثل ما أتى به غيره . يقال : أعجز الرجل أخاه : إذا أثبت عجزه عن شيء . والإعجاز في القرآن : هو قصد إظهار صدق النبي في دعوى الرسالة بفعل خارق للعادة .

ولا يتحقق الإعجاز إلا إذا توافرت فيه أمور ثلاثة[3] .

الأول ـ التحدي أي طلب المباراة والمعارضة .

والثاني ـ أن يكون المقتضي الذي يدفع إلى التحدي والمباراة قائماً .

---

(١) شرح العضد لمختصر ابن الحاجب وحواشيه ١٩٠/٢ ، وراجع مرآة الأصول ١٠١/١ ، مسلم الثبوت ٦/٢

(٢) تفسير ابن كثير ١٧/١

(٣) أصول الفقه للمرحوم عبد الوهاب خلاف ٢٥ وما بعدها .

والثالث ـ أن يكون المانع الذي يمنعه من المباراة منتفياً .

والقرآن الكريم توافرت فيه هذه الأسباب الثلاثة ، فقد تحدى الرسول ﷺ الناس به ، وكان المقتضي عند العرب الذي تحداهم قائماً ، والمانع عندهم منتفياً ، ومع هذا لم يعارضوه ولم يأتوا بمثله .

أما التحدي فقد ورد في آي كثيرة ، منها قوله تعالى : ﴿ وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم من دون الله إن كنتم صادقين . فإن لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة أعدت للكافرين ﴾ فقطع لهم أنهم لن يفعلوا وهي كلمة يستحيل أن تكون إلا عن الله ، ولا يقولها عربي في العرب أبداً .

وقال سبحانه : ﴿ أم يقولون افتراه قل فأتوا بعشر سور مثله مفتريات وادعوا من استطعتم من دون الله إن كنتم صادقين ﴾ . وقال عز وجل : ﴿ قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً ﴾ وقال تعالى : ﴿ قل فأتوا بكتاب من عند الله هو أهدى منهما أتبعه إن كنتم صادقين ﴾ . فهذه الآيات الكريمة تتحدى العرب للإتيان بمثل القرآن ، وسمعوا التحدي ، فعجزوا أبد الدهر ، ولن يستطيعوا ذلك ، ولو ظاهر بعضهم بعضاً .

وأما قيام المقتضي للمباراة والمعارضة عند العرب فإن النبي أخبرهم أنه رسول الله وجاءهم بدين يبطل دينهم وتقليد آبائهم ، وسفَّه عقولهم وأحلامهم ، وسخر من أوثانهم ، وهزأ بعباداتهم ، ودليله الصارم هو كتاب الله . فكانوا أحوج الناس إلى دحض ما ادعاه وإبطال ما أتى به من عند الله ، دون أن يضطروا إلى شهر السيف في وجهه كما يبذل المحرج آخر وسعه ، فاختاروا ذلك مكرهين ، وأذعنوا لعظمة القرآن صاغرين دون مباراة ولا معارضة .

وأما انتفاء المانع من معارضة القرآن فلأنه نزل بلسان عربي مبين ؛ فأحرفه من أحرف العرب ، وعباراته من أسلوب العرب ، ومعانيه من مألوف العرب ، وهم أرباب البلاغة والبيان وملوك الفصاحة وفرسان الخطابة ، وأساطين الشعر ، ومعين الحِكَم . ولهم في ذلك مواقف مشهورة وأسواق معروفة ومساجلات ومباريات فريدة ؛ بل كان عندهم الكهان والعرافون والقصاصون والمتنبئون ، ولم يحدد للمعارضة أجل معين ، ولا نزل القرآن جملة واحدة ، وإنما نزل منجماً على مدى ثلاث وعشرين سنة ، مما يسهل المعارضة ويتيح لهم الإعداد والتمكين وإحراز السبق ، فعجزوا ووهنوا ، وما قدروا على الإتيان بمثل أقصر سورة أو آية من القرآن الكريم .

بهذا البيان يبطل مذهب الباقلاني في الصِّرفة القائل بأن العرب لم يأتوا بمثل القرآن لصرف الله لهم عن ذلك إلى ما صاروا إليه من المعاندة والمعاداة .

وجوه إعجاز القرآن :

إن الكلام في إعجاز القرآن لا يحصره بيان ولا يحدده إنسان ، وكلما تجدد الزمن وتوالت الأيام ، تظهر أدلة جديدة وبراهين وآفاق في إعجاز القرآن ؛ لأن كلام الله لا يحيط به أحد ، كما لا يحيط أحد بعظمة ذات الحق وجليل صفاته وسعة علمه ، سبحانه لا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء ، وسع كرسيه ـ أي علمه ـ السموات والأرض .

ثم إن الأصولي يتكلم عن الإعجاز بمقدار ما يتصل بغرضه . لهذا كله فإني سأذكر بعض نواحي الإعجاز . وقد اتفق العلماء على أن القرآن أعجز العرب من نواح متعددة لفظية ومعنوية وروحية ، وإن العقول لم تصل ولن تصل إلى كل نواحي الإعجاز . فكلما تدبر الناس القرآن زادت آياته عمقاً وسعة ، وكلما كشف البحث العلمي عن أسرار الكون ، وعجائب المخلوقات تجلت نواحٍ أخرى من

نواحي الإعجاز ، وأنه من عند الله الواحد القهار ، وأنه معجزة الرسول الخالدة على ممر الزمان .

وهذه هي بعض وجوه الإعجاز[1] :

١ ـ اتساق عباراته ومعانيه وشمول أحكامه وأغراضه :

القرآن الكريم متكون من أكثر من ستة آلاف آية (٦٢٢٦ آية) في موضوعات مختلفة اعتقادية وتشريعية وخلقية ، ويتضمن نظريات كثيرة كونية واجتماعية ووجدانية فلا نجد معنىً يعارض معنىً ، ولا حكماً يناقض أو يهدم حكماً مع نزول القرآن في ثلاث وعشرين سنة .

كذلك لا نجد في عباراته اختلافاً في مستوى البلاغة ولا تفاوتاً في فصاحة التعبير ، وإنما كل ما جاء فيه في ميزان واحد من الجزالة والمطابقة لمقتضى الحال . قال تعالى : ﴿ أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً ﴾ .

وقد كان البليغ من العرب يجيد موضوعاً واحداً ، وإذا أجاده فإنما يجيد بيتاً أو بيتين أو أبياتاً معدودة . وكانوا يقولون : امرؤ القيس إذا ركب ، والنابغة إذا رهب ، والأعشى إذا طرب ، وزهير إذا رغب . وهؤلاء هم أفصح العرب ، ولا فصيح لهم إلا معدود كما تثبت لنا معلقاتهم المشهورة . وكانت أغراضهم ضيقة فلم يتكلموا في الملأ الأعلى ، ولا في عالم الآخرة ، ولا في تطهير النفس وتنعم الأرواح ، وإنما كانوا يقولون في وصف عين نجلاء أو غارة شعواء أو جفنة مُشْرَعة . أما القرآن فموضوعاته شاملة وأحكامه كاملة وبيانه وافٍ بكل الأغراض التشريعية .

---

(١) إعجاز القرآن للباقلاني ٣٣ ـ ٥٠ ، إعجاز القرآن للرافعي ١٨٧ وما بعدها ، أصول الفقه للمرحوم خلاف ٢٨ وما بعدها ، محاضرات في أصول الفقه لأستاذنا محمد البنا ٦٦ وما بعدها .

ثم إن أسلوب القرآن يتفق مع مقتضى الأحوال ، فإذا كان الموضوع تشريعاً كان اللفظ دقيقاً محدوداً ، والبيان هادئاً . وإذا كان الموضوع مقرراً لعقيدة أو مسفهاً لعبادة أو مذكراً بقدرة الإله أو مهدداً باليوم الآخر أو مخوفاً من العذاب ، فيكون الأسلوب الخطابي المؤثر الذي يهز النفوس ، ويحرك الوجدان ، ويثير المشاعر ، ويطلق التفكير .

٢ ـ انطباق آي القرآن على ما يكشفه العلم اليقيني :

أشار القرآن إلى تقرير بعض النظريات العلمية في معرض الحديث عن خلق السموات والأرض ، وخلق الإنسان وحركات الكواكب ونظامها للاستدلال على وجود الله ووحدانيته ، وتذكير الناس بآلائه ونعمه ، فيفهم من الآيات تقرير سنة كونية ونواميس طبيعية ، كشف العلم الحديث في كل عصر براهينها . وتتجدد هذه الناحية كلما كشف البحث العلمي عن سنة طبيعية ، ومصداق ذلك قوله تعالى : ﴿ قل أرأيتم إن كان من عند غير الله ثم كفرتم به من أضل ممن هو في شقاق بعيد ، سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق ، أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد ﴾ .

وهذا كله ليس من مقاصد القرآن الأصلية وإنما هو كتاب تشريعي ، ولكن في ثنايا الآية ما قد يدل على ما ذكر ، مثل قوله تعالى في آيات منها : ﴿ وأرسلنا الرياح لواقح ﴾ لتلقيح أشجار الثمار ، ﴿ أو لم ير الذين كفروا أن السموات والأرض كانتا رتقاً ففتقناهما وجعلنا من الماء كل شيء حي ﴾ الدالة على نظرية السديم ، ﴿ وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمر مر السحاب صنع الله الذي أتقن كل شيء ﴾ الدالة على دوران الأرض ، ﴿ أو لم يروا أنا نأتي الأرض ننقصها من أطرافها ﴾ الدالة على كون الأرض بيضاوية ﴿ يكور الليل على النهار ويكور النهار على الليل ﴾ الدالة على كروية الأرض ؛ لأن التكوير هو اللف

على الجسم المستدير . ففي هذه الآيات إشارات إلى معان تتفق مع الاكتشافات الحديثة التي لم يكن يعلمها أحد من المسلمين . كل ذلك مع صلاحية الآية للتفسير عند ظهور خطأ نظرية وتصويب أخرى دون تكلف ولا بعد .

٣ ـ إخباره بوقائع لا يعلمها إلا علام الغيوب :

أخبر القرآن عن وقوع حوادث في المستقبل لا علم لأحد من الناس بها مثل قوله تعالى : ﴿ آلم . غلبت الروم في أدنى الأرض وهم من بعد غلبهم سيغلبون . في بضع سنين ﴾ وقوله سبحانه : ﴿ لقد صدق الله رسوله الرؤيا بالحق لتدخلُن المسجد الحرام إن شاء الله آمنين ﴾ الآية . وفي القرآن قصص أمم بائدة ليست لها آثار ولا معالم تدل على أخبارها ، مما يدل على أن القرآن من عند الله تعالى . قال سبحانه : ﴿ تلك من أنباء الغيب نوحيها إليك ما كنت تعلمها أنت ولا قومك من قبل هذا ﴾ . وقال عزوجل : ﴿ وما كنت بجانب الطور إذ نادينا ، ولكن رحمة من ربك لتنذر قوماً ما أتاهم من نذير من قبلك لعلهم يتذكرون ﴾ .

٤ ـ فصاحة الألفاظ وبلاغة التعبير وقوة التأثير :

ليس في القرآن لفظ ينبو عن السمع أو يتنافر مع ما قبله أو ما بعده . وعباراته في أعلى مستوى بلاغي ،ويتجلى هذا لمن له ذوق عربي في تشبيهاته وأمثاله وحججه ومجادلاته في إثبات العقائد الصحيحة وإفحامه للمبطلين في كل معنى عبر عنه ، وهدف رمى إليه . وإنك لتجد اللفظ في القرآن مسوقاً في آية ، فتجد فيه الاتساق والانسجام ، وهذا اللفظ بعينه يجيء في كلام البشر ، فترى فيه النبو والضعف ؛ لأن الأول من وضع علام الغيوب ، والثاني من وضع البشر الذي لا تواتيه القدرة على إحكام التعبير . ومن أراد التوسع في ذلك فليرجع إلى كتاب الكشاف للزمخشري ، ودلائل الإعجاز وأسرار البلاغة للجرجاني . وإعجاز القرآن للقاضي الباقلاني والقاضي عياض ، وإعجاز القرآن للرافعي حديثاً .

وهنـاك بعض وجوه الإعجـاز الأخرى ، مثل : نظم القرآن البـديع الفريـد الـذي ليس بشعر ولا سجع ولا نثر عـادي ، ومثـل شمـول تشريعـه وسمـوه الـذي سيبحث في مبحث أحكام القرآن الآتي بيانه .

هذا ... وقد همَّ بعض العرب الذين أضلهم الله بمعارضـة القرآن فـارتـدوا على أعقـابهم خـاسرين ، ولم يـأتوا بمعـارضـة تستحق الـذكر ، إذ أن كلامهم في ذلـك سخيف مضطرب مبتـذل المعنى ، لا يجهلـه هـو نفسـه ، وإنمـا ليغرر بـه السـذج والأتباع ، مثل مسيلمة الكذاب وعيهلة بن كعب وطليحـة الأسـدي . ومنهم من عاد إلى رشده واهتدى ، وحسبنا دليلاً على ذلك قول الوليد بن المغيرة ألـد أعـداء الرسـول ﷺ : « إن لـه لحـلاوة وإن عليـه لطـلاوة وإن أعـلاه لمثمر وإن أسفلـه لمغدق ، وإنه يعلو ولا يعلى ، وما هو بقول بشر » .

وأما قوة تأثير القرآن على القلوب وسلطانـه الروحي على النفوس فلا ينكره كل منصف ، ولا يمل سماعه كل عاقل ولا يسعه إلا أن يشهد بأنه كلام الله القـديم الـذي لا تبلى جـدتـه ، فهو كما وصفـه الرسول عليـه الصلاة والسلام : « حبل الله المتين ، والنور المبين ، والشفاء النافع ، عصمـة لمن تمسـك بـه ، ونجـاة لمن تبعـه ، لا يَعْوَجُّ فيقوَّم ، ولا يزيغ فيستعتب (أي لا يميل عن الحـق فيطلب منـه العتبى أي الرجوع إليـه) ، ولا تنقضي عجـائبـه ولا تفنى غرائبـه ، ولا يَخْلَق على كثرة الرد »[1] وقـال ابن مسعود : « إذا أردتم العلم فـأثيروا القرآن فـإن فيـه علم الأولين والآخرين » .

---

(١) رواه الترمذي عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه مرفوعاً

أحكام القرآن

تتنوع أحكام القرآن إلى أنواع[1] :

أولاً ـ الأحكام الاعتقادية : التي تتعلق بما يجب على المكلف اعتقاده في الله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر .

ثانياً ـ الأحكام الخلقية : التي تتعلق بما يجب على المكلف أن يتحلى به من الفضائل ويتخلى عنه من الرذائل .

ثالثاً ـ الأحكام العملية : وهي التي تتعلق بما يصدر عن المكلف من أقوال وأفعال وعقود وتصرفات . وهذا النوع هو فقه القرآن وهو المقصد من علم أصول الفقه ، وهو ينتظم نوعين :

آ ـ أحكام العبادات من صلاة وصيام وزكاة وحج ونذر ويمين ونحو ذلك من العبادات التي يقصد بها تنظيم علاقة الإنسان بربه .

ب ـ أحكام المعاملات من عقود وتصرفات وعقوبات وجنايات وغيرها مما يقصد به تنظيم علاقات الناس بعضهم ببعض ، سواء أكانوا أفراداً أم جماعات . وهذه الأحكام تتفرع إلى ما يلي :

١ ـ أحكام الأحوال الشخصية : وهي التي تتعلق بالأسرة من بدء تكوينها ويقصد بها علاقة الزوجين والأقارب بعضهم ببعض .

٢ ـ الأحكام المدنية : وهي التي تتعلق بمعاملات الأفراد ومبادلاتهم من بيع وإجارة ورهن وكفالة وشركة ومداينة ووفاء بالالتزام ، ويقصد بها تنظيم علاقات الأفراد المالية وحفظ حق من له حق .

---

(١) أصول الفقه للأستاذ خلاف ٣٢ ، محاضرات الأستاذ محمد البنا ٦٨

٣ ـ الأحكام الجنائية : وهي التي تتعلق بما يصدر من المكلف من جرائم وما يستحقه عليها من عقوبة ، ويقصد بها حفظ حياة الناس وأموالهم وأعراضهم وحقوقهم وتحديد علاقة المجني عليه بالجاني وبالأمة .

٤ ـ أحكام المرافعات والإجراءات المدنية أو الجنائية : وهي التي تتعلق بالقضاء والشهادة واليمين ، ويقصد بها تنظيم الإجراءات لإقامة ميزان العدالة بين الناس .

٥ ـ الأحكام الدستورية : وهي التي تتعلق بنظام الحكم وأصوله ، ويقصد بها تحديد علاقة الحاكم بالمحكوم ، وتقرير ما للأفراد والجماعات من حقوق .

٦ ـ الأحكام الدولية : وهي التي تتعلق بمعاملة الدولة الإسلامية مع غيرها من الدول ، وهي القانون الدولي العام ، وبمعاملة غير المسلمين المواطنين في الدولة الإسلامية وهي القانون الدولي الخاص . ويقصد بهذه الأحكام تحديد علاقة الدولة الإسلامية بغيرها من الدول في السلم والحرب ، وتحديد علاقة المسلمين بغيرهم في بلاد الدولة الإسلامية[1] .

٧ ـ الأحكام الاقتصادية والمالية : وهي التي تتعلق بحقوق الأفراد المالية والتزاماتهم في نظام المال وحقوق الدولة وواجباتها وتنظيم موارد الخزينة ونفقاتها . ويقصد بها تنظيم العلاقات المالية بين الأغنياء والفقراء وبين الدولة والأفراد .

وهذه تشمل أموال الدولة العامة والخاصة كالغنائم والأنفال والعشور والخراج ومعادن الأرض وموارد الطبيعة ، وأموال المجتمع كالزكاة والصدقات والنذور

---

(١) وقد أوضحت هذه الأحكام وحققتها وأبديت آراء جديدة فيها في كتابي (آثار الحرب في الفقه الإسلامي ـ دراسة مقارنة) .

والقروض ، وأموال الأسرة كالنفقات والمواريث والوصايا ، وأموال الأفراد كأرباح التجارة والإجارة والشركات وكل مرافق الاستغلال والإنتاج والعقوبات المالية كالكفارات والديات والفدية .

وبيان القرآن لهذه الأحكام : إما تفصيلي يعرض لأكثر الجزئيات كما في العبادات والأحوال الشخصية والمواريث ، والحكمة في ذلك أنها تتضمن معنى التعبد ، ولا مجال للعقل في إدراك حكمتها في الجملة ، فلا تقبل التعديل ولا التطور بتطور أحوال الناس .

وإما بيان عام يعرض القواعد العامة والمبادىء الأساسية مع التعرض أحياناً لبعض الجزئيات . والحكمة في ذلك أن يترك أمر التفصيل لعلماء الأمة ليقرروا ما يتناسب مع تحقيق المصالح والحاجات وما تمليه ضرورة التطورات ومراعاة البيئات في كل عصر ومصر . وبهذا يتحقق خلود الشريعة الإسلامية وصلاحيتها لكل زمان ومكان . والأمثلة أن الله سبحانه وتعالى وضع قاعدة عامة في الأحكام المدنية وهي قوله عز وجل : ﴿ يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم ﴾ وأحل البيع وحرم الربا وأباح الرهن وترك بعدئذ تفصيل الأحكام للمجتهدين حسب المصالح .

وفي الأحكام الدستورية : وضع الله سبحانه وتعالى أساس الحكم الإسلامي بقوله : ﴿ وشاورهم في الأمر ﴾ ، ﴿ وأمرهم شورى بينهم ﴾ .

وفي الأحكام الدولية : بيَّن الحق عز وجل أساس العلاقة بين المسلمين وغيرهم بقوله : ﴿ لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم ، إن الله يحب المقسطين . إنما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم في الدين وأخرجوكم من دياركم وظاهروا على إخراجكم أن تولوهم ومن يتولهم فأولئك هم الظالمون ﴾ .

وفي السلم والحرب وضع الله تعالى هذه القاعدة بقوله : ﴿ وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين ﴾ .

ومرد كل تلك الأحكام إلى آية واحدة في القرآن الكريم هي : ﴿ إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي ، يعظكم لعلكم تذكرون . وأوفوا بعهد الله إذا عاهدتم ولا تنقضوا الأيمان بعد توكيدها ، وقد جعلتم الله عليكم كفيلاً إن الله يعلم ما تفعلون ﴾[1] .

وتفصيل كل هذه الأمور متروك لعلماء الأمة وساستها الأمناء المخلصين الذين توافرت فيهم أهلية الزعامة العامة ، كما قرر دستور الإسلام المجيد .

دلالة القرآن على الأحكام :

القرآن الكريم وإن كان قطعي الثبوت ، لوروده إلينا بطريق التواتر المفيد للقطع بصحة المنقول كما بينت ، إلا أن دلالة نصوصه على الأحكام قد تكون قطعية الدلالة أو ظنية الدلالة[2] .

فالنص القطعي الدلالة : هو اللفظ الوارد في القرآن الذي يتعين فهمه ولا يحتمل إلا معنىً واحداً . وذلك كآيات المواريث والحدود والكفارات مثل قوله تعالى : ﴿ يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين ، فإن كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك وإن كانت واحدة فلها النصف ... ﴾ الآية . ومثل : ﴿ الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ﴾ ومثل : ﴿ والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة من قبل أن يتماسا ... ﴾ الآيات . فالثلثان والنصف والمئة والرقبة قطعية في مدلولاتها ، ولا تحتمل معنى آخر .

---

(١) النحل ٩٠ ـ ٩١ .

(٢) أصول الفقه لأستاذنا زكي الدين شعبان ٢٣ ، أصول الفقه خلاف ٣٧

والنص الظني الدلالة : هو اللفظ الوارد في القرآن الـذي يحتمل أكثر من معنى واحـد في مجـال التـأويـل ، مثـل لفـظ (المشترك) كالقروء في قـولـه تعـالى : ﴿ والمطلقـات يتربصن بـأنفسهن ثـلاثـة قروء ﴾ فلفـظ القرء في اللغـة العربيـة مشترك بين معنيين : الطهر والحيض ، فيحتمـل أن يراد ثـلاثـة أطهـار أو ثـلاث حيضات ، وتكون الدلالة على أحد المعنيين ظنية لا قطعية .

بيان القرآن:

إذا كان القرآن الكريم تبيـانـاً لكل شيء ، قـال تعـالى : ﴿ مـا فرطنـا في الكتاب من شيء ﴾ فإنه لا يقصد بالتبيـان المـذكور أن يبين فيـه جميع تفـاصيل الأمور ودقائقها وأحكام مختلف الجزئيـات والحوادث والقضـايـا ، وإنما بيـانـه في الغالب كلي لا جزئي ، وإجمالي لا تفصيلي . وقـد أشرت إلى الحكمـة وهي : تميز الشريعة الإسلامية بميزة المرونة والشمول والعموم لتتسع لحاجات النـاس في مختلف الأعصار والأزمان ، ولئلا يطرأ عليها نسخ ولا يعتريها تغيير أو تعـديل ، وأيضـاً تشريف الأمـة الإسـلاميـة حيث لم يهمـل الله عقـول أبنـائهـا ، ولم يلقنهـا أحكام الجزئيات تفصيلاً ، كما كان عليه الحال في الأمم السابقة[1] .

وما دام الأمر كذلك ، فلا يصح استنباط الأحكام من القرآن بدون الرجوع إلى السنة المبينة له الشارحـة لمـا خفي فيـه ، فـإن لم توجـد سنـة نلجـأ إلى تفسير السلف الصالح ، فإن لم يوجد أثر في ذلـك نحتكم إلى الفهم العربي الصحيح . لهـذا فإننا عرفنا أعداد الركعـات في الصلوات ومقـادير الزكوات وشعـائر الحج وأحكام الجهاد وشروط المعاملات والعقوبات والأنكحة من بيان السنة الثابتـة عن الرسول عليه الصلاة والسلام .

---

(١) أصول الفقه لشعبان ١٤٤

وقد يستشكل على قوله تعالى : ﴿ هـذا بيـان للنـاس ﴾ ، بحروف المعجم في أوائل السور ؛ إذ هي غير موضوعة في اللغة لمعنى ، وفيه ما لا يفهم معناه ؛ لقوله تعالى : ﴿ وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنـا بـه ﴾ على أن الواو للابتدء أو الاستئناف ، وفيه المتشابه وهو ما تعارض فيه الاحتمال أو ما ورد في صفات الله مما يوهم ظاهره الجهة والتشبيه كاليـد واليمين والوجـه والروح ومكر الله والاستواء على العرش .

ويرد على ما ذكر بما يأتي :

أمـا حروف المعجم في أوائل السور فلا يسلِّم البـاحث أنـه لا معنى لهـا ، بل هي أسماء السـور ، فيقـال : سورة يس ، وطـه ، أو لإيقـاظ العرب لـلاستماع والإصغـاء إلى القرآن ؛ لأن ذلـك يخـالف عـادتهم ، أو كنـايـة عن سـائر الحروف الأبجدية التي لا يخرج عنها كلام العرب ، تنبيهاً على أنه ليس يخاطبهم إلا بلغتهم وحروفهم ، فهي للتحـدي والإعجـاز بـأن يـأتوا بمثـل القرآن ، مـع أنـه من نفس حروف لغتهم التي يألفونها نطقاً وكتابة وخطابة وشعراً .

وأما آية : ﴿ والراسخون في العلم ﴾ : فـإن الواو فيهـا للعطف كما قرر محققو الأصوليين ، وأما جملة : ﴿ يقولون آمنـا بـه ﴾ فـإنهـا حـال من ﴿ الراسخون ﴾ وذلك خـاص بهم دون أن يعود إلى الرب تعـالى . والمخصص هو العقل الـذي يحيل إعادة الضمير إلى الله تعالى . قال الغزالي : فـإن قيل : هل الواو للعطف أو الأولى الوقف على لفـظ ﴿ الله ﴾ ؟ قـال : كل واحـد محتمـل ، فـإن كان المراد بـه وقت القيامة فالوقف أولى ، وإلا فالعطف ، إذ الظاهر أن الله تعالى لا يخـاطب العرب بما لا سبيل إلى معرفته لأحد من الخلق .

وأما المتشابهات : فإنه لا يقصد بها الجهة أو الاستقرار في المكان أو التشبيـه ، وإنما هي كنايات واستعارات وتجوزات يفهمها مؤمنو العرب ، المصدقون بأن الله

تعالى ليس كمثله شيء ، وإنها مؤولة تأويلات بأدلة صارفة إليها تناسب مفاهيم العرب .

وقال الشوكاني : « الوقف على قوله تعالى ﴿ إلا الله ﴾ متعين وهذا يتمشى مع تفسير المتشابه بأنه ما استأثر الله بعلمه ونحن نسلّم بذلك على هذا التقدير »[1] .

ثم إن بيان القرآن يتفق مع ما يقتضيه إعجازه وبلاغته ، فالمنع من الشيء إما أن يكون بصيغة النهي مثل : ﴿ ولا تقربوا الزنى ﴾ أو بالإخبار بأنه شر مثل : ﴿ ولا يحسبن الذين يبخلون بما آتاهم الله من فضله هو خيراً لهم بل هو شر لهم ﴾ أو بأنه ليس من البر مثل : ﴿ وليس البرُّ بأن تأتوا البيوت من ظهورها ﴾ أو بذكر ما يترتب على الفعل من شر أو ضرر كالوقوع في الجور أو دخول جهنم مثل : ﴿ ذلك أدنى ألا تعولوا ﴾ .

وطلب شيء إما أن يكون بصيغة الأمر مثل : ﴿ وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة ﴾ أو بأن الفعل مكتوب أو مفروض مثل : ﴿ إن الصلاة كانت على المؤمنين كتاباً موقوتاً ﴾ أو بما يترتب على الفعل من خير أو نفع مثل : ﴿ ذلك أزكى لكم ﴾ .

وعلى هذا فلا بد للأصولي الذي يستنبط الأحكام الشرعية من القرآن من أن يلحظ ما يقارن الصيغة من وعد أو وعيد .

وهذه هي بعض قواعد الاستنباط :

١ ـ كل فعل عظمه الله أو مدحه أو أحبه أو وصفه بالاستقامة أو أقسم به ، فهو مشروع مشترك بين الوجوب والندب .

---

(١) إرشاد الفحول ٢٨

٢ ـ كل فعل طلب الشارع تركه أو ذمه أو لعنه أو شبه فاعله بالبهائم أو بالشياطين أو هو رجس أو فسق ، فهو غير مشروع مشترك بين التحريم والكراهة .

٣ ـ كل ما أحله الله أو أذن به أو رفع الجناح أو الحرج أو الإثم عنه فهو مباح[1] .

بعض القواعد الأصولية المتعلقة بالقرآن :

أورد الخضري وغيره هذه القواعد التي هي أصول كلية في القرآن الكريم وهي[2] :

١ ـ القرآن هو أصل الشريعة ومرجعها الأول وأساسها الذي تعود إليه كل الأدلة الأخرى ؛ والسنة ثم كلام السلف طريق لبيانه : ويمكن لصاحب العقل الناضج أن يفهم الآيات بمقتضى الذوق العربي .

٢ ـ لا بد من معرفة أسباب نزول آيات القرآن ؛ إذ أنه نزل منجماً حسب الوقائع والمناسبات ، والدليل على طلب ذلك أمران :

أولاً ـ لا يمكننا التعرف على إعجاز القرآن إلا بمعرفة مقتضيات الأحوال التي نزل فيها التشريع القرآني ، وهي حال الخطاب إما من جهة نفس الخطاب أو المخاطَب أو المخاطِب ، إذ أن الكلام يختلف فهمه بحسب الأحوال ، كالاستفهام قد يكون للتقرير أو للتوبيخ ، وكالأمر قد يكون للتهديد أو التعجيز أو الإباحة . وبه يتضح أن أسباب النزول هي قرائن حسية أو معنوية يستعان بها على فهم القرآن حق الفهم ، ويكون عرفانها أوقع في النفس وأقرب إلى الانقياد .

---

(١) أصول الفقه لشعبان ٢٦

(٢) أصول الفقه للخضري ٢٠٥ وما بعدها .

ثانياً - إن الجهل بأسباب النزول موقع في الشبه والإشكالات ، ويظهر ذلك من المثالين الآتيين :

روي أن مروان بن الحكم أشكل عليه معنى قوله تعالى : ﴿ لا تحسبن الذين يفرحون بما أتوا ويحبون أن يحمدوا بما لم يفعلوا فلا تحسبنهم بمفازة من العذاب ﴾ فأرسل إلى ابن عباس وقال : « لئن كان كل امرىء فرح بما أتى ، وأحب أن يحمد بما لم يفعل معذباً لنعذبن أجمعون » فقال ابن عباس : مالكم ولهذه الآية ؟ إنما دعا النبي ﷺ يهود فسألهم عن شيء ، فكتموه إياه وأخبروه بغيره ، وأروه أنهم قد أخبروه بما سألهم عنه ، واستحمدوا بذلك إليه ، وفرحوا بما أتوا من كتمانهم ؛ ثم قرأ : ﴿ وإذ أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب لتبيننّه للناس ولا تكتمونه ، فنبذوه وراء ظهورهم واشتروا به ثمناً قليلاً فبئس ما يشترون . لا تحسبن الذين ... ﴾ الآية . فلما بين ذلك له زال إشكاله ، مما يدل على أن ظاهر الآية غير مقصود منها .

وروي أن قدامة بن مظعون اتهم بشرب الخمر ، وقامت عليه البيِّنة بالشرب عند عمر بن الخطاب رضي الله عنه ، فقال عمر : يا قدامة ، إني جالدك ، قال قدامة : والله لو شربت كما يقولون ، ما كان لك أن تجلدني ؛ لأن الله يقول : ﴿ ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جُناح فيما طعموا إذا ما اتقوا وآمنوا وعملوا الصالحات ، ثم اتقوا وآمنوا ، ثم اتقوا وأحسنوا والله يحب المحسنين ﴾ وأنا منهم ، شهدت مع رسول الله ﷺ بدراً وأحداً ، والخندق ، والمشاهد كلها ، فقال عمر : ألا تردون على هذا قوله ؟ فقال ابن عباس : إن هؤلاء الآيات أنزلن عذراً للماضين ، وحجة على الباقين ، فعذر الماضين : أنهم لقوا الله قبل أن تحرم عليهم الخمر ، وحجة على الباقين ؛ لأن الله يقول : ﴿ يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون ﴾ . فإن كان من الذين آمنوا وعملوا الصالحات ، ثم اتقوا وآمنوا ، ثم اتقوا وأحسنوا ،

فإن الله قد نهى أن نشرب الخمر ، قال عمر : صدقت .

فدل هذا على أن مقصود الآية غير ما تبادر منها كما ظهر لقدامة .

٣ ـ لا بد من معرفة عادات العرب وأعرافهم في الأقوال والأفعال وصيغ الاستعمال حال التنزيل ؛ إذ أن عدم معرفتها يوقع في الاشتباه ، ويتوضح هذا بالأمثال التالية :

آ ـ قال تعالى : ﴿ وأتموا الحج والعمرة لله ﴾ هذا أمر بالإتمام دون الأمر بأصل الحج ؛ لأن العرب قبل الإسلام كانوا يحجون ، فغيَّر الإسلام بعض الشعائر ، وأضاف بعضاً مثل الوقوف بعرفة ، مما يدل على إيجاب الحج والعمرة أيضاً .

ب ـ قال سبحانه وتعالى : ﴿ ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا ﴾ قال أبو يوسف : أي في الشرك ؛ لأنهم كانوا حديثي عهد بكفر ، فيريد أحدهم التوحيد فيخطىء بالكفر ، فعفا لهم عن ذلك ؛ قال : فهذا على الشرك ، ليس على الأيمان في الطلاق والعتاق والبيع والشراء حيث لم تكن الأيمان بالطلاق والعتاق في زمانهم .

ج ـ قال عز وجل : ﴿ وأنه هو رب الشعرى ﴾ عين هذا الكوكب ؛ لأن قبيلة خزاعة من العرب عبدته ، ابتدع عبادته لهم أبو كبشة ، ولم تعبد العرب غيره من الكواكب ، فلذلك عينه .

٤ ـ كل حكاية وردت في القرآن وذكر فيه ما يردها في السياق أو السباق فهو دليل قاطع على بطلانها : مثل قوله تعالى : ﴿ إذ قالوا ما أنزل الله على بشر من شيء ﴾ أعقبها بقوله : ﴿ قل من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى نوراً وهدى للناس ﴾ . ومثل ﴿ ألا ساء ما يحكمون ﴾ إذ أن القرآن لا يذكر فيه إلا ما هو حق وهدى .

وعلى هذا قال بعض العلماء :« شرع من قبلنا الذي حكي في القرآن ولم يرد فيه ما يبطله هو شرع لنا » . وقال غيرهم : « مع التسليم بأنه حق وصدق ولكنه نسخ بشريعتنا » .

وبناء عليه أيضاً قال آخرون : « إن الكفار مخاطبون بفروع الشريعة لقوله تعالى : ﴿ قالوا لم نكُ من المصلين ولم نك نطعم المسكين ﴾ ولم يرد ما يبطله . ومن هذا القبيل أن سنة النبي ﷺ التقريرية تعتبر حجة في الأحكام الشرعية » .

٥ ـ الدليل على أن القرآن تضمن كل شيء رغم اختصاره هو أن أساس الأحكام عموماً وهو مراعاة الضروريات والحاجيات والتحسينات ومكملاتها مبين في القرآن دون أي نقص أو قصور . وبه يتبين أن القرآن جامع للأحكام أي للأمور الكلية العامة التي يستلزمها أي تشريع في الوجود ،فكان لذلك تعريف القرآن بالأحكام أكثره كلي لا جزئي كما ثبت بالاستقراء ، والسنة هي التي تفصل تلك الكليات ، وتوضح مجملات الكتاب .

المبحث الثاني

السنة الشريفة

تمهيد :

اخترت تعبير السنة دون تعبير الخبر أو الأثر ؛ لأن الخبر كالحديث هو ما أضيف إلى النبي ﷺ أو إلى الصحابي أو من دونه قولاً ، أو فعلاً ، أو تقريراً أو صفة . وأما الأثر : فهو الحديث المرفوع أو الموقوف . وخصه بعض الفقهاء بالموقوف .

وأما السنة : فهي أقوال النبي ﷺ وأفعاله وتقريراته وصفاته(١) . والكلام عن السنة فيما يأتي :

تعريف السنة ، أقسامها من حيث السند ، حجيتها ، منزلتها بالنسبة للقرآن ، مذاهب الصحابة والعلماء في العمل بأخبار الآحاد والحديث المرسل ، أفعال الرسول ﷺ ، تعارض أقواله مع أفعاله .

١ ـ تعريف السنة :

السنة في اللغة عبارة عن السيرة والطريقة المعتادة ، فسنة كل أحد :

---

(١) الإحكام للآمدي ٨٧/١ ، شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع ٨٣/٢ ، شرح العضد لمختصر ابن الحاجب ٢٢/٢ ، التقرير والتحبير ٢٢٣/٢ ، فواتح الرحموت ٩٧/٢ ، مرآة الأصول ١٩٦/١ ، الإبهاج ١٧٠/١ ، شرح الإسنوي ٢٣٨/٢ ، المدخل إلى مذهب أحمد ٨٩

مـا عهـدت منـه المحافظـة عليـه ، سـواء أكانت حسنـة أم سيئـة . مثـل قـول رسول الله ﷺ : « من سن سنـة حسنـة فلـه أجرهـا وأجر من عمـل بهـا إلى يـوم القيـامـة ، ومن سن سنـة سيئـة كان عليـه وزرهـا ووزر من عمـل بهـا إلى يـوم القيامة »[1] .

والسنـة عنـد الفقهـاء : هي مـا يقـابـل الـواجب من العبـادات كما بينت في مباحث الحكم ، وقد تطلق على ما يقابل البدعـة كقولهم : فلان من أهل السنـة . وهي عند الأصوليين : كل ما صدر عن الرسول من الأدلة الشرعية مما ليس بمتلو ، ولا هو معجـز ، ولا داخـل في المعجـز . وبعبـارة أخرى هي : كل مـا صـدر عن الرسول ﷺ من قول أو فعل أو تقرير . وهذا هو المقصود في البيان هنا .

آ ـ **السنـة القـوليـة** : هي الأحـاديث التي قـالهـا الرسـول ﷺ في مختلف الأغراض والمناسبات ، مثل قوله : « إنمـا الأعمـال بـالنيـات » وقولـه : « لا ضرر ولا ضرار في الإسلام » وقوله : « لا وصية لوارث » .

ب ـ **السنـة الفعليـة** : هي الأعمـال التي قـام بهـا الرسـول ﷺ ، مثـل أداء الصلوات الخمس ، وأداء شعائر الحج ، وقضائه بشاهد ويمين المـدعي . وسـأخصص مبحثاً لأفعال النبي ﷺ هنا .

ج ـ **السنـة التقريريـة** : وهي أن يسكت النبي ﷺ عن إنكار قـول أو فعـل صدر أمامه أو في عصره وعلم به ، وذلك إما بموافقته أو استبشـاره أو استحسـانـه ، وإمـا بعـدم إنكاره وتقريره ، مثل : أكـلَ الضبُّ على مـائـدة رسـول الله ﷺ ، ومثل إقرار الرسول عليـه السلام لمعـاذ بن جبل في كيفيـة القضـاء بـاليمن كما سبق بيانه ، ومثل : استبشار النبي ﷺ بحكم القائف بأن أقدام أسـامـة من أقـدام زيـد قائلاً : « إن هذه الأقدام بعضها من بعض » ، مما يـدل على أن القيـافـة حجـة في

---

(1) إرشاد الفحول ٣٣ ، محاضرات البنا ٧٣

إثبات النسب كما هو مذهب الإمام الشافعي رحمه الله تعالى[1] .

وقال الحنفية : إن استبشاره لم يكن من الحكم ، وإنما هو مما ثبت عنده من ترك المنافقين الطعن في نسب أسامة بن زيد ، وإلزام الطاعنين بخطئهم في الطعن حسب اعتقادهم ، قال الخضري : ولا شك أن هذا مدفوع بأن ترك إنكار الرسول للقيافة ظاهر في أنها حق ، فلا يجوز الترك إلا مع أنها حق وإلا لأنكرها ، ولا ينفي إنكاره لها المقصود من رجوع الطاعنين عن طعنهم .

٢ ـ أقسام السنة من حيث السند :

تنقسم السنة بهذا الاعتبار عند الجمهور إلى قسمين : السنة المتواترة وسنة الآحاد ، سواء أكان خبر الواحد مستفيضاً : وهو الذي زادت رواته على ثلاثة ، كما قرر الآمدي وابن حاجب ؛ أم غير مستفيض : وهو المشهور ، وهو ما رواه الثلاثة فأقل ثم اشتهر ، ولو في القرن الثاني أو الثالث إلى حد ينقله ثقات لا يتوهم تواطؤهم على الكذب[2] .

وعند **الحنفية** تنقسم السنة باعتبار السند إلى ثلاثة أقسام : سنة متواترة وسنة مشهورة وسنة آحاد[3] وتفصيل الكلام فيها فيما يأتي :

أولاً ـ السنة المتواترة : التواتر لغة هو التتابع ، يقال : تواتر القوم إذا جاء الواحد بعد الواحد بفترة بينهما ، ومنه قوله تعالى : ﴿ ثم أرسلنا رسلنا تترى ﴾ . وفي الاصطلاح : كل خبر بلغت رواته في الكثرة مبلغاً أحالت العادة تواطؤهم على الكذب .

---

(١) شرح العضد لمختصر ابن الحاجب وحواشيه ٢٥/٢ ، وحديث أكل الضب رواه أحمد وأصحاب الكتب الستة إلا الترمذي عن ابن عباس (نيل الأوطار ١١٨/٨) وحديث إثبات النسب بالقيافة رواه جماعة (أحمد وأصحاب الكتب الستة) عن عائشة (نيل الأوطار ٢٨٢/٦) .

(٢) أصول الشاشي ٨١ ، المستصفى ٩٣/١ ، الإبهاج وشرح الإسنوي ١٨٦/٢ ، إرشاد الفحول ٤١ وما بعدها

(٣) التلويح على التوضيح ٢/٢ ، التقرير والتحبير ٢٣٥/٢ ، مرآة الأصول ٢٠٠/٢

فالسنة المتواترة : هي ما رواها عن الرسول ﷺ جمع يمتنع عادة تواطؤهم على الكذب في العصور الثلاثة الأولى : عصر الصحابة والتابعين وتابعي التابعين[1] ؛ لأن النقل بعدئذ صار بطريق التدوين . وأما امتناع الكذب قبل ذلك فلكثرتهم وأمانتهم واختلاف وجهات نظرهم وبيئاتهم ، ويشترط ذلك في كل الطبقات ابتداء من المخبر عنه إلى أن يصل الخبر للمخبر إليه بنقل العدول . مثاله نقل القرآن وما ورد من السنن العملية كأداء ركعات الصلاة وشعائر الحج ومقادير الزكاة وكيفية الوضوء ونحو ذلك مما تلقاه المسلمون عن الرسول بالمشاهدة أو السماع من غير اختلاف في عصر أو قطر . وأما في السنن القولية فهو قليل كحديث « لا وصية لوارث »[2] عند بعض المحققين ، وحديث « من كذب عليّ متعمداً فليتبوأ مقعده من النار »[3] وحديث « ويل للأعقاب من النار »[4] .

---

(١) يشترط في المتواتر ثلاثة شروط :
الأول ـ أن تكون الرواية مستندة إلى الحس ، لا إلى العقل (أي أن تدرك بإحدى الحواس الخمس) لأن العقل قد يخطىء ، والتباس الدليل عليه محتمل ، أما المحسوس فيمتنع فيه الالتباس ؛ وأن تتكرر رؤيته حتى يؤمن من خطأ الحس أيضاً .
الثاني ـ أن يستوي فيه الطرفان والوسط في الكثرة والاستناد إلى الحس عند الحنفية .
الثالث ـ أن تتعدد رواته بحيث يمتنع عادة تواطؤهم على الكذب لاختلاف مشاربهم وبلدانهم ، وبذلك يؤمن مثل ما حصل من الخطأ في حادثة صلب المسيح عليه السلام .
(راجع المستصفى ٨٦/١ وما بعدها ، مسلم الثبوت ٨٢/٢ ، التقرير والتحبير ٢٣٣/٢ ، فواتح الرحموت ١١٥/٢ ، الإبهاج شرح المنهاج ١٨٧/٢ وما بعدها ، شرح الإسنوي مع البدخشي ٢٧١/٢ ، حاشية نسمات الأسحار ١٩٤ ، إرشاد الفحول ٤١ ، المدخل إلى مذهب أحمد ٩١) .

(٢) حديث متواتر رواه اثنا عشر صحابياً ، منهم ما أخرجه ابن أبي شيبة والدارقطني وابن عدي عن علي رضي الله عنه .

(٣) حديث متواتر أخرجه أحمد وأصحاب الكتب الستة عن أنس ، ورواه أيضاً الزبير وأبو هريرة وجابر بن عبد الله وأبو سعيد الخدري وابن مسعود وغيرهم كثير .

(٤) حديث متواتر رواه مسلم عن أبي هريرة ورواه أحمد عن جابر بن عبد الله ، ورواه أحمد والدارقطني عن عبد الله بن الحارث (نيل الأوطار ١٦٩/١) .

وحكم المتواتر : أنه قطعي الثبوت عن الرسول ﷺ باتفاق العلماء . ويفيد العلم واليقين مطلقاً ويكفر جاحده . وإفادته ذلك لأنا نعلم بالضرورة وجود البلاد البعيدة في القارة الأرضية والأشخاص الماضية كأعلام العلماء والمؤرخين[١] .

وقد حدد بعض العلماء عدد التواتر المطلوب فقال بعضهم : هو خمسة عدد أولي العزم من الرسل (وهم نوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد عليهم الصلاة والسلام) ، وقيل . سبعة بعدد أهل الكهف ، وقيل : عشرة ؛ لأن ما دونها جمع قلة : وقيل : عشرون لقوله تعالى ﴿ إن يكن منكم عشرون صابرون ﴾ ، وقيل ، أربعون كالعدد المعتبر في الجمعة ، وقيل : سبعون لقوله تعالى ﴿ واختار موسى قومه سبعين رجلاً ﴾ ، وقيل : ثلثمائة وبضعة عشر بعدد أهل غزوة بدر المسلمين . وقيل : خمس عشرة مئة بعدد أهل بيعة الرضوان . وهذه كلها أدلة ضعيفة لا ترجع إلى عقل ولا نقل ولا يوجد بينها وبين محل النزاع جامع أو رابط . وإنما الراجح هو أن ضابط التواتر : هو ما حصل العلم واليقين عنده من أقوال المخبرين ، دون تحديد عدد مخصوص[٢] .

ثانياً ـ السنة المشهورة : وهي ما كان من الأخبار آحادياً في الأصل (أي في الابتداء) ثم انتشر في القرن الثاني بعد الصحابة فصار ينقله قوم لا يتوهم تواطؤهم على الكذب . ولا عبرة للاشتهار في القرون التي بعد القرون الثلاثة ، فإن عامة أخبار الآحاد اشتهرت في هذه القرون . مثل أن يروي صحابي أو

---

(١) الإحكام للآمدي ١٥١/١ ، اللمع للشيرازي ٣٨ ، كشف الأسرار ٦٨٠/١ وما بعدها ، التلويح على التوضيح ٣/٢ ، التقرير والتحبير ٢٣٥/٢ ، الإبهاج ١٨٦/٢ ، مرآة الأصول ٢٠٠/٢ ، المبادىء العامة للفقه الجعفري ٣٣٩ .

(٢) شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع ١٠٦/٢ وما بعدها ، التقرير والتحبير ٢٣٣/٢ ، الإبهاج ١٨٩/٢ ، النظم المتناثر من الحديث المتواتر للسيد الكتاني ١٠

صحابيـان الحـديث عن رسول الله ﷺ ثم يرويـه عنهما عـدد التواتر[1] كحـديث « إنمـا الأعمـال بـالنيـات » ، وحـديث « بني الإسـلام على خمس » و« لا ضرر ولا ضرار » وحديث المسح على الخفين وحديث الرجم[2] .

ومن الواضح حينئـذ بـأن الفرق بين السنـة المتـواترة والسنـة المشهـورة : هـو أن المتواترة نقلت إلينا من مبـدأ التلقي بطريق جمع التواتر في حلقـات السنـد في العصور الثلاثـة كلهـا . أمـا المشهورة فـإن الحلقـة الأولى فيهـا مفقود منهـا جمع التـواتر بعكس الحلقتين التاليتين . لهذا قال الحنفية : إن المشهور فيه ضرب شبهة صورةً لا معنى .

وحكم السنة المشهورة : أنها قطعية الورود عن الصحابة الذين رووها ولكنها ليست قطعية الثبوت عن الرسول عليه الصلاة والسلام . وهي إنما تفيد الطمأنينـة والظن القريب من اليقين ويفسـق جـاحـدهـا ، ويخصص بهـا عـام القرآن عنـد الحنفية ويقيد بها مطلقـه كما هو حكم السنـة المتواترة[3] . وهـذا مـا يعرف عنـدهم بمبدأ الزيادة على كتاب الله .

ثالثاً ـ سنـة الآحـاد : وهي مـا رواهـا عن الرسول ﷺ آحـاد لم تبلغ عـدد التواتر ، كأن رواهـا واحـد أو اثنـان فصـاعـداً دون المشهور والمتـواتر في العصـور الثلاثة الأولى . وأكثر الأحاديث قد ثبت بهذا الطريق .

---

(١) التلويح على التـوضيـح ٣/٢ ، كشف الأسرار ٦٨٨/١ ، التقرير والتحبير ٢٣٥/٢ ومـا بعـدهـا ، شرح المحلي على جمع الجوامع ١١٤/٢ ، مرآة الأصول ٢٠٤/٢ .

(٢) الحديث الأول أخرجه البخـاري ومسلم عن عمر رضي الله عنـه ، والحـديث الثـاني أخرجـه البخاري ومسلم عن ابن عمر رضي الله عنهما ، والحديث الثالث أخرجه ابن مـاجـه والـدارقطني وغيرهما مسنداً عن أبي سعيد الخدري ، ورواه مـالـك في الموطـأ مرسلاً عن عمرو بن يحيى عن أبيـه ، والحـديث الرابع أخرجـه أحمـد والشيخـان عن جرير ، وأخرجـه أحمـد والبخـاري عن ابن عمر عن سعـد (نيـل الأوطـار ١٧٦/١ ، ١٧٨) وحـديث الرجم أخرجـه الجمـاعـة (أحمـد وأصحاب الكتب الستة عن أبي هريرة وزيد بن خالد (نيل الأوطار ٨٦/٧) .

(٣) حاشية نسمات الأسحار لابن عابدين ١٩٥

وحكمها : أنها تفيد الظن لا اليقين ولا الطمأنينة ، ويجب العمل بها لا الاعتقاد للشك في ثبوتها . وهذا هو مذهب أكثر العلماء وجملة الفقهاء[1] . واختار الآمدي أن خبر الآحاد يفيد العلم اليقيني إذا احتفت به القرائن[2] .

وقال جمهور العلماء : خبر الواحد مقبول في الحدود خلافاً لأكثر الحنفية .

٣ - حجية السنة :

استدل العلماء على أن سنة الرسول ﷺ حجة في استنباط الأحكام الشرعية بأدلة كثيرة من القرآن والإجماع والمعقول[3] ، وكان أول من تمسك بهذه الأدلة ما عدا الإجماع (ناصر الحديث والمدافع عنه وملتزم السنة) ألا وهو الإمام الشافعي رضي الله عنه في كتابيه (الأم) و(الرسالة) .

١ - القرآن : فرض الله على المؤمنين طاعة النبي ﷺ واتباعه ، وجعل طاعة الرسول طاعة له ، وأمر المسلمين برد المنازعة فيما تنازعوا فيه إلى الله وإلى الرسول ، ولم يجعل لأحد الخيار في قضاء الله والرسول ، وألزم الإيمان بالرسول ؛ ومن كانت طاعته واجبة فأقواله ملزمة للمطيع ، ومن يجب الإيمان به فتجب طاعته في أقواله وأفعاله وتقريراته .

قال الله سبحانه : ﴿ يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلاً ﴾ ، وقال تعالى : ﴿ من يطع الرسول فقد أطاع

---

(١) كشف الأسرار ٦٩٠/١ ، المستصفى ٩٣ ، مسلم الثبوت ٨٨/٢ ، مرآة الأصول ٢٠٤/٢ ، حاشية نسمات الأسحار ، المرجع السابق ، التلويح على التوضيح ٣/٢ ، شرح المحلي على جمع الجوامع ١١٤/٢ ، روضة الناظر ٢٦٠/١ ، غاية الوصول شرح لب الأصول ٩٧ ، المدخل إلى مذهب أحمد ٩١ ، المبادىء العامة للفقه الجعفري ٣٤٢ ، إرشاد الفحول ٤٣

(٢) الإحكام للآمدي ١٦١/١

(٣) محاضرات في أصول الفقه للبنا ٧٤

الله ﴾ ، ﴿ ومن يطع الله والرسول فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن أولئك رفيقاً ﴾ ، وقال : ﴿ وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخِيَرة من أمرهم ﴾ ، ﴿ فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكّموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليماً ﴾ وقال عز وجل : ﴿ وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا ﴾ ، ﴿ قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ﴾ ، ﴿ فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم ﴾ .

وقال الله مطالباً الإيمان بالرسول ﷺ : ﴿ إنما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله وإذا كانوا معه على أمر جامع لم يذهبوا حتى يستأذنوه ﴾ ، ﴿ فآمنوا بالله ورسوله النبي الأمي الذي يؤمن بالله وكلماته واتبعوه لعلكم تهتدون ﴾ ، وقال سبحانه : ﴿ هو الذي بعث في الأميين رسولاً منهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة وإن كانوا من قبل لفي ضلال مبين ﴾ والكتاب هو القرآن ، والحكمة هي السنة النبوية كما فسرها المحققون .

وقد أيد الرسول ﷺ هذه المعاني ، فقال في حجة الوداع : « تركت فيكم أمرين ما إن اعتصمتم بهما فلن تضلوا أبداً : كتاب الله وسنة نبيه »[(١)] . وقال فيما يرويه المقدام بن معديكرب : « ألا وإني أوتيت القرآن ومثله معه ، ألا يوشك رجل شبعان على أريكته يقول : عليكم بهذا القرآن ، فما وجدتم فيه من حلال فأحلوه وما وجدتم من حرام فحرموه ، ألا وإن ما حرم رسول الله كما حرم الله »[(٢)] .

٢ ـ **إجماع الصحابة** : رضوان الله عليهم في حياته ﷺ وبعد وفاته في وجوب اتباع سنته ، فكانوا في حياته يمضون أحكامه ويمتثلون أوامره ونواهيه ،

---

(١) وأخرجه مالك بن أنس في الموطأ بلاغاً (جامع الأصول ١/١٨٦)

(٢) أخرجه أبو داود والترمذي عن المقدام بن معديكرب (جامع الأصول ١/١٩٠) .

ولا يفرقون بين حكم في القرآن أوحكم صدر من الرسول في وجوب الاتباع ، كما تبين سابقاً في حديث معاذ بن جبل : « فإن لم تجد في كتاب الله ؟ قال : أقضي بسنة رسول الله » ، وفي مسلك أبي بكر وعمر وغيرهما في القضاء في الحادثة إذا لم يجدوا لها حكماً في القرآن أخذوا بما يحفظه الصحابة عن رسول الله ﷺ ، وهكذا فعل علماء المسلمين بعد الصحابة دون أن ينكر عليهم أحد يعتد بإنكاره .

٣ ـ **المعقول** : هو أن الله تعالى أمر رسوله بتبليغ رسالته واتباع وحيه ، والتبليغ كان بإقراء القرآن ، وبيانه عليه الصلاة والسلام ، وقد قامت الأدلة على عصمته من الخطأ والسهو وصدور الذنب منه ، وعلى ذلك فالشريعة هي القرآن وأقواله عليه الصلاة والسلام[(١)] .

ثم إن القرآن غالباً ما يحتاج إلى بيان مجمله وتقييد مطلقه وتخصيص عامه ، مثل ﴿ وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة ﴾ ، ﴿ كتب عليكم الصيام ﴾ ، ﴿ ولله على الناس حج البيت ﴾ ، ﴿ وأحل الله البيع وحرم الربا ﴾ ، ﴿ وأحل لكم ما وراء ذلكم ﴾ ، ﴿ والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما ﴾ ، ونحو ذلك مما يحتاج إلى البيان والتفصيل ، وقد قامت السنة القولية والفعلية بتلك المهمة وهذه هي مهمة الرسول عليه الصلاة والسلام ، قال تعالى : ﴿ وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم ﴾ وكان جبريل عليه السلام ينزل على الرسول بالسنة كما ينزل عليه بالقرآن ، وقال تعالى : ﴿ وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى ﴾ . ولو لم تكن هذه السنة حجة على المسلمين ما أمكن تنفيذ فرائض القرآن ، ولا اتباع أحكامه . وقال الأوزاعي : « الكتاب أحوج إلى السنة من السنة إلى الكتاب » وقال ابن عبد البر : إنها تقضي عليه وتبين المراد منه .

---

(١) قال الأستاذ محمد تقي الحكيم : وهذا الدليل من أمتن ما يمكن أن يذكر من الأدلة على حجية السنة ، وإنكاره مساوق لإنكار النبوة من وجهة عقلية (الأصول العامة للفقه المقارن ١٢٨) .

هذا ...وقد أنكر الزنادقة وبعض شذاذ الخوارج حجية السنة . قال عبد الرحمن بن مهدي : الزنادقة والخوارج وضعوا حديث : « ما أتاكم عني فاعرضوه على كتاب الله ، فإن وافق كتاب الله فأنا قلته ، وإن خالف فلم أقله ، وكيف أخالف كتاب الله وبه هداني » . وقال يحي بن معين : إنه موضوع وضعته الزنادقة . وقال الإمام الشافعي : ما رواه أحد عمن يثبت حديثه في شيء صغير ولا كبير[١] .

أدلة المنكرين لحجية السنة :

وقد تمسك هؤلاء المنكرون لحجية السنة ببعض الشبه الآتية[٢] :

١ ـ قالوا : إن الكتاب فيه تبيان كل شيء ، وإنه عربي لا يحتاج إلى بيان غير معرفة اللسان العربي ، وإن الأحاديث المروية يرويها رجال لا يبرؤون في نظر أحد من الكذب أو الخطأ أو النسيان ، فلا ترتقي السنة إلى مقام الكتاب القطعي الثبوت . قال تعالى : ﴿ ما فرطنا في الكتاب من شيء ﴾ قالوا : فلو احتاج القرآن إلى السنة لكان مفرطاً وغير مبين ، وذلك يستلزم الخلف في خبر الله تعالى وهو محال .

ويرد عليه بأن سياق الآية : ﴿ وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم ، ما فرطنا في الكتاب من شيء ﴾ يدل على أن المراد بالكتاب شيء آخر ، وهو أنه تعالى ما فرط في كل شأن من شؤون هذه الأمم جميعها على كثرتها كتابة وإحصاء وعلماً ، فعلمه محيط بكل شيء .

وعلى تسليم أن المراد بالكتاب هو القرآن فإن ظاهر العموم غير مراد ، فإن

---

(١) المدخل إلى مذهب أحمد ٩٠

(٢) محاضرات البنا ٧٥

كثيراً من الأمور الدنيوية غير مذكور فيه ، وكذلك تفاصيل كثير من التكاليف كالصلاة والحج والزكاة ، ويكون المراد بالشيء أحكام الدين التي ترجع إلى أصول العقائد كوجوب الصلاة والزكاة وإحلال الطيبات وتحريم الفواحش ، وما أحال بيانه على أدلة أخرى كقوله تعالى : ﴿ أطيعوا الله وأطيعوا الرسول ﴾ .

وكذلك يؤول قوله تعالى : ﴿ ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء ﴾ فإن العموم غير مراد ، وهي مؤولة كالآية السابقة ، يدل عليه أن ابن مسعود رضي الله عنه قال : « لعن الله الواشمات (فاعلات الوشم) والمستوشمات (الطالبات لذلك) والمتنمصات (هي التي تستدعي نتف الشعر من وجهها) والمتفلجات للحسن (هي التي تبرد ما بين أسنانها) المغيرات خلق الله[1] ، فبلغ ذلك امرأة من بني أسد ، فأتت ابن مسعود فقالت : يا أبا عبد الرحمن ، بلغني أنك لعنت كيت وكيت . فقال : ومالي لا ألعن من لعنه رسول الله ﷺ ، وهو في كتاب الله ؛ فقالت : لقد قرأت ما بين لوحي المصحف فما وجدته . فقال : لئن كنت قرأتيه لقد وجدتيه ، قال الله عز وجل : ﴿ وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا ﴾ ، وروي أن الشافعي رضي الله عنه كان جالساً في المسجد الحرام يحدث الناس ، فقال : لا تسألوني عن شيء إلا أجبتكم عنه من كتاب الله ؛ فسأله رجل عن بعض المؤذيات التي تقتل في الحرم : من أين يؤخذ حكمها من القرآن ؟ فقال : ﴿ وما آتاكم الرسول ... ﴾ الآية . ثم ذكر حديثاً في ذلك عن عمر رضي الله تعالى عنه .

٢ ـ وقالوا ثانياً : إن السنة ليست بحجة إذ لم يتكفل الله بحفظها كما تكفل بحفظ القرآن . قال تعالى : ﴿ إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون ﴾ والذكر : هو القرآن بدليل الحصر المستفاد من تقديم الجار والمجرور .

---

(١) متفق عليه بين أحمد والشيخين (البخاري ومسلم) عن ابن مسعود (نيل الأوطار ١٩٠/٦) .

ويرد عليه من جانبين :

أولاً ـ نمنع أن يكون الذكر مراداً به القرآن خاصة ، بل يحتمل احتمالاً قريباً أن يكون المراد به الشريعة من قرآن أو سنة ، كما هو معنى قوله : ﴿ ويأبى الله إلا أن يتم نوره ولو كره الكافرون ﴾ ونوره : شرعه ودينه .

ثانياً ـ على تسليم أن المراد بالذكر هو القرآن خاصة ، فلا دلالة في الآية على مدعاهم وهو أن السنة ليست بحجة ، فإن الحصر في الآية ليس حقيقياً ؛ لأن الله حفظ أشياء أخرى غير القرآن ، قال تعالى : ﴿ إن الله يمسك السموات والأرض أن تزولا ﴾ وذلك حفظ لها . وقال سبحانه : ﴿ والله يعصمك من الناس ﴾ أي يحفظك .

والخلاصة : إن إنكار حجية السنة يترتب عليه أمر خطير في الدين ، فإن الأخذ به يترتب عليه ألا نفهم الصلاة والزكاة والحج وغيرها من الفرائض المجملة في القرآن التي تولتها السنة بالبيان ، إلا على القدر اللغوي منها . وبهذا تسقط الصلوات والزكوات التي تواتر لدى الكافة فرضها ، حتى أصبح العلم بها من ضرورات العلم بالدين ، وقائل ذلك ليس من الإسلام في شيء ، كما قال الإمام الشافعي رضي الله عنه ، وبنحوه قال الشوكاني في إرشاد الفحول .

وقال ابن بدران : « وكل من له إلمام بالعلم يعلم أن ثبوت حجية السنة المطهرة واستقلالها بتشريع الأحكام ضرورة دينية ولا يخالف في ذلك إلا من لا حظ له في دين الإسلام »[1] .

٤ ـ منزلة السنة بالنسبة إلى القرآن :

منزلة السنة من ناحية الاحتجاج بها هي أنها في المرتبة الثانية بعد القرآن ، فهي المصدر الثاني من مصادر التشريع الإسلامي ؛ لأن القرآن الكريم قطعي

---

(١) المدخل إلى مذهب أحمد ٩٠

الثبوت ، وأما السنة فهي ظنية الثبوت ، والقطعي بدون شك مقدم على الظني . ثم إن السنة هي بيان للكتاب ، والبيان تابع للمبين ، فيكون المبين أولى بالتقدم . وقد دل على ذلك المنقول من الآثار كحديث معاذ : « بم تقضي يا معاذ ؟ » الذي سبق ذكره ، وصنيع أبي بكر وعمر في الاجتهاد كما عرفنا ،ورسالة عمر إلى قاضيه شريح وفيها : « انظر ما تبين لك في كتاب الله عز وجل فلا تسأل عنه أحداً ، وما لم يتبين لك في كتاب الله فاتبع فيه سنة رسول الله ﷺ » ، وقال ابن مسعود : « من عرض له منكم قضاء فليقض بما في كتاب الله ، فإن جاءه ما ليس في كتاب الله ؛ فليقض بما قضى به نبيه ﷺ » .

وأما منزلة السنة من ناحية ما ورد فيها من الأحكام ، فقد أبان ذلك الإمام الشافعي رحمه الله تعالى في رسالته[1] . وهو إما أن تكون السنة مقررة ومؤكدة حكماً جاء في القرآن ، أومبينة وشارحة للقرآن ، أو للاستدلال بها على النسخ ، أو منشئة حكماً سكت عنه القرآن ، وهذه الصور الأربع تحتاج إلى تفصيل .

أولاً ـ أن تكون السنة مقررة ومؤكدة لحكم ورد في القرآن : وعندئذ يكون للحكم مصدران ودليلان ، مثل الأمر بإقامة الصلاة ، وإيتاء الزكاة ، وصوم رمضان ، وحج البيت ، والنهي عن الشرك بالله ، وشهادة الزور ، وعقوق الوالدين ، وقتل النفس بغير حق ، والنهي عن أكل مال الغير مثل : « لا يحل مال امرىء مسلم إلا بطيب نفسه »[2] فإنه مؤيد لقوله تعالى : ﴿ يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل ﴾ . والإحسان إلى النساء مثل « اتقوا الله في النساء واستوصوا بهن خيراً »[3] فإنه موافق لقوله تعالى : ﴿ وعاشروهن بالمعروف ﴾ .

---

(١) انظر ٢٤٧ وما بعدها

(٢) رواه الدارقطني عن أنس بن مالك (نيل الأوطار ٣١٦/٥) .

(٣) رواه مسلم عن أبي هريرة بلفظ : « استوصوا بالنساء خيراً » (شرح مسلم ٥٨/١٠) . ورواه الترمذي عن عمرو بن الأحوص بلفظ :« ألا واستوصوا بالنساء خيراً » .

ثانياً ـ أن تكون السنة مبينة للقرآن ، وهذا على ثلاثة أوجه :

آ ـ أن تبين السنة مجمل القرآن ، مثل الأحاديث التي فصلت كيفية إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة وحج البيت ، وصحيح البيع وفاسده وأنواع الربا ، والخيط الأبيض والخيط الأسود في آية الصيام .

ب ـ أن تخصص السنة عام القرآن ، مثل قوله عليه الصلاة والسلام : « لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها ولا على ابنة أخيها ولا على ابنة أختها »[١] فإنه مخصص لقوله تعالى بعد ذكر المحرمات من النساء : ﴿ وأحل لكم ما وراء ذلكم ﴾ ومثل حديث « أن النبي ﷺ نهى عن أكل كل ذي ناب من السباع ومخلب من الطير »[٢] فإنه مبين لإرادة الخصوص فيما كان العرب يأكلونه في قوله تعالى : ﴿ قل لا أجد فيما أوحي إلي محرماً على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دماً مسفوحاً أو لحم خنزير فإنه رجس أو فسقاً أهل لغير الله به ﴾ .

ومثل حديث « لا يرث القاتل شيئاً »[٣] فإنه مخصص لآيات المواريث في سورة النساء ، قال تعالى : ﴿ يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين ﴾ ـ الآيات .

ج ـ أن تقيد السنة مطلق القرآن أوتبين المراد منه عند الاحتمال مثل بيان الرسول عليه الصلاة والسلام موضع قطع يد السارق ، وهو من الرسغ[٤] فذلك مقيد لإطلاق الآية ﴿ والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما ﴾ . ومثل تكرار

---

(١) رواه أحمد والشيخان والنسائي وأبو داود عن أبي هريرة (نيل الأوطار ١٤٦/٦) .

(٢) رواه أحمد ومسلم وأبو داود والنسائي وابن ماجه عن ابن عباس (نيل الأوطار ١١٦/٨) .

(٣) رواه أبو داود عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده (نيل الأوطار ٧٤/٦) .

(٤) فيه أحاديث منها ما أخرجه الدارقطني عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده في قصة سارق رداء صفوان بن أمية ، وفيها : « ثم أمر بقطعه من المفصل » (نصب الراية ٣٧/٣) .

الغسل لأعضاء الوضوء ووجوب غسل المرفقين[1] ، فإنه مبين للمراد من إطلاق الآية ﴿ فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق ﴾ الآية ، فإنها تحتمل تكرار الغسل وعدم دخول المرفقين في الغسل .

ثالثاً ـ أن يستدل بالسنة على ناسخ القرآن ومنسوخه : وهذا هو مذهب الشافعي الذي لا يجيز نسخ القرآن بالسنة لقوله تعالى : ﴿ ما ننسخ من آية أوننسها نأتِ بخير منها أومثلها ﴾ فإن فعل ﴿ نأت ﴾ يدل على أن الآتي بالخير أو المثل هو الله تعالى ، وذلك لا يكون إلا إذا كان الناسخ هو القرآن وأن كلمتي ﴿ بخير منها أومثلها ﴾ تقتضيان أن البدل يكون خيراً من الآية المنسوخة أو مثلاً لها ، والسنة ليست كذلك . ولكن السنة هي التي تبين نسخ القرآن للقرآن . مثال ذلك قوله تعالى : ﴿ كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيراً الوصية للوالدين والأقربين بالمعروف حقاً على المتقين ﴾ فهذه الآية منسوخة بآيات المواريث ، غير أن معرفة هذا النسخ كان بالسنة .

وقد خالفه في رأيه جمهور العلماء والبيضاوي والإسنوي من الشافعية ، فقرروا أن السنة قد تأتي ناسخة للقرآن ومثلوا له بحديث « لا وصية لوارث »[2] فإنه نسخ آية (الوصية للوارث) السابقة وهي ﴿ كتب عليكم إذا حضر ﴾ الآية ، وليس الناسخ هو آية المواريث إذ لا تنافي بينها وبين آية الوصية للأقربين ، فإن الأولى في ثلثي المال والوصية تنفذ في الثلث . ويعرف التفصيل في باب النسخ .

رابعاً ـ أن تكون السنة مثبتة ومنشئة حكماً سكت عنه القرآن ، فيكون هذا الحكم ثابتاً بالسنة ولا يدل عليه نص من القرآن ، مثل الأخبار التي تدل على رجم الزاني المحصن والحكم بشاهد ويمين ، وتحريم لبس الذهب والحرير على الرجال ،

---

(١) متفق عليه بين أحمد والشيخين عن عثمان بن عفان رضي الله عنه (نيل الأوطار ١٣٩/١) .

(٢) حديث متواتر سبق تخريجه .

وصدقة الفطر ، ووجوب الدية على العاقلة ، وتحريم لحوم الحمر الأهلية وفكاك الأسير ، ونحو ذلك .

ويلاحظ أن الإمام الشافعي قرر أنه وإن جاءت السنة بزائد عن القرآن ، فإن السنة للكتاب تبع ، وأنها راجعة إليه داخلة تحت الأصول العامة المشروعة في القرآن . وعليه فإن اجتهاد الرسول عليه الصلاة والسلام في الأحكام أساسه القرآن وروح التشريع ، وإذن فلا يمكن أن يقع تعارض أو تخالف بين أحكام القرآن والسنة .

٥ ـ مذاهب الصحابة والعلماء في العمل بخبر الآحاد والاحتجاج به :

الأول ـ اتفق الصحابة على العمل بخبر الواحد وهو كما عرفنا : ما رواه الواحد أو الاثنان دون أن يبلغ حد التواتر أو الشهرة . وعمل الصحابة به في وقائع لا تعد ولا تحصى ، منها قبولهم خبر أبي بكر الصديق يوم السقيفة « الأئمة من قريش »(١) وخبره « الأنبياء يدفنون حيث يموتون » ، وخبره « نحن معاشر الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقة »(٢) ، وعمل هو بخبر المغيرة بن شعبة ومحمد بن مسلمة أن النبي عليه الصلاة والسلام أعطى الجدة السدس(٣) ، وعمل عمر بخبر عمرو بن حزم في الديات(٤) ، وبخبر عبد الرحمن بن عوف في أخذ الجزية من المجوس وهو « سنوا بهم سنة أهل الكتاب »(٥) ، وعمل عثمان برواية فريعة

---

(١) رواه مسلم عن جابر بلفظ « الناس تبع لقريش في الخير والشر » ورواه البخاري ومسلم عن أبي هريرة بلفظ « الناس تبع لقريش في هذا الشأن » (جامع الأصول ٤٣٧/٤) ورواه الطبراني في الصغير والأوسط عن علي بلفظ « الأئمة من قريش .. » (مجمع الزوائد ١٩٢/٥) .

(٢) لم أقف على تخريج حديث « الأنبياء يدفنون .. » وأما حديث « لا نورث ما تركناه صدقة » فهو متفق عليه بين أحمد والشيخين عن أبي بكر (نيل الأوطار ٧٦/٦) .

(٣) رواه أحمد وأبو داود والترمذي وابن ماجه عن قبيصة بن ذؤيب (نيل الأوطار ٥٩/٦)

(٤) رواه النسائي (نيل الأوطار ٥٧/٧) .

(٥) رواه الشافعي (نيل الأوطار ٥٦/٧) .

بنت مالك في موضع اعتداد الزوجة بعد وفاة زوجها وهو « امكثي حتى تنقضي عدتك »[1] أي في منزل الزوج . وعمل ابن عباس بخبر أبي سعيد الخدري في الربا في النقد بعد أن كان لا يحكم بالربا في غير النسيئة[2] ، وعمل الجمهور بخبر عائشة رضي الله عنها في وجوب الغسل بالتقاء الختانين[3] ، إلى آخر ما هنالك من الحوادث[4] .

إلا أن الصحابة كانوا يتفاوتون في طريق إثبات السنة بخبر الواحد وفيما يرونه محققاً للاطمئنان والثقة والتثبت والإيمان بصحة ثبوت الحديث عن الرسول ﷺ ؛ فكان أبو بكر وعمر لا يقبلان الحديث إلا بشهادة اثنين على سماعه من النبي عليه الصلاة والسلام ، مثل : (حادثة توريث الجدة التي أشرت إليها) فإنها « جاءت إلى أبي بكر تطلب ميراثها ، فقال لها : ما أجد لك في كتاب الله شيئاً ، وما علمت أن رسول الله ﷺ ذكر لك شيئاً ، ثم سأل الناس ، فقام المغيرة بن شعبة ، فقال : سمعت رسول الله ﷺ يعطيها السدس ، فقال أبو بكر : هل معك أحد ؟ فشهد محمد بن مَسْلَمَة بمثل ذلك فأنفذه » .

وكذلك فعل عمر ، روى البخاري ومسلم عن أبي سعيد الخدري ، قال : « كنت جالساً في مجلس من مجالس الأنصار فجاء أبو موسى الأشعري فزِعاً ، فقالوا : ما أفزعك ؟ قال : أمرني عمر أن آتيه ، فأتيته ، فاستأذنت ، فلم يؤذن لي ، فرجعت ، فقال لي : ما منعك أن تأتينا ؟ فقلت : إني أتيت ، فسلمت على بابك ثلاثاً ، فلم تردوا علي ، فرجعت ، وقد قال رسول الله ﷺ : إذا استأذن أحدكم ثلاثاً فلم يؤذن له فليرجع[5] قال عمر : لتأتيني على هذا بالبينة ، فقالوا :

---

(١) رواه أحمد وأصحاب السنن الأربعة (نيل الأوطار ٢٩٨/٦) .

(٢) رواه أحمد ومسلم عن أبي سعيد الخدري (نيل الأوطار ١٩٠/٥) .

(٣) رواه مسلم وأحمد والترمذي وصححه (نيل الأوطار ٢٢١/١) .

(٤) كشف الأسرار ٦٩٤/١

(٥) رواه مالك وأحمد والشيخان وأبو داود عن أبي موسى الأشعري وأبي سعيد الخدري معاً

لا يقوم إلا أصغر القوم ، فقام أبو سعيد ، فشهد لـه ، فقـال عمر : إني لم أتهمـك ، ولكنه الحديث عن رسول الله » .

وأمـا علي بن أبي طـالب رضي الله عنـه فكان يستحلف الراوي أنـه سمع الحديث من رسول الله ﷺ ، قال : « كنت إذا سمعت من رسول الله ﷺ حديثاً نفعني الله بما شاء منه ، وإذا حدثني غيره حلّفته فإذا حلف صدقته » .

وأحياناً كان الصحابي يرد الحديث ، إما لضعف ثقته بالراوي ، أو لعلمه بما ينسخه أو لمعارضته لما هو أقوى منه في نظره كا يتبين من الأمثال الآتية .

أنكر عمر حـديث فـاطمـة بنت قيس في السكنى لمـا قـالت : « بتّ زوجي طـلاقي ، فلم يجعـل لي رسـول الله ﷺ نفقـة ولا سكنى »[1] ، وقـال : « لا نـدع كتاب ربنـا وسنـة ونبينـا لقول امرأة لا نـدري أصـدقت أم كـذبت ، حفظت أو نسيت » ؟

وأنكرت عائشة حديث ابن عمر : « إن الميت يعـذب ببكاء أهلـه عليـه »[2] لأن الله تعالى يقول : ﴿ ولا تزر وازرة وزر أخرى ﴾ ، أي لا تتحمل نفس آثمـة ذنب نفس أخرى .

وأنكر ابن عباس حديث أبي هريرة : « من حمل جنازة فليتوضـأ » وقـال : « لا يلزمنا الوضوء في حمل عيدان يابسة » .

ورد علي حـديث معقل بن سنـان الأشجعي ، إذ قـال لابن مسعـود ـ وقـد قضى في المفوّضة التي مـات عنهـا زوجهـا قبل الـدخول ولم يسم لهـا مهراً بـأن لهـا صداق مثلها من نسـائهـا لا وكس ولا شطـط ـ : « قضيت فيهـا ـ والـذي يحلف

(١) رواه أحمد وأصحاب الكتب الستة إلا البخاري (.نيل الأوطار ٣٠١/٦)

(٢) متفق عليه بين أحمد والشيخين عن ابن عمر (نيل الأوطار ١٠٢/٤) .

به ـ بقضاء رسول الله ﷺ في بروع بنت واشق الأشجعية ؛ ففرح ابن مسعود فرحة ما فرح قبلها مثلها لموافقة قوله قول رسول الله ﷺ »[(١)] .

لم يعمل علي بهذا الحديث فلم يوجب لها شيئاً من المهر ، وقال : لا ندع كتاب ربنا لقول أعرابي بوال على عقبيه . فقد قاس علي كرم الله وجهه الوفاة على الطلاق قبل الدخول ، وقدَّم القياس على خبر الواحد الذي لم يصح عنده .

هذا الإنكار أو التوقف من الصحابة ليس لأن السنة لا يحتج بها ، وإنما أنكروا أو توقفوا لأمور اقتضيت ذلك من وجود معارض أو فوات شرط .

الثاني ـ حجية خبر الواحد : أفاض الإمام الشافعي رضي الله عنه في الرد على من أنكر حجية أخبار الآحاد مستدلاً بأنها ظنية الثبوت ، ولاحتمال التدليس والكذب من الرواة ، ولكثرة ما أدخله أهل الأهواء والبدع في الأخبار حتى عسر التمييز بين الخبيث والطيب .

وحجج الشافعي في الرد تتلخص في خمسة :

أولاً ـ القياس على أمر مقرر في الشريعة ثابت بالقرآن أو السنة وهو أنه يقضى بشهادة شاهدين أو رجل ، وبشهادة امرأة فيما لا يطلع عليه الرجال ، والقضاء : إلزام بترجيح جانب الصدق على جانب الكذب .

ثانياً ـ إن الرسول ﷺ دعا إلى حفظ قوله ووعيه وأدائه سواء بطريق الواحد أو الجماعة ، فقال عليه الصلاة والسلام : « نضَّر الله عبداً سمع مقالتي فحفظها ، ووعاها ، وأداها ، فرب حامل فقه غير فقيه ، ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه ، ثلاث لا يُغِلُّ عليهن قلبُ مسلم : إخلاص العمل لله ،

---

(١) رواه الخمسة (أحمد وأصحاب السنن الأربعة : أبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجه) (نيل الأوطار ١٧٢/٦) .

والنصيحة للمسلمين ، ولزوم جماعتهم ، فإن دعوتهم تحيط من ورائهم »[1] . وليس للأداء أثر إلا إذا كان كلام الناقل الواحد حجة ومقبولاً لدى المؤدى إليه .

ثالثاً ـ ثبت أن الصحابة كانوا يتناقلون الأحكام الشرعية بأخبار آحادهم ، والنبي ﷺ أقرهم على ذلك ؛ بل وكان النبي يكتفي بتبليغ الأحكام بواحد يرسله ، كما حصل في : (حادثة استدارة المصلين إلى الكعبة في مسجد قُباء بإخبار واحد عن تحول القبلة) .

رابعاً ـ إن النبي ﷺ بعث في وقت واحد اثني عشر رسولاً إلى اثني عشر ملكاً يدعوهم إلى الإسلام ؛ وكان النبي يرسل الكتب إلى الولاة على يد آحاد من الرسل .

خامساً ـ كان الصحابة يأخذون بخبر الواحد إذا لم يجدوا دليلاً في الكتاب أو في السنة كما سبق بيانه ؛ وقد يقضون في المسألة برأيهم فإذا عرفوا حديثاً رجعوا إليه ، كما فعل عمر الذي كان يورث دية المقتول لعاقلته ، ثم أخذ بخبر الضحاك بن سفيان في : (أن المرأة ترث من دية زوجها) .

هذه الحجج تبناها جمهور العلماء[2] في الاستدلال على رأيهم في وجوب العمل بخبر الواحد ؛ وأضافوا عليها أدلة أخرى من القرآن والمعقول[3] .

أما القرآن : فإن الله تعالى يقول : ﴿ وإذ أخذ الله ميثاق الذين آوتوا

---

(١) حديث متواتر رواه أحمد والترمذي وابن حبان عن ابن مسعود ، ورواه أيضاً الترمذي والضياء عن زيد بن ثابت .

(٢) والشيعة يوافقوننا في اعتبار خبر الواحد حجة (راجع العناوين في المسائل الأصولية للكاظمي ١٠/٢ وما بعدها ، القوانين المحكمة للجيلاني ١٩٨ ، أصول الاستنباط للحيدري ١٤٧) .

(٣) مسلم الثبوت ٩٦/٢ وما بعدها ، كشف الأسرار ٦٩١/١ ، شرح الإسنوي ٢٨١/٢

الكتاب لتبيننُّه للناس ولا تكتمونه ﴾ الآية . فالله سبحانه أخذ الميثاق والعهد من الذين أوتوا الكتاب ليبينونه للناس ولا يكتمونه عنهم . فكان هذا أمراً بالبيان لكل واحد منهم ؛ لأن الخطاب يكون على حسب الوسع ، وليس في الوسع اجتماعهم في البيان لكل إنسان ، فتبين أن المخاطب هو كل واحد ، بدليل أن الجمع المضاف إلى جماعة إنما يتناول كل واحد منهم ، ولو لم يكن خبر الواحد حجة لما أمر ببيان العلم .

وقال تعالى : ﴿ فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون ﴾ ومن المعلوم أن الفرقة ثلاثة ، والطائفة إما واحد أو اثنان ، والإنذار - وهو الخبر الذي يكون فيه تخويف - حاصل بقول واحد أو اثنين ، فلو لم يكن خبر الواحد حجة لما وجب الحذر على السامع المستفاد من قوله تعالى : ﴿ لعلهم يحذرون ﴾ فإن الترجي من الله تعالى محال ، فيحمل على الطلب اللازم ، وهو من الله تعالى أمر ، فيقتضي وجوب الحذر .

وأما المعقول : فهو أن الخبر يحتمل الصدق والكذب ووجود العدالة المشترطة في الراوي يرجح جانب الصدق على جانب الكذب ، ومن المقرر أنه يجب العمل بما ترجح صدقه ، ومن المعقول ما اتفق عليه الناس وهو وجوب العمل بخبر الواحد في الفتوى والشهادة والأمور الدنيوية كإخبار الطبيب بمضرة شيء ، ونحو ذلك من الآراء في الحروب ونحوها .

وقد تمسك منكرو العمل بخبر الواحد وهم الجبائي وجماعة من المتكلمين والقاشاني وبعض الروافض بأدلة لا يخفى ضعفها على كل متأمل فلا مجال لذكرها هنا اكتفاء بما أوردته من أدلة الجمهور .

الثالث ـ مذاهب العلماء : للأئمة الأربعة مسالك في العمل بخبر الواحد .

أما الحنفية : فإنهم يشترطون للعمل بخبر الواحد شروطاً ثلاثة[1] :

١) ألا يعمل الراوي بخلاف ما يرويه : فإن خالف فالعمل برأيه لا بروايته ، إذ أن مخالفته لم تكن إلا بسبب ناسخ عَلِمَه ، لهذا لم يعملوا بخبر أبي هريرة في الكلب : « إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم فليغسله سبعاً إحداهن بالتراب »[2] ، قالوا : فإن أبا هريرة اكتفى بالغسل ثلاثاً كما روى الدارقطني .

٢) ألا يكون موضوع الحديث فيما يكثر وقوعه وتعم البلوى به ويحتاج الناس إلى بيانه ؛ إذ أن ما شأنه كذلك أن تتوافر الدواعي على نقله بطريق التواتر أو الشهرة ؛ فروايته بطريق الآحاد تورث الشك في صحة صدوره عن الرسول ﷺ ، لهذا لم يعملوا بحديث رفع اليدين عند الركوع في الصلاة[3] . ويلاحظ أنَّ الشافعية أثبتوا نقل هذا الحديث عن أكثر من سبعين صحابياً .

٣) ألا يكون الحديث مخالفاً للقياس والأصول الشرعية إذا كان الراوي غير فقيه ، إذ أن الرواية بالمعنى كانت مستفيضة بين الرواة ، فإذا لم يكن الراوي فقيهاً ، كان من المحتمل أن يذهب شيء من المعنى الذي ينبني عليه الحكم . ومن الرواة غير الفقهاء عندهم : أبو هريرة وسلمان الفارسي وأنس بن مالك ، لهذا لم

---

(١) التلويح على التوضيح ٤/٢ وما بعدها ، فواتح الرحموت ١٢٨/٢ ، التقرير والتحبير ٢٩٥/٢ ، مرآة الأصول ٢١١/٢ ، شرح المحلي على جمع الجوامع ١١٩/٢ ، شرح الإسنوي ٣١٠/٢ ، أصول الفقه للشيخ زكي الدين شعبان ٣٣ ، محاضرات البنا ٨٠

(٢) متفق عليه بين أحمد والبخاري ومسلم عن أبي هريرة بلفظ « طَهُور إناء أحدكم إذا وَلَغ فيه الكلبُ أن يغسله سَبْعَ مرات أولاهن بالتراب » وهذه أرجح الروايات لكثرة رواتها ولإخراج الشيخين لها . وفي رواية لأبي عبيد القاسم بن سلام في كتاب الطهور له : « إذا ولغ الكلب في الإناء غسل سبع مرات أولاهن أو إحداهن بالتراب » (سبل السلام ٢٢/١ ، نيل الأوطار ٣٦/١) .

(٣) متفق عليه بين أحمد والشيخين عن ابن عمر (نيل الأوطار ١٧٩/٢ ـ ١٨٢) .

يعملوا بحديث أبي هريرة في الشاة أو الناقة المصراة (التي يجمع اللبن في ضرعها) وهو قوله ﷺ : « لا تُصَرُّوا الإبل والغنم ، فمن ابتاعها بعد فهو بخير النظرين ، بعد أن يحلبها ، إن شاء أمسك ، وإن شاء ردها وصاعاً من تمر »[1] .

قالوا : إن رد صاع من تمر بدل اللبن مخالف للقياس ولقواعد الشريعة ، فهو مخالف للمقرر في الضمان وهو المثل في المثليات والقيمة في القيميات ، ومخالف أيضاً لقاعدة « الخراج بالضمان »[2] التي تجعل الغلة الناتجة من العين ملكاً لمن هي في ضمانه ؛ ومقتضى ذلك أن اللبن للمشتري ، فالأمر برد صاع من تمر مخالف لهذه القاعدة .

والحقيقة أن هذا الشرط هو رأي عيسى بن أبان وتابعه عليه متأخرو الحنفية ، والمعتمد عندهم تقديم الخبر مطلقاً[3] ، وإن أبا هريرة كان فقيهاً ، وأبو حنيفة نفسه يعترف بفقهه ، فقد أخذ بحديثه في إفساد الصيام وهو قوله عليه السلام : « من أكل أو شرب ناسياً فليتم صومه فإنما أطعمه الله وسقاه »[4] وقال أبو حنيفة : « لولا الرواية لقلت بالقياس » ، أي بفساد الصوم ، فيكون ترك الحنفية للعمل بحديث المصراة بأسباب أخرى غير القدح في الصحابي كالقول بأن الحديث مضطرب أو منسوخ أو لم تثبت صحته لديهم . وفي الجملة : لقد ناقشهم العلماء في أعذارهم وردوها كلها ، قال الصنعاني في سبل السلام : « الحديث أصل في النهي عن الغش ، وفي تحريم التصرية للمبيع وثبوت الخيار بها » .

---

(١) متفق عليه بين أحمد والشيخين عن أبي هريرة (نيل الأوطار ٥/٢١٤) .

(٢) الخراج : هو الدخل والمنفعة أي يملك المشتري الخراج الحاصل من المبيع بضمان الأصل الذي عليه ، أي بسببه ، فالباء للسببية ، فإذا اشترى الرجل أرضاً أو دابة فركبها أو عبداً فاستخدمه ثم وجد به عيباً قديماً ، فله الرد ويستحق الغلة في مقابلة الضمان للمبيع الذي كان عليه . وهو نص حديث أخرجه أحمد وأبو داود وابن ماجه عن عائشة (نيل الأوطار ٥/٢١٣) .

(٣) التقرير والتحبير ٢/٢٩٨ ، أبو حنيفة للأستاذ الشيخ محمد أبو زهرة ٢٨٠ وما بعدها ، الإحكام للآمدي ١/٢٠١ وما بعدها .

(٤) رواه الجماعة (أحمد وأصحاب الكتب الستة) إلا النسائي عن أبي هريرة (نيل الأوطار ٤/٢٠٦)

مذهب المالكية : اشترط الإمام مالك للعمل بخبر الواحد ألا يكون الخبر مخالفاً لعمل أهل المدينة[(١)] ؛ لأن عمل أهل المدينة بمنزلة روايتهم عن رسول الله ﷺ ، ورواية جماعة عن جماعة أحق أن يعمل بها من رواية فرد عن فرد ، ثم إن أهل المدينة أدرى الناس بآخر الأمرين من أحوال رسول الله ﷺ ، لهذا رد المالكية حديث خيار المجلس ، وهو ما رواه حكيم بن حزام رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال : « البيّعان بالخيار ما لم يتفرّقا ، فإن صدَقا وبيّنا بُورك لهما في بيعهما ، وإن كذَبا وكتَما مُحقت بركة بيعهما »[(٢)] . وقد ناقش العلماء رأي مالك في إجماع أهل المدينة بأنهم ليسوا محل العصمة ، لعدم كونهم يمثلون جميع الأمة كما سيأتي تفصيله .

مذهب الشافعية : اشترط الشافعي لقبول أحاديث الآحاد شروطاً دقيقة في الراوي وهي أربعة[(٣)] :

١) أن يكون ثقة في دينه معروفاً بالصدق في حديثه .

٢) وأن يكون عاقلاً لما يحدث فاهماً له ، بحيث يستطيع أداء الحديث بحروفه كما سمع أو بألفاظ مساوية له ، لا يحدث به على المعنى .

٣) وأن يكون ضابطاً لما يرويه بأن يكون حافظاً له إن حدّث به من كتابه .

٤) وأن يكون الخبر غير مخالف لحديث أهل العلم بالحديث إن شاركهم في موضوعه . وتشترط هذه الشروط الأربعة في كل طبقة من طبقات الرواة حتى

---

(١) شرح المحلي على جمع الجوامع ١٩٩/٢ ، المدخل إلى مذهب أحمد ٤٣ ، أصول الفقه لشعبان ٣٥.

(٢) أخرجه البخاري ومسلم وأحمد ومالك في الموطأ عن حكيم بن حزام (نيل الأوطار ١٨٤/٥)

(٣) أصول الشاشي ٨٥ ، الإحكام للآمدي ١٧٨/١ وما بعدها ، اللمع للشيرازي ٣٩ وما بعدها ، الإبهاج ٢٠٤/٢ وما بعدها ، شرح الإسنوي ٢٩٤/٢ ، ٣١٠

ينتهي الحديث موصولاً إلى النبي ﷺ أو إلى من دونه من التابعين .

وفي الجملة : إن شرط العمل بخبر الواحد عند الشافعية هو صحة السند واتصاله ، ولهذا لم يعمل الشافعي بالمرسل إلا بشروط كما سأبينه .

مذهب الحنابلة : لم يشترط الإمام أحمد في العمل بخبر الواحد إلا صحة السند كالشافعي إلا أنه خالفه في العمل بالمرسل ، فيعمل به عند الحنابلة ، لكنه حديث ضعيف عندهم يقدم عليه فتوى الصحابي[1] .

ومن هذا يتبين أن الحنابلة أكثر الفقهاء عملاً بالسنة ، ويليهم المالكية والشافعية ثم الحنفية . ومرجع الخلاف هو الأخذ بالاحتياط وإجلال السنة ، فالحنفية يرون أن الاحتياط في العمل بالقواعد العامة ، والجمهور يرون أن الاحتياط في العمل بالسنة مهما أمكن .

الحديث المرسل :

الحديث المرسل في اصطلاح المحدثين : هو أن يترك التابعي ذكر الواسطة بينه وبين النبي ﷺ فيقول : (قال رسول الله ﷺ)[1] ، وسمي بذلك لكونه أرسل الحديث أي أطلقه ولم يذكر من سمعه منه . فإن سقط قبل الصحابي واحد فيسمى منقطعاً ، وإن كان أكثر من واحد فيسمى معضلاً . وأما المعلَّق : فهو ما رواه مَن دون التابعي من غير سند .

وأما المرسل في اصطلاح الأصوليين : فهو قول العدل الذي لم يلق

---

(١) أعلام الموقعين ٣٠/١ وما بعدها ، روضة الناظر ٢٨١/١ ، ٣٢٧ وما بعدها ، المدخل إلى مذهب أحمد ٤٣

(٢) شرح المحلي على جمع الجوامع ١٤٨/٢ ، الإبهاج ٢٢٣/٢ ، شرح الإسنوي ٣٣٤/٢ .

النبي ﷺ : (قال رسول الله ﷺ) ؛ سواء أكان منقطعاً أم معضلاً أم معلقاً[1] ، فهو أعم من تفسير المحدثين ، إذ هو كل ما لم يتصل إسناده .

حكم المرسل :

لا خلاف في أن مرسل الصحابي مقبول إجماعاً[2] ، إذ أن ما يرويه الصحابي محمول على سماعه من النبي ﷺ ، أو سماعه من غيره ، والصحابة كلهم عدول .

أما مرسل غير الصحابي فقد اختلف فيه العلماء على مذاهب أربعة[3] :

فمذهب الجمهور ومنهم أبو حنيفة ومالك وأحمد : أنه تقبل المراسيل مطلقاً ، حتى إن جمهور المعتزلة قالوا : المرسل أقوى من المسند ؛ لأن من أسند فقد أحالك ومن أرسل فقد تكفل لك . قال الشوكاني : هذا غلو خارج عن الإنصاف[4] .

ومذهب ابن الحاجب وابن الهمام : أنه يقبل المرسل من أئمة النقل الضابطين دون غيرهم . قال القاضي تاج الدين السبكي : وأئمة النقل يدخل فيهم الصحابة والتابعون وتابعو التابعين[5] .

ومذهب عيسى بن أبان : التفصيل ، فإن كان المرسل من أهل القرون

---

(١) المراجع السابقة ، الإحكام لابن حزم ١٣٥/٢ ، التلويح على التوضيح ٧/٢ ، فواتح الرحموت ١٧٤/٢ ، التقرير والتحبير ٢٨٨/٢ ، إرشاد الفحول ٥٧

(٢) التوضيح شرح التنقيح ٧/٢ ، شرح المحلي على جمع الجوامع ١٥٣/٢ ، مرآة الأصول ٢١٥/٢ ، روضة الناظر ٢٢٣/١

(٣) المراجع السابقة ، التوضيح ٧ ، شرح المحلي ١٤٩ ، المرآة ٢١٦ ، روضة الناظر ٣٢٤ ، الإحكام للآمدي ٢٠٣/١ ، أعلام الموقعين ٣١/١ ، فواتح الرحموت ١٧٤/٢ ، التقرير والتحبير ٢٨٨/٢ ، شرح الإسنوي ٣٢٥/٢ ، ٣٣٤

(٤) إرشاد الفحول ٥٧

(٥) الإبهاج ٢٢٣/٢

الثلاثة (الصحابة والتابعين وتابعي التابعين) قبل مطلقاً ، سواء أكان من أئمة النقل أم من غيرهم .

ومذهب الشافعي : هو الاعتدال بين الرادين للمرسل والقابلين له ، فيقبل المرسل إن اعتضد بأحد أمور خمسة[1] :

١ ـ أن يكون من مراسيل كبار التابعين الذين شاهدوا كثيراً من الصحابة كسعيد بن المسيب والزهري ونحوهما ممن لا يرسل إلا عن ثقة كالحسن والشعبي وابن سيرين ، ولا يقبل من أصاغر التابعين .

٢ ـ أن يؤيده حديث مسند في معناه .

٣ ـ أن يوافقه مرسل مقبول عند أهل العلم .

٤ ـ أن يؤيده قول صحابي .

٥ ـ أن يتقوى بفتوى أكثر العلماء .

وكل مرتبة من هذه أدنى من سابقتها ، فإن لم توجد معاضدة للإرسال بأحد هذه الأمور رد المرسل .

ومذهب الظاهرية وجمهور المحدثين بعد المائتين : أنه لا يحتج به مطلقاً .

الأدلة :

لكل مذهب دليله أوجزه فيما يأتي .

دليل المذهب الأول : وهو مذهب الجمهور واختاره الآمدي : استدلوا بالمعقول وهو أن الراوي العدل الثقة إذا قال : « قال رسول الله ﷺ كذا » مظهراً

(١) الإحكام للآمدي ٢٠٣/١ ، اللمع للشيرازي ٤٠ ، شرح المحلي على جمع الجوامع ١٤٩/١ وما بعدها ، الإبهاج ٢٢٥/٢ ، فواتح الرحموت ١٧٤/٢

الجزم بنسبة المتن إلى الرسول ﷺ ، فالظاهر من حاله أنه لا يستجيز الرواية إلا وهو جازم بأن النبي ﷺ قال ذلك ، وإلا كان هذا منه غشاً وتدليساً ينافيان الأمانة ويطعنان في عدالته ، فيكون الإرسال منه بمنزلة الإسناد ، بدليل ما روي عن الحسن البصري أنه قال : « متى قلت لكم : حدثني فلان فهو حديثه ، ومتى قلت : قال رسول الله ﷺ فمن سبعين » .

وعورض هذا بما قال محمد بن سيرين : لا نأخذ بمراسيل الحسن وأبي العالية ؛ لأنهما لا يباليان عمن أخذا . ويرد عليه بأن سبب الرد هو عدم عدالتهما ، ولا يلزم ذلك في بقية الرواة .

ودليل ابن الحاجب : هو نفس الدليل السابق وهو أن جزم العدل العالم بنسبه المتن إلى الرسول عليه الصلاة والسلام يقتضي تعديل أصله الذي أسقطه . قال النخعي : متى قلت : حدثني فلان عن عبد الله ، فهو الذي رواه ، ومتى قلت : قال عبد الله ، فغير واحد .

ودليل ابن أبان : حديث « خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يفشو الكذب »[1] : فهذا الحديث يثبت عدالة أكثر أهل القرون الثلاثة إن لم يكونوا جميعاً عدولاً ، فغالب الظن أن الراوي من هؤلاء إنما يروي عن العدل أو عمن سمع منه ؛ وبعد هذه القرون قد فشا الكذب ، وقد استثنى ابن الحاجب من مفهوم آخر الحديث أن يكون الراوي من أئمة النقل .

ودليل الشافعي : أن قبول خبر الراوي مشروط بمعرفة عدالته وعدالة الأصل في المرسل لم تعلم ؛ لأن معرفتها فرع عن معرفة اسمه ، فإذا لم نعلمه تعين رده ، وعندما ينضم إليه أحد الأمور الخمسة السابقة يصير ظن صدقه راجحاً على ظن كذبه ، ويكون العمل به سائغاً .

---

(١) رواه أحمد والشيخان والترمذي عن ابن مسعود بلفظ : « خير الناس قرني ثم الذين يلونهم ، ثم الذين يلونهم ، ثم يجيء أقوام تسبق شهادة أحدهم يمينه ، ويمينه شهادته » .

ونوقش هذا الدليل من أوجه ثلاثة : أحدها ـ أن رواية العدل عن الأصل المسكوت عنه تعديل له ؛ لأنه لو روى عمن ليس بعدل ولم يبين حاله لكان ملبساً غاشاً . وأجيب عنه بأن العدل قد يروي عن غير العدل أيضاً .

ثانياً ـ إن إسناد الحديث المرسل إلى الرسول عليه الصلاة والسلام يقتضي صدقه ؛ لأن إسناد الكذب ينافي العدالة ، وإذا ثبت صدقه تعين قبوله . وأجيب عنه بأنا لا نسلم أن إسناده يقتضي صدقه ، بل إنما يقتضي أن يكون قد سمع غيره يرويه عن النبي ﷺ ، وذلك الغير لا يعلم كذبه ، بل يعلم صدقه ، أو يجهل حاله .

ثالثاً ـ إن الصحابة أرسلوا أحاديث كثيرة وأجمع الناس على قبولها . وقد رد هذا بأنه إنما قبلت ؛ لأنه يغلب على الظن أن الصحابي سمعها من النبي ﷺ ، والعمل بالظن واجب .

واستدل الظاهرية والمحدثون بما يلي :

أولاً ـ بأن المروي عنه مجهول الذات ، وجهل الذات يستلزم جهل الصفات ، ومجهول الحال بالاتفاق لا تقبل روايته .

وثانياً ـ بأنه لو كان المرسل مقبولاً لقبل في عصرنا للاشتراك في علة القبول .

وثالثاً ـ لو قبل الإرسال لما كان للإسناد فائدة .

ورد عليهم بأن رواية أئمة النقل دليل علمهم بصفات المروي عنه وتثبتهم من عدالته ، وإلا فلا يكونون ثقات ، فضلاً عن أن يكونوا أئمة ، وذات الراوي وإن كانت مجهولة ، فإن عدالة المروي عنه معلومة . ولا مانع من قبول المرسل في عصرنا متى ثبتت في المرسل شروط القبول ، وفي الإسناد فائدة ؛ لأن فيه تفصيلاً ، إذ أنه يبين حال الرواة ، أما في الإرسال ففيه إجمال ، لهذا كان المسند أقوى من المرسل .

٦ ـ أفعال النبي ﷺ :

أفعال النبي ﷺ ثلاثة أنواع[(١)] :

أولاً ـ الأفعال الجِبِلِّية التي يقوم بها الرسول ﷺ كالقيام والقعود والأكل والشرب ، فهذه لا نزاع في أنها على الإباحة بالنسبة إليه وإلى أمته ، ولا يجب علينا التأسي والاقتداء به في هذا النوع من الأفعال ، وهذا هو مذهب الجمهور . وقال قوم : إنه مندوب ، ومن المعروف أن عبد الله بن عمر رضي الله عنه كان يتتبع مثل هذه الأفعال ، ويحرص على تقليد الرسول عليه الصلاة والسلام في كل ما صدر عنه من أفعال عادية .

ثانياً ـ الأفعال التي ثبت كونها من خصائص النبي ﷺ كإباحة الوصال في الصيام ، واختصاصه بوجوب صلاة الضحى والأضحى والوتر والتهجد بالليل ، وإباحة الزيادة في النكاح على أربع نسوة ، وغير ذلك . فحكم هذه الخصائص : أنه لا يقتدى به فيها وتعتبر خاصة به .

ثالثاً ـ الأفعال المجردة عما سبق وإنما المقصود بها التشريع . فهذه نطالب بالتأسي والاقتداء بها ، غير أن صفتها الشرعية تختلف بحسب الوجوب أو الندب أو الإباحة . وتعرف صفتها مما يأتي :

آ ـ فإن كانت هذه الأفعال واردة بياناً لمجمل في القرآن أو تقييد لمطلق أو تخصيص لعام ، فحكمها حكم ما بينته من وجوب وندب . ويعرف البيان إما بصريح القول مثل قوله في الصلاة : « صلوا كما رأيتموني أصلي »[(٢)] وفي الحج

---

(١) المعتمد ٣٧٧/١ ، الإحكام للآمدي ٨٩/١ وما بعدها ، التقرير والتحبير ٣٠٢/٢ ، شرح العضد لمختصر ابن الحاجب ٢٢/٢ ، شرح المحلي على جمع الجوامع ٨٦/٢ ، فواتح الرحموت ١٨٠/٢ ، الإبهاج للسبكي ١٧٢/٢ شرح الإسنوي ٢٤٠/٢ ، غاية الوصول ٩٢ ، إرشاد الفحول ٣١

(٢) رواه أحمد والبخاري عن مالك بن الحويرث (نيل الأوطار ١٧٥/٢) .

« خذو عني مناسككم »[1] وإما بقرائن الأحوال كقيامه بفعل صالح للبيان عند الحاجة إليه كقطعه يد السارق من الرسغ ، فإنه بيان لقوله تعالى : ﴿ فاقطعوا أيديهما ﴾ ، وكتيممه إلى المرفقين ، فإنه بيان لقوله تعالى : ﴿ فامسحوا بوجوهكم وأيديكم ﴾ .

ففي هذه الأحوال يكون البيان تابعاً للمبين في الوجوب والندب والإباحة[2] .

ب ـ وإن لم يظهر كون الفعل للبيان ، بل ورد ابتداء فإما أن تعرف صفته الشرعية أو لا تعرف ، فإن عرفت صفته من وجوب أو ندب أو إباحة ، فإن أمته في الفعل مثله ، وهو الرأي الحق كما قال الشوكاني والدليل هو القرآن وفعل الصحابة[3] .

أما القرآن فقوله تعالى : ﴿ وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا ﴾ ، ﴿ إن كنتم تحبون الله فاتبعوني ﴾ ، ﴿ فليحذر الذين يخالفون عن أمره ﴾ ، ﴿ لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة ﴾ ، ﴿ أطيعوا الله وأطيعوا الرسول ﴾ .

وأما الصحابة فكانوا يرجعون إلى فعله ﷺ احتجاجاً واقتداء به في وقائع كثيرة كما فعل عمر بن الخطاب رضي الله عنه في تقبيل الحجر الأسود وقال : « لولا أني رأيت رسول الله ﷺ يقبلك ما قبلتك »[4] .

---

(١) رواه أحمد ومسلم والنسائي عن جابر بلفظ « لتأخذوا عني مناسككم ... » (نيل الأوطار ٦٥/٥) .

(٢) الإبهاج شرح المنهاج للسبكي : ١٧٧/٢

(٣) شرح العضد لمختصر ابن الحاجب وحواشيه ٢٣/٢ ، الإبهاج ، المرجع السابق ١٧ ، شرح الإسنوي ٢٤٠/٢

(٤) رواه الجماعة (أحمد وأصحاب الكتب الستة) عن عمر (نيل الأوطار ٤٠/٥) .

فإن جهلت صفة الفعل الشرعية نظر : إن ظهر فيه قصد القربة بأن كان مما يتقرب به إلى الله عز وجل كصلاة ركعتين من غير مواظبة عليها ، فيدل على الندب[1] ؛ لأنه أقل ما يفيده جانب الرجحان ؛ لأن ظهور قصد القربة دليل على أن الفعل مطلوب ، وقال الإمام مالك : « يدل على الوجوب للأمر باتباع الرسول عليه السلام ، والأمر للوجوب »[2] .

وإن لم يظهر فيه قصد القربة كالبيع والمزارعة ، فقال الإمام مالك والكرخي : « إنه يدل على الإباحة ؛ لأنه القدر المتيقن من صدور الفعل منه فلا يثبت الزائد على ذلك إلا بدليل »[3] . وهذا هو ما اختاره ابن الحاجب . وقال الشافعي : « إنه يدل على الندب ؛ لأن الفعل وإن لم يظهر فيه قصد القربة ، فهو لا بد أن يكون لقربة ، وأقل ما يتقرب به هو المندوب » وهو قول أكثر الحنفية والمعتزلة .

واختار الآمدي والإسنوي في حال ظهور قصد القربة أنه دليل على القدر المشترك بين الوجوب والندب وهو ترجيح الفعل على الترك أي مجرد المشروعية . وفي حال عدم ظهور القربة : أنه دليل على القدر المشترك بين الواجب والمندوب والمباح وهو رفع الحرج عن الفعل[4] ، وهذا ما أرجحه ، وهناك آراء أخرى لم أتعرض لها ولا لتفصيل أدلتها ، اكتفاء بما ذكر .

---

(١) فواتح الرحموت ١٨١/٢ ، شرح الإسنوي ٢٤١/٢

(٢) شرح العضد ، المرجع السابق ، الإبهاج ، المرجع السابق ١٧٢

(٣) فواتح الرحموت ، المرجع السابق ، حاشية نسمات الأسحار ٢٢٦ ، مرآة الأصول ٢٤٤/٢ ، التوضيح شرح التنقيح ١٥/٢

(٤) الإحكام للآمدي ٩٠/١ ، الإبهاج ١٧٢/٢ ، شرح الإسنوي ٢٤١/٢

٧ ـ تعارض أقوال النبي عليه الصلاة والسلام وأفعاله :

التعـارض بين الأمرين : هو تقـابلهما على وجـه يمنع كل واحـد منهما مقتضى صـاحبـه . وهـذا بحسب الظـاهر للمجتهـد لا في حقيقـة الأمر ، إذ لا تنـاقض في الشريعة[1] . والكلام في هذا الموضوع يشمل احتمالات ثلاثة :

الأول ـ التعـارض بين الفعلين : قرر جمهـور الأصـوليين أنـه لا يتصـور التعارض بين الفعلين بحيث يكون أحدهما ناسخاً للآخر أو مخصصاً له ؛ لأنـه إن لم تتنـاقض أحكام الفعلين فـلا تعـارض ، وإن تنـاقضت فـلا تعـارض أيضـاً ؛ لأن المتمـاثلين كصلاة الظهر في وقتين ، أو المختلفين الجـائز اجتماعهما كالصلاة والصوم لا تعـارض بينهما كما هـو ظـاهر[2] . أمـا المختلفـان اللـذان لا يتصـور أحـد اجتماعهما وتتناقض أحكامهما كما لو صـام في وقت معين ، وأكل في مثل ذلـك الوقت ، فـإنـه لاتعارض بينهما ، إذ يجوز أن يكون الفعل في وقت واجباً أو منـدوبـاً أو جـائزاً ، وفي مثل ذلك الوقت بخلافـه من غير أن يكون مبطلاً لحكم الأول ؛ لأنـه كما يقول الأصوليون : لا عموم للفعل ، فلا يشمـل جميـع الأوقـات المستقبلـة ولا يـدل على التكرار .

لكن إذا كان مع الفعل الأول قول مقتض لوجوب تكراره ، فـإن الفعـل قـد يكون ناسخاً أو مخصصاً للقول ـ كما سأفصل الكلام فيه ـ لا للفعل ذاته ، وحينئـذ فلا يتم التعارض بين الفعلين أصلاً .

الثـاني ـ التعـارض بين القـولين : وهــذا ينطبـق على التعــارض بين نصين عمومـاً . فـإذا تعـارض قولا الرسول ﷺ ـ وهـذا كما أبنت يكـون بحسب الظـاهر

---

(١) التقرير والتحبير ٢/٣ ، فواتح الرحموت ١٨٩/٢

(٢) المعتمد لأبي الحسين ٣٨٨/١ ، الإحكام للآمدي ٩٨/١ ، شرح العضد لمختصر ابن الحـاجب ٢٦/٢ ، الإبهاج ١٧٧/٢ ، فواتح الرحموت ٢٠٢/٢ ، شرح الإسنوي ٢٥١/٢ ، إرشاد الفحول ٣٤

للمجتهد لا في الواقع وحقيقة الأمر ، وذلك نظراً لجلاء المعنى أو خفائه أو لأسباب أخرى .

وهناك عند الجمهور (غير الحنفية) أربع مراحل في دفع التعارض[1] .

أولاً ـ الجمع والتوفيق بين المتعارضين بأن نحمل كلاً منهما على وجه دون وجه كالجمع بين العامين بالتنويع ، وبين المطلقين بالتقييد وبين الخاصين بالتقييد أو حمل أحدهما على المجاز ، وبين العام والخاص بالتخصيص ؛ لأن إعمال الدليلين أولى من إهمال أحدهما بالكلية ؛ لأن الأصل في ورود الدليل هو الإعمال لا الإهمال .

ثانياً ـ الترجيح بينهما إذا تعذر الجمع . والترجيح يكون إما من جهة المتن : فيرجح ما هو الأقوى في الدلالة كترجيح المحكم على المفسر والعبارة على الإشارة أو من جهة السند : فيرجح المتواتر على غيره ، والمشهور على خبر الواحد ، وقد يرجح بكثرة الأدلة أو حال الراوي فقهاً أو عدالة أو ضبطاً أو كثرة العلم أو حسن الاعتقاد ونحو ذلك .

أو من جهة المدلول : كالحظر والإباحة والإثبات والنفي ، فيقدم الحظر على الإباحة عند الجمهور ، والنافي على المثبت أو العكس على خلاف بين العلماء .

أو من جهة أمر خارج : كموافقة الدليل لدليل آخر من كتاب أو سنة أو إجماع .

وبعض الأصوليين كالحنفية يقدم الترجيح على الجمع بين الأدلة[2] .

ثالثاً ـ نسخ أحد القولين للآخر ، إذا تساويا في القوة والعموم وعلم المتأخر ، فإنه ينسخ المتقدم .

---

(١) المعتمد ٢٨٩/١ ، رسالة في أصول الظاهرية لابن عربي ٢٢ ، التقرير والتحبير ٣/٣ ، شرح المحلي على جمع الجوامع ٢٩٥/٢ ، المدخل إلى مذهب أحمد ١٩٧

(٢) راجع التقرير والتحبير ٣/٣

رابعاً ـ تساقط القولين معاً إذا جهل المتأخر منهما وتعذر الجمع والترجيح، فإنه يسقط العمل بهما لتعارضهما .

وتفصيل كل هذا يعرف في باب التعارض والترجيح الآتي تفصيله .

الثالث ـ تعارض القول مع الفعل : وهذا هو مقصدي الجوهري هنا، مثاله : (نهيه ﷺ عن استقبال القبلة واستدبارها أثناء الغائط والبول وجلوسه لقضاء الحاجة في البيوت مستقبل بيت المقدس) . فإذا وقع التعارض بين قول النبي ﷺ وفعله ، ففيه أحوال ثلاث[1] : إما أن يكون القول متقدماً ، أو العكس ، أو أن يجهل الحال .

١ ـ إذا كان القول متقدماً على الفعل : كما إذا فعل النبي ﷺ فعلاً وقام الدليل على أنه يجب علينا اتباعه فيه ، فإنه يكون ناسخاً للقول المتقدم عليه المخالف له ، سواء أكان ذلك القول عاماً أم خاصاً به أم خاصاً بنا . مثال الأول وهو العام أن يقول : صوم يوم كذا واجب علينا ، ثم يفطر ذلك اليوم . وأما التعارض في الخاص به ﷺ فلا يؤثر في حق الأمة .

فإن لم يدل الدليل على أنه يجب علينا أن نتبعه في ذلك الفعل كالأفعال الجِبلِّية فلا يكون الفعل ناسخاً للقول ، بل مخصصاً له إذا كان القول المتقدم عاماً ولم يعمل بمقتضاه .

٢ ـ إذا كان القول متأخراً عن الفعل الذي دل الدليل على أنه يجب علينا اتباعه فيه نحو (أن يصلي النبي ﷺ إلى بيت المقدس ، ويقول بعدئذٍ : الصلاة إلى بيت المقدس غير جائزة) فهنا ثلاثة أحوال فيما إذا دل الدليل على وجوب

---

(١) المعتمد ٣٩٠/١ ، الإحكام للآمدي ٩٨/١ وما بعدها ، شرح المحلي على جمع الجوامع ٨٨/٢ وما بعدها ، شرح العضد على مختصر ابن الحاجب وحواشيه ٢٦/٢ وما بعدها ، الإبهاج ١٧٨/٢ ، شرح الإسنوي ٢٥٢/٢ ، إرشاد الفحول ٣٤

تكراره عليه ﷺ وعلى أمته ، فإن لم يدل على التكرار فلا تعارض أصلاً .

آ) إذا كان القول المتأخر عاماً أي متناولاً له ﷺ ولأمته ، فإنه يكون ناسخاً للفعل المتقدم ، كما إذا صام عاشوراء مثلاً ، وقام الدليل على وجوب تكراره وعلى تكليفنا به ، ثم قال : لا يجب علينا صيامه . فإن هذا القول ينسخ الفعل المتقدم .

ب) إذا كان القول المتأخر خاصاً به ﷺ ، كما إذا قال في المثال السابق : لا يجب علي صيامه ، فإنه يكون ناسخاً في حقه ﷺ ؛ وأما أمته فلا تعارض بالنسبة إليها لعدم تعلق القول بهم ، فيستمر تكليفهم به .

جـ) إذا كان القول المتأخر خاصاً بالأمة ، كما إذا قال في المثال السابق : لا يجب عليكم أن تصوموا ، فلا تعارض فيه بالنسبة إلى النبي ﷺ ، فيستمر تكليفه به ؛ وأما في حق الأمة ، فإنه يدل على عدم التكليف بذلك الفعل . غير أنه إذا ورد القول قبل صدور الفعل منا فيكون مخصّصاً للفعل المتقدم ، أي مبيناً لعدم الوجوب ؛ وإن ورد بعد صدور الفعل ، فيكون ناسخاً للفعل المتقدم . وتفصيل الكلام يعرف في النسخ .

٣ ـ **إذا كان المتأخر من القول والفعل مجهولاً** : فهنا يتحقق التعارض بنحو قوي ، فإن أمكن الجمع والتوفيق بين القول والفعل بالتخصيص أو غيره كما بينت فيلجأ إليه ؛ وإن لم يمكن الجمع فللعلماء مذاهب ثلاثة :

أحدها ـ وهو مختار الرازي والجمهور وهو الراجح عندي : أنه يقدم القول ، لكونه يدل بنفسه على مقتضاه من غير واسطة . أما الفعل فإنه لم يوضع للدلالة ، وإن دل فإنما يدل بواسطة القول مثل : « صلوا كما رأيتموني أصلي » فإن دلالة الفعل وهو صلاة الرسول ﷺ حصلت بواسطة هذا القول .

ثانيها ـ أنه يقدم الفعل ؛ لأنه أبين وأوضح في الدلالة ، فإن نظريات

الهندسة وأقوال المهندسين تحتاج في بيانها إلى الفعل برسم المخططات والخرائط مثلاً . ونوقش هذا الرأي بأن فعل المهندس طريق للبيان ، إلا أن أكثر الأحكام مستندها هو القول لا الفعل ، نظراً لقوة الدلالة فيه وعدم احتماله لشيء آخر .

ثالثها ـ التوقف إلى الظهور نظراً لتساوي القول والفعل في وجوب العمل .

المبحث الثالث

الإجماع

نشوء فكرة الإجماع :

إن الحاجة الماسة إلى الحكم على القضايا الجديدة ، في عصر الصحابة ، بعد وفاة النبي ﷺ ، هي التي كانت سبباً في ولادة أو نشوء فكرة الإجماع عن طريق الاجتهاد الجماعي ، احتياطاً في الدين ، وتوزيعاً للمسؤولية على جماعة المجتهدين خشية تعثر الاجتهاد الفردي ، أو وقوع المجتهد من الصحابة في الخطأ ، بالرغم من رفع الحرج والإثم عن الخطأ في الاجتهاد ، وتشجيعاً على التصدي للفتوى ، بعد التثبت والتحري المطلوب .

وسبب هذا واضح وهو أنه كان طريق معرفة الأحكام الشرعية في حياة الرسول عليه السلام مأمون العاقبة ، لتلقيها من مصدر النبوة ، ومعين الوحي الإلهي . فلم يكن من السهل إذن أمام الصحابي الفقيه أن يتصدر للاجتهاد ، مع أنه كان يخشى أيضاً رواية الحديث عن النبي ﷺ . وكان أبو بكر وعمر وبقية الخلفاء الراشدين يتشددون في قبول الحديث النبوي كما هو معروف ، خوف الكذب على رسول الله ﷺ . فأدى كل هذا الخوف إلى أن يجمع الخليفة الراشدي كبار الصحابة للتشاور فيما لم يجد فيه حكماً للحادثة في القرآن أو في السنة النبوية . ومن هذه الاجتماعات نبتت فكرة الإجماع ، وأصبح الحكم المجمع عليه متصفاً بصفة الإلزام بالنسبة لبقية المسلمين ، واحتاج العلماء بعدئذ إلى تأصيل كون الإجماع مصدراً تشريعياً يلي في الدرجة القرآن والسنة .

إلا أن هذا المصدر الثالث ما يزال مفتقراً إلى غيره عند تكوينه ، فهو يعتمد ويستند إلى المصدرين المتقدمين عنه ، ويحتاج إلى دليل صريح أو إجمالي في القرآن أو في السنة ؛ لأن مصدر التشريع الوحيد في الإسلام هو الله سبحانه وتعالى ، أو الوحي المعبر عنه في متلو القرآن ، أو في بيان السنة النبوية . فلا يملك مجتهدو الأمة الإسلامية قديماً وحديثاً الاستقلال بالرأي والتشريع المستند إلى إلى العقل المحض ، كما يفعل واضعو القانون ، وإنما مهمتهم الكشف عن حكم الله في القضية بواسطة الاجتهاد ، والاجتهاد إن كان جماعياً فهو الإجماع ، وإن كان فردياً خاصاً فهو القياس ونحوه من الأدلة .

أدوار تاريخ الإجماع :

لقد كان الإجماع بحق طريقاً لتقوية مفهوم الحكم الشرعي في أذهان المسلمين ، وواسطة لإثراء وغناء الفقه الإسلامي ، وتلبية مقتضيات التطور وتجدد الحاجات الزمنية ، إلا أن قوة هذا المصدر وخطورته مرت بأدوار أربع ذات أوصاف متفاوتة في الأهمية .

١ ـ **عصر الصحابة** : كانت ولادة فكرة الإجماع في عهد الصحابة ذات إيحاء وتأثير كبير في الوسط الإسلامي ، وكان اللجوء لهذه الفكرة يتميز بالحركة والفاعلية والنمو . فكلما استجد أمر جمع أبو بكر ، ومن بعده عمر رؤوس الناس ، فاستشارهم وتدارس معهم الموقف الذي ينبغي عمله إزاء قضية من القضايا ، مثل انتخاب الخليفة ، ومحاربة المرتدين ، وعدم قسمة الأراضي المفتوحة في العراق ومصر والشام ، فإذا تم الاتفاق على الحكم ، سار عليه الحاكم وتبعه المسلمون ، وإذا وقع الاختلاف في الرأي ، استمر النقاش ، وجهدت الأفكار في الوصول إلى ما يقنع ، والانتهاء إلى أمر مبرم ينعقد عليه الإجماع ، ومن هنا كثرت أجاميع الصحابة .

٢ ـ **عصر التابعين :** بدأت فكرة الإجماع تنكمش ، بسبب توزع الفقهاء في الأمصار ، وتشتت الآراء ، وعدم توفر السياسة الراشدية لدى الحكام في جمع الفقهاء على رأي ، مما أدى إلى قلة الإجماع أو انعدامه .

٣ ـ **عصر الاجتهاد :** ساد في الوسط الاجتهادي ضرورة اتباع الأجاميع السابقة في عصر الصحابة ، وحرص كل إمام على أن يلتزم إجماع من سبقه ، حتى لا يتهم بالخلاف أو بالشذوذ الفكري ، وتأثر كل مجتهد ببيئته ، فالتزم الإمام مالك إجماع أهل المدينة ، واكتفى الإمام أبو حنيفة بما اتفق عليه علماء الكوفة .

٤ ـ **عصر فقهاء المذاهب :** برزت فكرة التزام المذاهب الفقهية عند تلامذة المجتهدين والفقهاء ، فصار كل واحد يدعم مذهب إمامه بدعاوى من الإجماع ، وكثرت هذه الدعاوى وبقي قدر مشترك بينهم هو ضرورة العمل بما أجمع عليه الصحابة ، والأخذ بما اتفقوا عليه ، حتى لا يتهموا بالشذوذ ، ثم استقر في الأذهان أن الإجماع حجة قاطعة لدى الأمة الأسلامية ، وكان فقهاء كل عصر ينكرون أشد الإنكار على من خالف رأي مجتهدي السلف[1] . ومنبع هذا الشعور العام بالاستياء سلامة سيرة الصحابة ، وما تناقلته الرواة من أنه : « لا تجتمع أمتي على ضلالة » و« ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن » وروى الشافعي عن عمر « ألا فمن سره بحبحة الجنة فليلزم الجماعة ، فإن الشيطان مع الفذ ، وهو من الاثنين أبعد »[2] .

دعاوى الإجماع :

كثيراً ما نصادف في كتب المذاهب الفقهية استدلال الفقيه بكلمة الإجماع ، وقد نجد في نفس الحادثة التي تختلف فيها أحكام المذاهب ادعاء كل مذهب انعقاد الإجماع على رأي إمام المذهب ، مما جعل الإجماع كثير الوقوع ، قال الأستاذ

---

(١) المستصفى للغزالي ١١٢/١ ، ١١٤

(٢) سيأتي تخريج هذه الروايات .

أبو إسحاق الإسفراييني : نحن نعلم أن مسائل الإجماع أكثر من عشرين ألف مسألة[1] ، فهل هذا الادعاء صحيح ، وهل هو الإجماع الذي يعتبر مصدراً ثالثاً من مصادر التشريع الإسلامي ، والذي يمتاز عن غيره من الأجاميع في العلوم الأخرى بأنه مصون عن الخطأ ، وكيف يتفق كلام الفقهاء هذا مع ما قرره جمهور الأصوليين بأن الإجماع حجة قطعية يكفر جاحده ؟

والحقيقة أنه لا تعتمد هذه الإجماعات الفقهية إلا بعد التثبت والتحري ، فلربما يراد بها اتفاق الأكثر لا الجميع ، ولربما قصد بها اتفاق أئمة المذاهب الأربعة دون غيرهم ، أو مجرد اتفاق علماء المذهب دون غيرهم ، أو لعدم العلم بالمخالف ، والغالب أنه يراد به الاتفاق المذهبي .

كل هذا وغيره يدعونا إلى البحث في حقيقة الإجماع لغة واصطلاحاً وفي حجيته ، وأنواعه ، ومستنده ، وإمكان انعقاده ووقوعه فعلاً ، وشروطه ، في المطالب الآتية :

المطلب الأول ـ تعريف الإجماع :

الإجماع في اللغة يطلق على أحد معنيين :

الأول ـ العزم على الشيء والتصميم عليه ، يقال : أجمع فلان على الأمر أي عزم عليه ؛ ومنه قوله تعالى : ﴿ فأجمعوا أمركم وشركاءكم ﴾ . أي اعزموا ؛ ومنه قوله عليه الصلاة والسلام : « من لم يجمع الصيام قبل الفجر فلا صيام له »[2] أي يعزم .

الثاني ـ الاتفاق ، يقال : أجمع القوم على كذا أي اتفقوا عليه . وهذا المعنى

---

(١) راجع فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت ٢/٢١٢

(٢) حديث حسن رواه عن حفصة أحمد في مسنده وأبو داود والترمذي والنسائي (جامع الأصول ٧/١٨٦) .

يحتاج إلى التصميم أيضاً[1] ، والفرق بينـه وبين المعنى الأول ؛ أن الأول يطلق على عزم الواحد ، والثاني : لا بد فيه من متعدد .

وأما في الاصطلاح فاختلف فيه العلماء[2] ، فعرفه النظام : « بأنـه كل قول قامت حجته وإن كان قول واحد » .

وعرفـه الغزالي : « بـأنـه اتفـاق أمـة محمـد ﷺ خـاصـة على أمر من الأمور الدينية » .

وعرفه جمهور العلماء : « بأنه اتفاق المجتهدين من أمة محمد ﷺ بعد وفاته في عصر من العصور على حكم شرعي .

وأمـا تعريف الغزالي : فـإنـه يتمشى مع مـذهبـه في تصور دخـول العـوام في الإجماع ، ويرى ضرورة دخولهم فيما علم من الدين بـالضرورة وهو كل مـا يشترك في إدراكـه العوام والخواص ، كالصلوات الخمس ووجوب الصوم والـزكاة والحـج ؛ لأنهم داخلـون تحت مضمـون كلمـة (الأمـة) في قـولـه عليـه الصلاة والسـلام : « لا تجتمع أمتي على ضلالة » ، أو « على خطأ »[3] .

أما ما يختص بإدراكه خواص الأمة وهم العلمـاء ، فـإنـه لا يرى إدخـالهم في المجمعين ؛ لأن العامي ليس أهلاً لطلب الصواب في حكم مسـألـة من المسـائل فهو كالصبي والمجنون في نقصان الأهلية ، ثم إن الصحابة في صدر الإسلام أجمعوا على أنه

---

(1) الإحكام للآمدي ١٠١/١ ، التلويح على التوضيح ٤١/٢ ، كشف الأسرار ٩٤٦/١ ، مسلم الثبوت ١٦٦/٢ ، إرشاد الفحول ٦٣

(2) المستصفى ١١٠/١ ، التقرير والتحبير ٨٠/٣ ، فـواتـح الرحمـوت ٢١١/٢ ، شرح العضـد لمختصر ابن الحـاجب ٢٩/٢ ، شرح المحلي على جمع الجـوامع ١٥٦/٢ ، الإحكام لـلآمـدي ١٠١/١ ، مرآة الأصـول ٢٥٢/٢ ، المنهـاج مـع الإسنـوي ٣٣٣/٢ ، إرشـاد الفحـول ٦٣ ، المـدخـل إلى مـذهب أحمد ١٢٨ ، غاية الوصول ١٠٧

(3) سيأتي تخريج هذا الحديث .

لا عبرة بالعوام في مسائل الإجماع في القضايا الفقهية .... هذا مع تسليم الغزالي بأنه يتصور دخول العوام في الإجماع في هذه المسائل بمعنى أنهم يفوضون الرأي إلى أهله ثم يوافقونهم فيما ارتأوه ، وذلك كالجند إذا حكموا جماعة من أهل الرأي والتدبير في مصالحة أهل قلعة ، فصالحوهم على شيء ، يقال : هذا باتفاق جميع الجند .

ويظهر من تعريف الغزالي أيضاً أنه لا يشترط أن يكون الإجماع بعد وفاة الرسول ﷺ ، إذا لم يقيد بهذا الشرط[1] .

وإني لا أؤيد الغزالي في الناحيتين ؛ لأنه لا قيمة لكلام العوام فيما هو من شأن اختصاص أهل النظر والمعرفة والفقه ، كذلك لا أرى حاجة للإجماع في حياة الرسول ﷺ لأنه عليه الصلاة والسلام هو مصدر التشريع المباشر ، والحجة في قوله هو ، ولا عبرة بكلام غيره ، سواء وافق أو خالف . وعليه فإني أؤيد تعريف الجمهور ، وأسير على هديه في بحثي هنا .

شرح التعريف :

يتبين من تعريف الإجماع ضرورة توافر الضوابط الآتية :

الضابط الأول أو ركن الإجماع ـ صدور الاتفاق :

الاتفاق : معناه لغة أن يكون رأي كل واحد على وفق رأي الآخر . والمقصود منه هنا الاشتراك إما في الاعتقاد أو في القول أو في الفعل[2] ويحصل الاشتراك إما بالأقوال أو الأفعال أو السكوت أو التقرير بالنسبة للأمر المتنازع فيه . ويترتب على ضرورة الاتفاق أمور خمسة :

---

(١) محاضرات في أصول الفقه لأستاذنا الشيخ المرحوم محمد الزفراف ٤

(٢) كشف الأسرار ٩٤٧/٢ ، مرآة الأصول ٢٥٧/٢

١ ـ لا بد من موافقة جميع المجتهدين[1] ، فإذا خالف أحدهم لم ينعقد الإجماع ، لأن ركن الاتفاق لم يتحقق ، غير أن أكثر الأصوليين يحتجون برأي أكثر المجتهدين كما سيأتي تفصيله .

٢ ـ لا يكفي صدور الإجماع من مجتهد واحد إذا انفرد وجوده في زمن ما ؛ لأن الاتفاق لا بد فيه من متعدد ، وقد يخطىء المجتهد حينئذ ، ومن هنا لا يكون رأيه حجة قطعية كما هو شأن الإجماع ؛ لأن المنفي عنه الخطأ هو الإجماع ، وهذا رأي جمهور الأصوليين في أنه ليس حجة ولا إجماعاً ؛ لأنه رأي فردي يجوز أن يخطىء .

وقال بعضهم : إن رأيه يكون حجة ظنية وإن لم يكن إجماعاً ؛ لأنه مجتهد وغير عامي . وعلى كل حال فهذا فرض بعيد الحصول ، فإن كل عصر لم يخل من عدد من المجتهدين[2] .

٣ ـ أن يصدر رأي واحد عن المجمعين . فإذا اختلف المجمعون على رأيين ، فهل **معناه أنهم مجمعون على عدم جواز إحداث قول ثالث** ؟ هذا هو ما يعرف بالإجماع المركب ، أو الإجماع الضمني .

للعلماء فيه آراء : قال الأكثرون : لا يجوز إحداث قول ثالث .

وقال أهل الظاهر : يجوز مطلقاً .

(١) مرآة الأصول ، المرجع السابق ٢٦١

(٢) قال التبريزي في تنقيح المحصول : لا يعتبر في المجمعين عدد التواتر ، فلو انتهوا ـ والعياذ بالله ـ إلى ثلاثة ، كان إجماعهم حجة ، ولو لم يبق منهم إلا واحد ، كان قوله حجة ، لأنه كل الأمة ، وإن كان ينبو عنه لفظ الإجماع . ونقل الأستاذ الإسفراييني عن الفقهاء قولهم : « لا يخلي الله زمانا من قائم لله بالحجة » ، سر عظيم . قال السيوطي : هذه الكلمة المشهورة وهي : « لا يخلي الله زماناً من قائم بالحجة » كأنها إجماع . (راجع الرد على من أخلد إلى الأرض للسيوطي ٢٧ ـ ٣٠) .

وقال الآمدي وابن الحاجب : إن كان القول الثالث يرفع ما اتفقوا عليه فلا يجوز ؛ لأنه إبطال لما أجمع عليه ، وإن كان لا يرفعه جاز لعدم مخالفته لما أجمع عليه[1] .

ودليل الجمهور : أن انحصار الخلاف في رأيين دال على أنه ليس في المسألة رأي ثالث ، فيكون القول برأي ثالث خرقاً للإجماع ، وهو لا يجوز .

ودليل الظاهرية : أنه متى حصل الخلاف في مسألة فلا إجماع ، لتناقض الاختلاف والإجماع .

ودليل التفصيل : أنه متى أمكن تصور الإجماع وتحققه ، لزم القول به ، ومتى لم يتصور تحققه لا يصح القول به ، وعليه يصح احداث القول الثالث . ويتضح الأمر بالأمثال الآتية :

اختلف الصحابة في إرث الجد مع الإخوة ، فبعضهم قال : إن الجد يرث جميع المال ويحجب الإخوة وبعضهم قال : يرث مع الإخوة . فالفريقان أجمعا ضمناً على ضرورة إرث الجد ، فإحداث قول ثالث بعدم إرثه يعد خرقاً للإجماع .

واختلفوا في اشتراط النية في الطهارة ، فقال فريق : تشترط في كل أنواع الطهارات من وضوء وغسل وتيمم ، وقال آخرون : تشترط في التيمم فقط ، فإحداث قول ثالث بعدم اشتراطها أصلاً يعد خرقاً لإجماع سابق .

وفي فسخ النكاح بالعيوب من برص أو جنون أو عته أو رتق أو قرن ، قال بعضهم : يفسخ بكل هذه العيوب ، وقال بعضهم : لا يفسخ بشيء منها اكتفاء

---

(١) الإحكام للآمدي ١٣٧/١ ، الإحكام لابن حزم ٥١٦/٤ ، كشف الأسرار ٩٥٤/٢ وما بعدها ، التلويح على التوضيح ٤٢/٢ ، التقرير والتحبير ١٠٦/٣ ، فواتح الرحموت ٢٣٥/٢ ، مرآة الأصول : ٢٦٣/٢ ، الإبهاج ٢٤٦/٢ ، شرح الإسنوي ٣٦١/٢ ، اللمع للشيرازي ٥٠ ، روضة الناظر ٣٧٧/١ ، إرشاد الفحول ٧٦ وما بعدها .

بحق الزوج في الطلاق . فإحداث قول ثالث بفسخ النكاح ببعض هذه العيوب : وهي العته والرتق والقرن ، لا يكون خرقاً لإجماع سابق .

وفي عدة الحامل المتوفى عنها زوجها ، قال بعضهم : تعتد بأبعد الأجلين . وقال بعضهم : إنها تعتد بوضع الحمل ، فإذا قال قائل : إنها تعتد بالأشهر ، فهو قول ثالث لم يقل به أحد ، فيرفض .

وفي إرث الأم مع أحد الزوجين والأب ، قال ابن عباس : إنها ترث ثلث الكل ، والباقي للأب ؛ لأن الله نص على فرضين للأم : الثلث والسدس ، فلا يجوز إثبات فرض ثالث بالقياس . وقال بقية الصحابة : إنها ترث ثلث الباقي .

فإذا قال قائل : إنها ترث ثلث الباقي مع الزوج والأب ، وثلث الكل مع الزوجة والأب ، يكون محدثاً قولاً ثالثاً لم يقل به أحد .

وفي تقديري : أن قول ابن الحاجب والآمدي هو الأرجح ؛ لأن رأي الجمهور مبني على توهم أن السابقين إذا اختلفوا على مذهبين ، فمعناه أنهم أجمعوا على عدم الزيادة على المذهبين ، وهذا لم يحصل ؛ لأن الامتناع عن قول ثالث لا يستلزم القول بعدم وجود القول ، فالأول سلبي والثاني إيجابي .

ومذهب الظاهرية مبني على توهم أيضاً وهو أنه ما دام قد حصل اختلاف بين السابقين ، فلا إجماع بينهم ألبتة ، وهذا غير سديد ؛ لأنه يمكن أن يتحقق الإجماع في قدر مشترك ، كما في مثال : (إرث الجد مع الأخوة) .

وهذا هو مستند القائلين بالتفصيل ، فإن الإجماع قد يتحقق في حكم بعض الجزئيات ، وإن اختلفوا فيها جملة كما : (في إرث الجد مع الإخوة) : إنه تحقق الإجماع في إرث الجد ، واختلفوا فيما عداه .

٤ ـ أن يظهر الاتفاق بإبداء الرأي قولاً أو عملاً . أما إذا تكلم بعض المجتهدين

وسكت الآخرون ، ففيه خلاف بين علماء الأصول ، وهو ما يعرف بالإجماع السكوتي الذي سأبحثه في أنواع الإجماع .

٥ ـ أن يحصل الاتفاق في لحظة واحدة ، سواء انقرض عصر المجمعين أو لا ، أفتوا عن اجتهاد أو عن نص . وسأبحث الموضوع في عصر الإجماع .

الضابط الثاني ـ المجتهدون :

يقتضي البحث في هذا الضابط أو القيد أن أتكلم عن أمرين :

أولاً ـ من هو المجتهد ؟

ثانياً ـ ما يترتب على كلمة (المجتهدين) باعتبارها جمعاً معرفاً بأل الجنسية .

أولاً ـ المجتهد :

سأبحث هنا ثلاثة أمور : شروط المجتهد ، ومسألة اعتبار العوام في الإجماع ، والفقيه المبتدع .

كيف يصير العالم مجتهداً ؟

يصير العالم مجتهداً : بتوافر ملكة الاستنباط عنده .

فالمجتهد : هو الذي حصلت له ملكة يقتدر بها على استنباط الأحكام من مآخذها . وعرفه الغزالي بقوله : « هو كل مجتهد مقبول الفتوى[1] » . ويعتبر من المجتهدين : كل من له اختصاص في فن من الفنون إذا كانت المسألة المعروضة في مجلس الإجماع مثلاً تتعلق باختصاصه ، ويسمى المجتهد أحياناً الفقيه ، وقد يسمى المجتهدون : أهل الرأي والاجتهاد ، أو أهل الحل والعقد .

---

(١) المستصفى ١/١١٥

وإذا كنا اليوم بالذات في عصر الاختصاص العلمي ، وأن الشخص إذا تكلم فيما ليس أهلاً له تعرض للنقد والقدح فإن من الطبيعي أن يكون المتكلمون في مسائل الشرع ذوي أهلية معينة وكفاءة ضرورية ، حتى يكون استنباطهم للحكم الشرعي سليماً لا يعتوره خلل أو خطل ، وهذه الأهلية أو ملكة الاستنباط لا تتوافر إلا بشروط ثلاثة[1] ، مجملها العلم بالشريعة واللغة .

شروط المجتهد :

يشترط في المجتهد توافر شروط ثلاثة :

أولاً ـ العلم بأمور ثلاثة :

العلم بالقرآن : بأن يعرف الشخص معانيه لغة وشرعاً . ومعرفة اللغة : تقتضي معرفة معاني النظم القرآني مفرداً ومركباً ، بتحصيل علوم اللغة العربية من نحو وصرف وبلاغة ، بحيث يتمكن من تفسير الآية على الوجه الصحيح . قال الإمام الشافعي : « يجب على كل مسلم أن يتعلم من لسان العرب ما يبلغه جهده في أداء فرضه » . وقال الماوردي : « ومعرفة لسان العرب فرض على كل مسلم من مجتهد وغيره » .

ومعرفة المعاني شرعاً : تقتضي معرفة الألفاظ التي نقلها الشارع إلى مدلولات جديدة ، كلفظ الصلاة فإنه في اللغة الدعاء ، وفي الاصطلاح :أقوال وأفعال مخصوصة ، وكلفظ الغائط في قوله تعالى : ﴿ أو جاء أحد منكم من الغائط ﴾ يقصد به الحدث لا المنخفض من الأرض في أصل اللغة ، ولا بد أيضاً من معرفة بعض القواعد الشرعية كمعاني العام والخاص والمطلق والمقيد والناسخ والمنسوخ في القرآن وما يتعلق بها مما هو مطلوب ضمناً تحصيله ومعرفته .

---

(١) شرح المحلي على جمع الجوامع ٣١٢/٢ وما بعدها ، محاضرات الزفزاف ٩

ولا يشترط حفظ القرآن عن ظهر قلب ، وإنما التمكن من الإحاطة بمختلف النصوص الواردة في موضوع معين . كذلك لا يشترط العلم بجميع النصوص القرآنية ، بل ما يتعلق منها بالأحكام ومعرفة مواقعها في القرآن . قال الغزالي وابن العربي : « والذي في الكتاب العزيز من ذلك قدر خمسمائة آية » .

٢ ـ **العلم بالسنة :** وهو أن يعرف سندها ومتنها . ومعرفة السند : بأن يطمئن إلى صحته وعدم إعلاله ، عن طريق دراسة علم رجال الحديث . ومعرفة المتن : بتعرف معانيه اللغوية والشرعية ، كما هو مبين في العلم بالقرآن ، وملاحظة أو إدراك التعارض الذي قد يظهر في بعض الأحاديث مع مقتضى القرآن أو قواعد الشريعة العامة أو مقتضيات الأصول العقلية المسلم بها .

٣ ـ **العلم بمسائل الإجماع** التي سبق الإجماع عليها : حتى لا يفتي بخلاف ما وقع الإجماع عليه ؛ لأن الإجماع حجة قطعية لا تجوز مخالفته .

ثانياً ـ أن يكون عالماً بعلم أصول الفقه : بأن يعرف قواعده وقضاياه ؛ لأنه مما لا بد منه في استنباط الأحكام من أدلتها ، فهو أساس الحاجة وعماد الاجتهاد الذي تقوم عليه أركان البناء . قال الرازي : إن أهم العلوم للمجتهد علم أصول الفقه .

وقال الغزالي : إن أعظم علوم الاجتهاد يشتمل على ثلاثة فنون : الحديث واللغة وأصول الفقه .

ثالثاً ـ أن يكون ملماً بعلوم اللغة التي يتوقف عليها فهم النصوص الشرعية إلماماً تاماً ؛ إذ لا بد منها في الفهم الصحيح . ولا يشترط التبحر في هذه العلوم ، وإنما يكفي معرفة القدر الضروري اللازم للفهم السديد ، بتحصيل الملكة القوية في هذه العلوم التي يستحضر بها كل ما يحتاج إليه عند بحث ما يتعلق بفن من فنون اللغة كالنحو والصرف والمعاني والبيان وفقه اللغة .

وقد يسأل سائل : ما الدليل على اشتراط هذه الشروط مع أن الصحابة لم ينوهوا بها ، ولم يبحثوا في توافرها ، عند قيام الداعي لعقد الإجماع .

يجاب عنه : بأنه تدوين العلوم حصل مؤخراً ، وهذا لا يعني عدم وجود قواعد العلم في نفس الأمر في أذهان المتقدمين ، فالعرب كانوا يفهمون هذه القواعد بمقتضى السليقة وصفاء الطبع والذوق العربي الأصيل ، ونحن الآن في مدارسة هذه العلوم التي استنبطت من كلام العرب إنما نحاول تكوين تلك الطبائع والسلائق . فهذا ابن مسعوده أدرك أن النصين إذا تعارضا ، ولم يمكن الجمع بينهما ، كان المتأخر ناسخاً للمتقدم . فقرر ومثله عمر : أن عدة الحامل المتوفى عنها زوجها تكون بوضع الحمل ، وقال : من شاء باهلته[1] أن سورة النساء القصرى (أي سورة الطلاق ، وفيها عدة الحامل) نزلت بعد سورة النساء الطولى (أي سورة البقرة ، وفيها عدة المتوفى عنها زوجها)[2] ، ومآله تخصيص آية البقرة بآية الطلاق . وبعضهم يرى أن مثل هذا التخصيص يسمى نسخاً .

والخلاصة : إن أهل الإجماع هم العلماء ؛ لأنهم هم الذين يدركون الحلال والحرام في الأمور غير المنصوص عليها في كتاب الله وسنة رسوله عليه السلام . قال الشافعي : « لست أقول ، ولا أحد من أهل العلم : هذا مجتمع عليه إلا لِما لا تلقى عالماً أبداً ، إلا قاله لك ، وحكاه عمن قبله ، كالظهر أربع ، وكتحريم الخمر ، وما أشبه هذا » .

---

(١) أي لاعنته ، يقال : باهل بعضهم بعضاً وتبهلوا وتباهلوا : أي تلاعنوا . وكان العرب يفعلون ذلك عند وقوع المنازعة أو الاختلاف في شيء ما ، فيجتمعون ويقولون « بهلة الله على الظالم منا » .

(٢) أخرجه البخاري في تفسير سورة الطلاق وفي أوائل سورة البقرة عنه ، قال : أتجعلون عليها التغليظ ، ولا تجعلون لها الرخصة ؟ لنزلت سورة النساء القصرى بعد الطولى : ﴿ وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن ﴾ وأخرجه أبو داود والنسائي وابن ماجه بلفظ : « من شاء لاعنته ... » وهناك ألفاظ أخرى (نصب الراية ٢٥٦/٣) .

العوام والإجماع :

العامي : هو من لم تتوافر لديه ملكة الاستنباط ، سواء أكان غير عالم أصلاً ، أم عالماً بفن غير معرفة طرق استنباط الأحكام الشرعية . فالمهندس مثلاً عامي بالنسبة للفقه ، ومعرفة أحكامه وطرقِ استنباط الحكم الشرعي من المصادر الشرعية .

وقد ذكر الغزالي مسألة بين فيها كيفية تصور دخول العوام في الإجماع ، فقال : إن الشريعة تنقسم إلى ما يشترك في دركه العوام والخواص كالصلوات الخمس ووجوب الصوم والزكاة والحج ، فهذا مجمع عليه ، والعوام وافقوا الخواص في الإجماع . وإلى ما يختص بدركه الخواص ، كتفصيل أحكام الصلاة والبيع والإيجار والشركات ونحوها ، فما أجمع عليه الخواص ، فالعوام متفقون على أن الحق فيه ما أجمع عليه أهل الحل والعقد لا يضمرون فيه خلافاً أصلاً ، فهم موافقون فيه أيضاً . ويحسن تسمية ذلك إجماع الأمة قاطبة ، كما أن الجند إذا حكموا جماعة من أهل الرأي والتدبير في مصالحة أهل قلعة ، فصالحوهم على شيء ، يقال : هذا باتفاق جميع الجند ، فإذن : كل مجمع عليه من المجتهدين فهو مجمع عليه من جهة العوام ، وبه يتم إجماع الأمة[1] .

وفائدة الإجماع على غير المعلوم من الدين بالضرورة هو انتقال الحكم من مرتبة الظن إلى مرتبة القطع .

بعد هذه المقدمة أذكر موقف العلماء في دخول العوام في الإجماع ، فلهم في المسألة مذهبان[2] .

---

(١) المستصفى ١١٥/١ ، وانظر كشف الأسرار ٩٥٩/٢

(٢) الإحكام للآمدي ١١٥/١ ، شرح المحلي على جمع الجوامع ١٥٦/٢

قال بعضهم : وهو أبو بكر الباقلاني واختاره الآمدي : « لا بد من موافقة العامي ؛ لأن قول الأمة إنما كان حجة لعصمتها عن الخطأ ، كما سيعرف في حجية الإجماع ، ولا يمتنع أن تكون العصمة من صفات الهيئة الاجتماعية من الخاصة والعامة ، وإذا كان الأمر كذلك ، فلا يلزم أن تكون العصمة الثابتة للكل ثابتة للبعض ؛ لأن الحكم الثابت للجملة لا يلزم أن يكون ثابتاً للأفراد » . وهذا المذهب شبيه بمبدأ الديمقراطية الشعبية المباشرة التي يلزم بموجبها إشراك جميع أفراد الشعب في ممارسة السلطة التشريعية .

ويلاحظ أن عمدة هذا الرأي هو الاستدلال بعموم لفظ (الأمة) الوارد في الأحاديث مثل : « لا تجتمع أمتي على ضلالة » أو « على خطأ »[1] . غير أنه في الواقع ليس هذا العموم المتبادر لأول وهلة مقصوداً ، فإن العامي كما قال الغزالي : ليس أهلاً لطلب الصواب ، إذ ليس له آلة هذا الشأن ، فهو كالصبي والمجنون في نقصان الآلة ـ على حد تعبير الغزالي ـ ولا يفهم من عصمة الأمة من الخطأ إلا عصمة من يتصور منه الإصابة لأهليته ، أي إن العامي فاقد الكفاءة العلمية والاستعداد الذي يجعله أهلاً للرأي في مثل هذه الأحكام ، وكونه يوافق المجمعين فيما رأوه من الحق ـ كما كان الحاصل من نواب العشائر في مجلس النواب السوري عند التصويت على مشروع ما ـ لا قيمة له من ناحية عصمة الأمة من الخطأ .

ثم إن الصحابة في صدر الإسلام اتفقوا على أنه لا عبرة بالعوام في مسائل الإجماع ؛ لأن العامي لا يدري ما يقول : وليس أهلاً للوفاق والخلاف ، فلا عبرة بكلامه ، لقوله تعالى : ﴿ لعلمه الذين يستنبطونه منهم ﴾ .

وبناء عليه **قال جمهور العلماء** : لا يعتبر دخول العوام في الإجماع وينعقد

---

(١) سيأتي تخريجه .

بدونهم[1] . ودليلهم : أن الإجماع في فنون العلم هو إجماع أهل كل فن ، العارفين به بدون من عداهم ، وأن الخلفاء كانوا يستشيرون أهل الرأي كابن عباس وعمر وعلي وأمثالهم من المفتين ؛ ولأن العوام ليسوا من أهل النظر في الشرعيات ولا يفهمون الحجة .

والخلاصة : إن الإجماع المعتبر في فنون العلم هو إجماع أهل ذلك الفن العارفين به دون من عداهم ، كما قال الشوكاني ، فالمعتبر في الإجماع في المسائل الفقهية قول جميع الفقهاء ، وفي المسائل الأصولية قول جميع الأصوليين ، وفي المسائل النحوية قول جميع النحويين ، ومن عدا أهل ذلك الفن هو في حكم العوام .

وقد انبنى على هذا الرأي **خلاف في الفقيه الحافظ للفروع ، وعالم الأصول**[2] : فقال قوم ، هم معظم الأصوليين : لا يعتد بقولهم إذ ليست فيهم أهلية أئمة المذاهب كالشافعي ومالك وأبي حنيفة رحمهم الله تعالى .

وقال قوم : يعتد بقولهم نظراً لوجود أهلية فيهم لا وجود لها في العوام ، فيدخلون في عموم لفظ (الأمة) الوارد في قوله عليه الصلاة والسلام : « لا تجتمع أمتي على ضلالة »[3] .

ومنهم من قال بالتفصيل : يعتبر قول الفقيه الحافظ لأحكام الفروع الناهض بها ، ولا يعتبر قول الأصولي الذي ليس بفقيه ؛ ومنهم من عكس الأمر.

وأرى ضرورة إدخال الأصولي في المجمعين ؛ لأن الحاجة إلى اختصاص الأصولي أمر أصيل في الإجماع ، قال القاضي الباقلاني : « خلاف الأصولي

---

(١) شرح المحلي على جمع الجوامع ١٥٧/٢ ، اللمع للشيرازي ٤٩ ، المدخل إلى مذهب أحمد ١٣٠ ، إرشاد الفحول ٧٧ وما بعدها .

(٢) المراجع السابقة ، المستصفى ١١٥/١ ، كشف الأسرار ٩٥٧/٢ ، روضة الناظر ٣٥١/١ ، حاشية نسمات الأسحار ٢٢٩ ، إرشاد الفحول ٧٨

(٣) سيأتي تخريجه .

معتبر » . وقال الرازي : « وهو الحق » . واحتج القاضي بأنه من أهل التصرف في الشريعة ، يستضاء برأيه ، ويستهدى بنصحه ، ويحضر مجلس الأشوار ، وإذا كان كذلك فخلافه يشير إلى وجه من الرأي معتبر ، وإذا ظهر اعتباره في الخلاف ابتنى عليه اعتباره في الوفاق[1] .

فالأصولي : هو العارف بقواعد الاستنباط ، الواقف على طرق الاستدلال . وعلم الأصول يرجع إليه في الاستدلال بالدليل الذي يوصل إلى حكم الحادثة .

وأما الفقيه الحافظ للفروع كشروط الصلاة والبيع وأحكام الحيض والنفاس مثلاً ، فلا أرى حاجة لإدخاله في الإجماع ، إذ لم تتوافر لديه أهلية الاستنباط ، ومعرفته بجزئيات الأحكام لا قيمة لها في باب الاجتهاد ، إذ أن هؤلاء الأصوليين والفقهاء ناقصو الآلة في دَرْك الأحكام ، كما قال الغزالي .

أما بالنسبة لعلماء الكلام والنحو والتفسير والحديث : فحكمهم حكم الفقهاء الحافظين للفروع . وفي الجملة : إن الإجماع إذا كان في مسألة تتعلق باختصاص مثل هؤلاء كانبناء الكلام على مسألة نحوية أو كلامية فيجب إدخالهم في الإجماع[2] ، قال الزركشي في البحر : « ولا خلاف في اعتبار قول المتكلم في الكلام ، والأصولي في الأصول ، وكل واحد يعتبر قوله إذا كان من أهل الاجتهاد في ذلك الفن »[3] .

---

(١) الإبهاج للسبكي ٢٥٧/٢

(٢) إرشاد الفحول ٧٨

(٣) قال الإمام الرازي في المحصول : المعتبر في الإجماع في كل فن أهل الاجتهاد في ذلك الفن ، إن لم يكونوا من أهل الاجتهاد في غيره ، فالعبرة بالإجماع في مسائل الكلام بالمتكلمين ، وفي مسائل الفقه بالمتكنين من الاجتهاد في مسائل الفقه ، فلا عبرة بالمتكلم في الفقه ، ولا بالفقيه في الكلام ، بل من تمكن من الاجتهاد في الفرائض دون المناسك يعتبر وفاقه وخلافه في الفرائض دون المناسك (انظر الرد على من أخلد إلى الأرض ٨٥) .

الفقيه المبتدع والمجتهد الفاسق :

الفقيه المبتدع : إن كان ببدعته منكراً لما علم بالتواتر والضرورة من الشريعة ، فهذا كافر ببدعته ، فلا يعتبر من الأمة المشهود لها بالعصمة ، ولا يعتد بوفاقه أو خلافه ، وينعقد الإجماع بدونه ، حتى ولو لم يعلم هو بكفر نفسه ، وهؤلاء كالمجسمة أو المشبِّهة الذين شبهوا معبودهم بإنسان له جسم محدود بسبعة أشبار بشبر نفسه ، أو غلاة الشيعة الذين قدسوا علياً وجعلوه إلهاً ، فإذا خالف أحد هؤلاء في مسألة فرعية ، وبقي مصرّاً على المخالفة حتى تاب عن بدعته ، فلا أثر لمخالفته ، لانعقاد إجماع جميع الأمة الإسلامية قبل إسلامه ، ويكون كمن أسلم ثم خالف ، إلا على رأي من يشترط في الإجماع انقراض عصر المجمعين .

أما إذا كان المبتدع لا يكفر ببدعته ، وإنما يكون مضللاً كالقدرية (الذين يقولون : إن الانسان يخلق أفعال نفسه ، والمعاصي لا يريدها الله)[1] والخوارج (الذين خالفوا في إمامة علي ، وكفروه مع غيره ، مثل : عثمان وعبد الرحمن بن عوف) والرافضة (الذين شايعوا علياً وخالفوا في إمامة أبي بكر وعمر) فهؤلاء اختلف فيهم : فقال الإمام مالك والأوزاعي ومحمد بن الحسن ونقل عن أهل السنة : « لا يعتبرون في الإجماع ؛ لأنهم ليس لهم أصل ينقلون عنه ، بسبب تكفيرهم السلف الذين أخذنا عنهم أصل الدين ، فهم أهل أهواء وضلال » .

---

(١) القدرية : هم من المعتزلة ، يقولون بأن الله تعالى غير خالق لأعمال الناس ، ولا لشيء من أعمال الحيوانات . قالوا : إن الناس هم الذين يقدرون أعمالهم ، وأنه ليس لله في أعمالهم ولا في أعمال سائر الحيوانات صنع ولا تقدير (أي لا قدر يحول دون اختيار العبد) . ولأجل هذا القول سماهم أهل السنة قدرية . ومذهب القدرية يشمل جميع المعتزلة : وهو القول بأن الله لا يخلق أفعال الناس ، ولكن الناس إنما يعملون أعمالهم بالقدرات التي خلقها الله فيهم ، فهم أحرار فيا يعملون ، أي إن الله لم يقض على أحد أن يندفع إلى أي عمل من الأعمال . بل وكله إلى نفسه وعقله يتصرف في أموره على ما يقتضيه ميله ، فإن عمل صالحاً أثيب عليه ، وإن أساء لقي جزاء ما جنته يداه (دائرة معارف فريد وجدي ٦٥٠/٧) .

وقال أبو بكر الصيرفي : « يعتد بهؤلاء في الإجماع فلا ينعقد بدونهم » . واختار هذا الرأي الغزالي والآمدي وبعض الأصوليين ؛ لأن هؤلاء من أهل الحل والعقد ، ويدخلون في مفهوم لفظ الأمة المشهود لهم بالعصمة ؛ لأنهم لم يصلوا ببدعتهم إلى الكفر . وكل ما في الأمر أن الواحد منهم يكون فاسقاً ، والفسق لا يخل بأهلية الاجتهاد .

والظاهر من حاله فيما يخبر به عن اجتهاده الصدق كإخبار غيره من المجتهدين ، فإن الفاسق يعلم صدقه بقرائن أحواله ، في مباحثاته وفلتات لسانه[1] .

ويلاحظ أنه لا يصح أن يستدل على بطلان البدع المكفرة وتكفير أصحابها بإجماع المخالفين لها ؛ لأن كون أهل السنة المخالفين للبدعة هم كل الأمة متوقف على إخراج المبتدعة من الأمة ، والإخراج من الأمة متوقف على دليل التكفير ، فلا يجوز أن يكون دليل تكفيرهم ما هو متوقف على التكفير (أي الإجماع) فيؤدي إلى إثبات الشيء بنفسه .

وأما **المجتهد الفاسق** : فهو من أهل الإجماع ، ولا ينعقد الإجماع بدونه ؛ لأن الفاسق المجتهد لا يلزمه أن يقلد غيره ، بل يتبع ما يؤدي إليه اجتهاده ، وهو من الأمة ، ورد خبر الفاسق يكون في غير مجال التأويل والاجتهاد إذا كان عالماً بفسقه ، والمعصية لا تزيل اسم الإيمان[2] .

---

(١) المستصفى ١١٦/١ ، الإحكام للآمدي ١١٧/١ ، شرح مسلم للنووي ١٧٨/١٦ ، الإحكام لابن حزم ٥٨٠/٤ ، كشف الأسرار ٩٥٩/٢ ، التلويح على التوضيح ٤٥/٢ شرح العضد لمختصر المنتهى ٣٣/٢ ، الإبهاج ٢٥٨/٢ ، شرح الإسنوي ٢٨٧/٢ ، روضة الناظر ٣٥٣/١ ، المدخل إلى مذهب أحمد ١٣٠ ، مرآة الأصول ٢٦٠ ، إرشاد الفحول ٧١

(٢) المراجع السابقة ، التقرير والتحبير ٩٥/٣ ، فواتح الرحموت ٢١٨/٢

ثانياً ـ ما تقتضيه إضافة (اتفاق) إلى لفظ (المجتهدين) :

كلمة (المجتهدين) في تعريف الإجماع للعموم ؛ لأنها جمع محلى بأل ، والجمع المعرف بأل الجنسية يفيد العموم ، كما هو معروف في صيغ العموم . وعليه ، فإنه يجب اتفاق جميع المجتهدين[1] . أما إذا اتفق أكثر المجتهدين أو طائفة معينة منهم فلا يعتبر إجماعهم عند جمهور العلماء . ولا يعتبر أيضاً إجماع أهل المدينة وحدهم ، ولا إجماع أهل الحرمين وحدهم ، ولا إجماع أهل البصرة والكوفة وحدهم ، ولا إجماع أبي بكر وعمر أو إجماع الخلفاء الأربعة ولا إجماع أهل البيت . لكن مع ذلك سأبحث هذه الأجاميع وأفصل آراء العلماء فيها .

إجماع أهل المدينة :

قال الإمام مالك رحمه الله : (إجماع أهل المدينة حجة) أي إذا كانوا من الصحابة أو التابعين دون غيرهم كما نبه عليه ابن الحاجب . وذلك في نحو ثمانٍ وأربعين مسألة في الموطأ .

واختلف أصحابه في المراد من كون إجماعهم حجة ، فمنهم من قال : المراد أن روايتهم راجحة على رواية غيرهم لكونهم أخبر بأحوال الرسول ﷺ . ومنهم من قال : المراد أن إجماعهم حجة في المنقولات المشتهرة ، أي التي يكون طريقها النقل المستفيض كالأذان والإقامة والصاع والمد دون غيرها[2] .

---

(١) اللمع للشيرازي ٤٨ ، شرح المحلي على جمع الجوامع ١٥٧/٢ ، شرح الإسنوي ٣٧٨/٢ ، العناوين في المسائل الأصولية ٨٢/١

(٢) شرح العضد لمختصر ابن الحاجب ٣٥/٢ ، مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول للتلمساني ١٢٠ ، حاشية البناني على شرح المحلي على جمع الجوامع ٢٥٨/٢ ، التقرير والتحبير ١٠٠/٣ ، الإبهاج ٢٤٢/٢ ، شرح الإسنوي ٣٥٣/٢ ، إرشاد الفحول ٧٣

قال القرافي وابن الحاجب[1] : « والصحيح التعميم في هذا وفي غيره ؛ لأن العادة تقضي بأن مثل هؤلاء لا يجتمعون إلا عن دليل راجح » .

وبناء عليه فإجماع أهل المدينة نوعان : نوع طريقه النقل والحكاية ، ونوع طريقه الاجتهاد[2] .

النوع الأول ـ الإجماع المنقول : ينقسم إلى ما يلي :

١ ـ **الرواية :** وهو الإجماع على رواية الشرع عن الرسول عليه الصلاة والسلام سواء أكان قولاً أم فعلاً أم تقريراً أم تركاً لشيء قام سبب وجوده ولم يفعله . وفي هذا النوع قال بعض المحدثين : إن روايتهم تقدم على رواية غيرهم إذا عارضتها ولم يمكن التوفيق كالقنوت في الصبح ، ويظهر أن البخاري يرى ذلك[3] مما لوحظ في تقديمه أحاديث أهل المدينة في كل باب ثم يتبعها غيرها . وقال جمهور العلماء وكثير من المحدثين : ليس لرواية المدني من حيث إنه مدني ميزة على رواية غيره من المحدثين ؛ لأن التفضيل يكون بالعدالة والضبط لا بالبلاد .

٢ ـ الإجماع على نقل مقادير الأعيان وتعيين الأماكن : كنقلهم مقدار المد والصاع وتعيينهم مكان المنبر ، وموقفه للصلاة ، والقبر والحجرة ومسجد قباء ، وتعيين الروضة والبقيع والمصلى وغيرها ، قال بعض المالكية : إن مراد الإمام مالك هو هذا النوع من الإجماع .

٣ ـ الإجماع على نقل أعمال مستمرة منذ زمن الرسول ﷺ إلى عصر الإمام مالك ، كنقلهم تثنية الأذان وإفراد الإقامة ، وأن الأذان يكون على مكان

---

(١) شرح العضد ، التقرير والتحبير ، المرجعان السابقان ، فواتح الرحموت ٢/٢٣٢

(٢) شرح العضد لمختصر ابن الحاجب ٢/٣٥ ، أعلام الموقعين ٢/٣٦٦ ، ٣٧٢ ، التقرير والتحبير ٣/١٠٠ ، إرشاد الفحول ٧٣ ، محاضرات في أصول الفقه للزفزاف ١٨

(٣) راجع أعلام الموقعين ٢/٣٦٧

مرتفع ، وأنه كان قبل الفجر في صلاة الصبح ، وتقلهم المزارعة وعدم الزكاة في الخضروات وغيرها من الأعمال . ويظهر من موطأ مالك أنه يريد هذا النوع من عمل أهل المدينة . قال ابن القيم : هذا النقل وهذا العمل حجة يجب اتباعها ، وسنة متلقاة بالقبول على الرأس والعينين ، وإذا ظفر العالم بذلك قرت به عينه واطمأنت إليه نفسه[1] .

النوع الثاني ـ وهو ما كان طريقه الاجتهاد والاستدلال : اختلف فيه أصحاب مالك على ثلاثة أوجه :

أحدها ـ أنه ليس بإجماع ولا بمرجح لاجتهاد على آخر[2] .

ثانيها ـ أنه ليس حجة ولكنه مرجح لاجتهاد على آخر .

ثالثها ـ أنه حجة ولكن لا يحرم خلافه .

قال القاضي عبد الوهاب المالكي : هذا النوع الاستدلالي إن عارضه خبر ، فالخبر أولى عند جمهور أصحابنا ، وقال جماعة : إنه أولى من الخبر على اعتبار أنه إجماع . وليس ذلك بصحيح ؛ لأن المشهود له بالعصمة إجماع كل الأمة لا بعضها .

وقال أبو العباس القرطبي : أما الضرب الأول (أي ما كان طريقه النقل) فينبغي ألا يختلف فيه ؛ لأنه من باب النقل المتواتر ، ولا فرق بين القول والفعل والإقرار ، إذ كل ذلك نقل محصل للعلم القطعي ، وإنهم عدد كثير وجم غفير تحيل العادة عليهم التواطؤ على خلاف الصدق ، ولا شك في أن ما هذا سبيله أولى من أخبار الآحاد والأقيسة والظواهر . وأما الضرب الثاني (أي ما كان

---

(١) أعلام الموقعين ٣٧٢/٢ ، الإحكام لابن حزم ٨٧٦/٦ ، إرشاد الفحول ، المرجع السابق .

(٢) وهو قول من أنكر أن إجماع أهل المدينة هو مذهب مالك كابن بكير وأبي يعقوب الرازي والطيالسي (التقرير والتحبير ، المرجع السابق) .

طريقه الاجتهاد) ، فالأولى فيه أنه حجة إذا انفرد ومرجح لأحد المتعارضين[1] .

وبناء على هذه الأقوال : فإجماع أهل المدينة الذي طريقه النقل ليس بحجة من حيث إجماعهم ، بل إما من جهة نقلهم المتواتر ، وإما من جهة مشاهدتهم الأحوال الدالة على مقاصد الشرع . وأما النوع الاستدلالي فيقدم عليه الحديث ، وهو ليس بإجماع ولا حجة عند بعض المالكية . وعند الأكثرين : يعتبر حجة كما نقل القرافي وابن القيم .

وقال الأستاذ الشيخ محمد أبو زهرة : « والمتتبع لكلام مالك في عمل أهل المدينة يرى أنه كان يأخذ بعملهم على أساس أنه لا بد أن يكون منقولاً ، فهو قد فرض فيه النقل دائماً ، ولم يفرض فيه أنه كان على أساس الرأي[2] » .

والخلاصة : إن إجماع أهل المدينة المنقول عن مالك يعتبر بمثابة الحديث المتواتر ، وأما الإجماع الاجتهادي فهو حجة عنده لا إجماع .

الأدلة :

استدل بعض المالكية كالقرطبي على حجية إجماع أهل المدينة بنوعيه بما يأتي من النقل والعقل[3] :

أما النقل فهو ما قاله الرسول عليه الصلاة والسلام : « إن المدينة طيبة تنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد »[4] قالوا : والخطأ خبث ، فيجب أن

---

(١) التقرير والتحبير ١٠٠/٣

(٢) (الشافعي) لأستاذنا أبي زهرة : هامش ٢٦١ ، وراجع (مالك) له أيضاً ٣٣١ وما بعدها ، ٣٣٦

(٣) الإحكام للآمدي ٢٢٥/١ ، فواتح الرحموت ٢٣٢/٢ ، شرح العضد لمختصر ابن الحاجب ٣٥/٢ . التقرير والتحبير ١٠٠/٣ ، شرح المحلي على جمع الجوامع ١٥٩/٢

(٤) نص الحديث رواه مسلم عن زيد بن ثابت وهو : « إنها طيبة ـ يعني المدينة ـ وإنها تنفي الخبث كما تنفي النار خبث الفضة » وفي لفظ آخر « ألا وإن المدينة كالكير يخرج الخبث ، لا تقوم الساعة حتى تنفي المدينة شرارها كما ينفي الكير خبث الحديد » .

يكون منفياً عن أهلها ، فإنه لو كان في أهلها لكان فيها ، وإذا انتفى عنهم الخطأ كان إجماعهم حجة .

وقال ﷺ : « إن الإيمان ليأرز إلى المدينة كما تأرز الحية إلى جحرها »[١] وقال أيضاً : « لا يكيد لأهل المدينة أحد إلا انماع كما يناع الملح في الماء »[٢] .

ويجاب عن النص الأول : بأنه ليس نصاً في نفي الخطأ الاجتهادي عما اتفق عليه أهل المدينة ؛ لأنه قد يراد منه ضلال الأعمال وفسقها ، وهذا واقع فيها[٣] .

وقد يراد به أنها أفضل من غيرها ، وهذا لا يفيد في العصمة من الخطأ ، والدليل إذا تطرق إليه الاحتمال سقط به الاستدلال . بل إننا لا نسلم أن الخطأ خبث ؛ لأن الخطأ معفو عنه ، والخبث منهي عنه لقوله عليه السلام : « الكلب خبيث وخبيث ثمنه » وقوله : « مهر البغي خبيث »[٤] . ويجاب عن النصين الآخرين بأن المراد بهما هو إظهار شرف المدينة وإبانة خطرها ، لما اشتملت عليه من الصفات باعتبارها دار الهجرة وموضع قبر الرسول عليه السلام ، ومهبط

---

(١) رواه عن أبي هريرة أحمد والبخاري ومسلم وابن ماجه . وأرزت الحية إلى جحرها : انضمت والتجأت إلى ثقبها .

(٢) رواه البخاري ومسلم عن سعد وأبي هريرة رضي الله عنهما .

(٣) قال ابن حزم : في المدينة عدول وفساق ومنافقون ، وهم شر خلق الله تعالى ، وفي الدرك الأسفل من النار ، وقال الله تعالى : ﴿ ومن أهل المدينة مردوا على النفاق ، لا تعلمهم ، نحن نعلمهم ، سنعذبهم مرتين ﴾ .وقال تعالى : ﴿ إن المنافقين في الدرك الأسفل من النار ﴾ ، وفي سائر البلاد أيضاً عدول وفساق ومنافقون ، ولا فرق .
(راجع الإحكام في أصول الأحكام له ٨٧٨/٦) .

(٤) روى أحمد ومسلم وأبو داود والترمذي وصححه والنسائي عن رافع بن خديج أن النبي ﷺ قال « كسب الحجام خبيث ، مهر البغي خبيث ، وثمن الكلب خبيث » وفي لفظ « شر المكاسب ثمن الكلب وكسب الحجام ومهر البغي » ولأبي داود الطيالسي : « ثمن الكلب ومهر البغي وثمن الخمر حرام » (نيل الأوطار ١٤٣/٥ ، ٢٨٤) وروى الحاكم عن ابن عباس : « ثمن الكلب خبيث ، وهو أخبث منه » (الفتح الكبير ٦٠/٢) .

الوحي ، ومستقر الإسلام ، ومجمع الصحابة . وهذا لا دخل له في عصمة الأمة عن الخطأ في الاجتهاد كما أوضحت .

وأما المعقول فمن وجهين :

الأول ـ إن العادة تقضي بأن هذا الجمع الكثير المقيمين في المدينة مهبط الوحي ، والذين هم شاهدوا التنزيل ، وسمعوا التأويل ، وكانوا أعرف بأحوال الرسول من غيرهم ، لا يصح أن يجمعوا إلا عن دليل راجح . وإن الحق لا يخرج عنهم ، وهذا أقوى دليل اعتمد عليه ابن الحاجب[1] .

الثاني ـ إن اجتهادهم الذي أدى إلى إجماعهم يكون كروايتهم ، وروايتهم مقدمة على رواية غيرهم بالاتفاق ، فيكون إجماعهم حجة على غيرهم .

ويجاب عن الوجه الأول : بأنه صحيح لو لم يتفرق الصحابة في الأمصار ، وينتشروا في البلاد[2] ، فإن بعض الصحابة رحلوا عن المدينة كعلي بن أبي طالب وابن مسعود وأبي موسى الأشعري ، ومن الجائز أن يطلع هؤلاء على دليل أرجح مما اطلع عليه بعض أهل المدينة ، روي في الأثر أنه عليه الصلاة والسلام قال : « أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم »[3] ، ولم يخصص الموصوفين بالصحبة بموضع دون موضع في هذا الشأن ، وإنما العبرة بالدليل .

وأما الوجه الثاني : فإنه تمثيل من غير دليل موجب للجمع بين الرواية ،

---

(١) شرح العضد ، المرجع السابق .

(٢) أعلام الموقعين ٣٦٤/٢

(٣) أخرجه عبد بن حميد في مسنده عن ابن عمر ، والدارقطني في غرائب مالك عن جابر ، والبزار عن عمر ، والقضاعي في مسند الشهاب عن أبي هريرة ، وأبو ذر الهروي في كتاب السنة عن الضحاك بن مزاحم منقطعاً ، والبيهقي ، وأسنده الديلمي عن ابن عباس ، وفي أسانيده كلها ضعف شديد ، قال البزار : هذا الكلام لم يصح عن النبي ﷺ ، وقال ابن حزم : هذا خبر مكذوب موضوع باطل (راجع التلخيص الحبير ١٩٠/٤ ، أعلام الموقعين ٢٢٣/٢) .

والـدرايـة ؛ لأن الروايـة مبنـاهـا السماع ووقـوع الحـوادث المرويـة في زمن النبي ﷺ ، أما الدراية والاجتهاد فطريقه النظر والبحث للاستدلال على الحكم ، وهذا لا يختلف باختلاف البلدان . ثم إن تقـديم روايـة أهل المـدينـة يكون إذا لم يعارضها رواية الكثيرين . أما إذا عارضتهـا روايـة الأكثرين فتقـدم هـذه بكثرة الرواة ، ومن المقرر أن كثرة الرواة ترجح عند تساوي الرواة في العدالة والضبط .

وأما ادعاء الاتفاق على تقـديم روايـة المـدنيين فغير مسلم أيضـاً ؛ لأن جمهور الفقهاء والمحدثين لا يقولون به كما بينت في النوع الأول من إجمـاع أهل المـدينـة ، وإنما المعول عليه في التقديم هو التفاوت في العدالة والضبط ، وليست الأمكنـة في معقول أحد ميزان العدالة والضبط .

وإني أمام هذه المناقشة لا يسعني إلا ترجيح رأي الجمهور القائلين بـأن إجمـاع أهل المدينة ليس بحجة على أنه إجمـاع ، وهو قول المحققين من أصحـاب مـالـك كما ذكر القاضي عبد الوهاب ونبـه عليـه الأنبـاري[1] ؛ لأن الأدلـة الـدالـة على كون الإجماع حجة ، متناولة لأهل المدينة والخارج عن أهلها ، فلا يكون أهل المدينـة كل الأمة ولا كل المؤمنين ، فيترتب عليه أنه لا يكون إجمـاعهم حجـة ، سواء أكان طريقه النقل أم طريقه الاجتهاد .

وقد رد الشافعي على إجماع أهل المدينة من نـاحيتين : إحـداهمـا ـ أن الأمر المجتمع عليه ليس هو اجتماع البلد ، بل اجتماع العلماء في كل البلاد . والثانيـة ـ أن المسائل التي ادعي فيها إجماع أهل المدينة عليهـا ، كان من أهل المـدينـة من يرى خلافهـا ، ومن عـامـة البلـدان من يخـالفهـا[2] . كما أن ابن القيم أفـاض في أعـلام

---

(1) الإحكام لابن حزم ٥٥٢/٤ ، مراتب الإجمـاع لابن حزم أيضـاً ١٠ ، المستصفى ١١٨/١ ، كشف الأسرار ٩٦١/٢ وما بعدها ، التقرير والتحبير ١٠٠/٣ ، فواتح الرحموت ٢٣٢/٢ ، روضة النـاظر ٣٦٣/١ ، مرآة الأصول ٢٦١/٢ ، المدخل إلى مذهب أحمد ١٣٢ ، إرشاد الفحول ٧٢

(2) الرسالة للإمام الشافعي ٥٣٥ ، وانظر الإحكام لابن حزم ، المرجع السابق ٨٧٩ .

الموقعين في الرد على المالكية القائلين بعمل أهل المدينة[1] .

إجماع أهل الحرمين وأهل المصرين :

إجماع أهل الحرمين (مكة والمدينة) وأهل المصرين (البصرة والكوفة) غير معتبر أيضاً[2] ؛ لأنهم بعض الأمة ، على ما سبق تقريره في إجماع أهل المدينة ، إذ لا امتياز لبلد على آخر في أدلة الشريعة .

وقد زعم بعض أهل الأصول أن إجماع أهل الحرمين والمصرين حجة لاعتقادهم تخصيص الإجماع بالصحابة ، وهذه البلاد كانت مواطن الصحابة ما خرج منها إلا الشذوذ ، ولكني لا أجد وجهاً لهذا ؛ لأن الصحابة انتشروا في مدن أخرى كاليمن والشام والعراق ، ثم إنه كلام يشعر أن الإجماع خاص بعصر الصحابة فقط ، مع أن الكلام في الإجماع مطلقاً .

إجماع الشيخين وإجماع الخلفاء الراشدين :

قال بعض أهل العلم : إن إجماع الشيخين : أبي بكر وعمر حجة ، لقوله عليه الصلاة والسلام : « اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر » رواه الترمذي ، وقال : حديث حسن[3] .

وقال آخرون منهم القاضي أبو حازم من الحنفية وأحمد بن حنبل في رواية عنه : إن إجماع الخلفاء الأربعة : أبي بكر وعمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم حجة

---

(١) راجع ٣٦١/٢ ـ ٣٧٢ .

(٢) الإحكام لابن حزم ٥٦٦/٤ ، مراتب الإجماع له ١٠ ، المستصفى ١١٨/١ ، شرح المحلي على جمع الجوامع ١٥٨/٢ ، الإبهاج ٢٤٢/٢ ، إرشاد الفحول ٧٣

(٣) ورواه أيضاً أحمد في مسنده وابن ماجه وابن حبان والحاكم عن حذيفة بن اليمان (تلخيص الحبير ١٩٠/٤) .

مع خلاف غيرهم[1] لقوله عليه الصلاة والسلام : « عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي عضوا عليها بالنواجذ » رواه أبو داود وابن ماجه والدارمي وأحمد وابن حبان والترمذي وصححه ، والحاكم وقال : إنه على شرط الشيخين . ووجه الدلالة : أنه ﷺ أمر باتباع سنة الخلفاء الأربعة الراشدين ، كما أمر باتباع سنته . والخلفاء الراشدون : هم الخلفاء المذكورون ، لقوله عليه الصلاة والسلام : « الخلافة بعدي ثلاثون سنة ، ثم تصير ملكاً عضوضاً »[2] ، وكانت مدة خلافتهم ثلاثين سنة إلا ستة أشهر ، هي مدة خلافة الحسن بن علي ، فثبت المدعى .

ويجاب عن الحديثين : بأن المراد بهما بيان أنهم أهل للاقتداء بهم لا على أن قولهم حجة على غيرهم ، فإن المجتهد متعبد بالبحث عن الدليل حتى يظهر له ما يظنه حقاً . وهما معارضان بأحاديث أخرى ، فلو كانت تلك الأحاديث تفيد حجية قول الخلفاء أو بعضهم ، لكان حديث « رضيت لأمتي ما رضي لها ابن أم عبد »[3] يفيد حجية قول ابن مسعود ، وحديث : « أبو عبيدة بن الجراح أمين هذه الأمة »[4] يفيد حجية قوله ، وهما حديثان صحيحان . وهكذا حديث « أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم » يفيد حجية قول كل واحد منهم ، وهو حديث ضعيف جداً كما قرر علماء الحديث . كذلك حديث « خذوا شطر دينكم عن الحميراء »[5] يعني عائشة رضي الله عنها مع أن قولها ليس بحجة ، وأيضاً هو

---

(١) شرح العضد لمختصر ابن الحاجب ٣٦/٢ ، الإحكام للآمدي ١٢٧/١ ، شرح المحلي على جمع الجوامع ١٥٩/٢ ، الإبهاج ٢٤٤/٢ ، مسلم الثبوت ١٨١/٢ ، إرشاد الفحول ٧٣ ، شرح الإسنوي ٣٥٧/٢ ، أصول السرخسي ١١٦/٢ .

(٢) رواه أحمد في مسنده والبزار والطبراني في الأوسط ، ورجاله ثقات (مجمع الزوائد ١٨٩/٥) .

(٣) رواه الطبراني ، ورجاله ثقات (مجمع الزوائد ٢٩٠/٩) .

(٤) أخرجه الشيخان (البخاري ومسلم) والترمذي (جمع الفوائد للروداني ٥٢٩/٢) .

(٥) قال الحافظ ابن حزم عن الحديث الأول : مكذوب موضوع باطل ، وذكر ابن حجر رجاله ، وفيه إما ضعيف جداً أو كذاب ، وقال الزيلعي عن الحديث الثاني : « لا أعرف له إسناداً ، =

حديث مطعون فيه ، وإذا تعارض الخبران بطل الاستدلال بهما .

وبناء على هذا فإني أرجح قول الجمهور وهو أن إجماع الخلفاء الأربعة ليس بحجة ؛ لأنهم بعض الأمة[1] . على أن لي في هذا الموضوع جولة أخرى : وهو أن إجماع الخلفاء الأربعة معتبر إذا لم يوجد من يخالفهم في رأيهم من أهل زمانهم ، على أن يعد ذلك إجماعاً سكوتياً[2] . أما إذا وجد من يخالفهم فلا يكون رأيهم إجماعاً ، ولكن وجود من يخالفهم جميعاً بعيد الحصول ، إذ كيف يتصور أن يكون هناك دليل يخالف رأيهم جميعاً - مع تعدد عصورهم - ولا يظهره من عرفه في زمن من أزمانهم المتعددة .. كما لا يتصور أن العارف بالدليل أظهره وامتنع خليفة ما منهم عن الأخذ به متى ثبتت صحته ؛ لأن كثيراً من الحوادث يدل على أنهم كانوا يرجعون عما قرروه متى ظهر لهم دليل صحيح يخالفه ، كما في مسألة إرث الجدة[3] ، وقضية أبي موسى الأشعري في الاستئذان على عمر ثلاثاً[4] .

= ولا رأيته في شيء من كتب الحديث إلا في النهاية لابن الأثير في مادة (حمر) ولم يذكر من خرجه » (تلخيص الحبير ١٩٠/٢) .
وقال الذهبي : « هو من الأحاديث الواهية التي لا يعرف لها إسناد » (التقرير والتحبير ٩٩/٣) .

(١) شرح المحلي على جمع الجوامع ١٥٨/٢ ، التقرير والتحبير ٩٨/٣ ، مرآة الأصول ٢٦١/٢ ، روضة الناظر ٣٦٥/١ ، المدخل إلى مذهب أحمد ١٣١

(٢) محاضرات في أصول الفقه للزفزاف ٢٢

(٣) « جاءت الجدة أم الأم إلى أبي بكر تسأله ميراثها ، فقال : مالك في كتاب الله شيء ، وما علمت لك في سنة رسول الله ﷺ ، فارجعي حتى أسأل الناس ، فسأل الناس ، فقال المغيرة بن شعبة : حضرت رسول الله ﷺ أعطاها السدس ، وأيد ذلك محمد بن مسلمة » . رواه مالك والترمذي وأبو داود عن قبيصة (راجع جمع الفوائد للروداني ٧١٠/١) .

(٤) روى أصحاب السنة إلا النسائي عن أبي سعيد الخدري « أن أبا موسى استأذن على عمر ثلاثاً فلم يؤذن له ، فرجع ، فقال له عمر : ما منعك ؟ قال : استأذنت ثلاثاً فلم يؤذن لي ، فرجعت ، وقال رسول الله ﷺ : « إذا استأذن أحدكم ثلاثاً فلم يؤذن له فليرجع » فطلب منه شاهداً على قوله فشهد له أبو سعيد » (جمع الفوائد ٣٤٦/٢) .

قال الغزالي : وقد قال قوم : الحجة في اتفاق الخلفاء الأربعة ، وهو تحكم لا دليل عليه إلا ما تخيله جماعة في أن قول الصحابي حجة .

إجماع العترة[1] :

قال الشيعة الإمامية والزيدية : إن إجماع العترة حجة ، وأرادوا بالعترة : علياً وفاطمة وابنيها الحسن والحسين . واستدلوا بالكتاب والسنة والمعقول[2] .

أما الكتاب : فقوله تعالى : ﴿ إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً ﴾ وجه الاستدلال أن الله تعالى أخبر عن نفي الرجس عن أهل البيت بإنما ، وهي للحصر فيهم ، والخطأ رجس ، فيكون منفياً عنهم ، وإذا كان الخطأ منفياً عنهم كان إجماعهم حجة . وأهل البيت : هم علي وفاطمة وابناهما رضي الله عنهم ؛ لأن النبي ﷺ « لف عليهم كساء لما نزلت هذه الآية ، وقال : هؤلاء أهل بيتي »[3] .

واستدلوا أيضاً بقوله سبحانه : ﴿ قل لا أسألكم عليه أجراً إلا المودة في القربى ﴾ .

ويجاب عن ذلك : بأن الآية الأولى نزلت في زوجات الرسول ﷺ بقصد

---

(١) عترة الرجل : ذريته ورهطه الأدْنَوْن .

(٢) العناوين في المسائل الأصولية ٧/٢ ، أصول الاستنباط للحيدري ١٤٩/١ ، المبادئ العامة للفقه الجعفري ٢٦٨ ، الأصول العامة للفقه المقارن ١٦٤ وما بعدها . وراجع أيضاً الإحكام للآمدي ١٢٦/١ ، شرح اللمع للشيرازي ، شرح الإسنوي ٣٥٥/٢ ، الإبهاج ٢٤٢/٢ ، شرح العضد لمختصر المنتهى ٣٦/٢ ، شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع ٢٥٩/٢ ، التوضيح والتنقيح ٤٦/٢ ، مسلم الثبوت ١٨١/٢ ، كشف الأسرار ٩٦١/٢

(٣) رواه الترمذي عن أم سلمة ، قالت : « إن هذه الآية نزلت في بيتي ﴿ إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً ... ﴾ قالت : وفي البيت رسول الله ﷺ ، وعلي وفاطمة وحسن وحسين ، فجللهم بكسائه . وقال : اللهم هؤلاء أهل بيتي ، فأذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً » (جامع الأصول ١٠٠/١٠) .

دفع التهمة عنهن ، وامتداد الأعين بالنظر إليهن . يرشد إلى هذا المراد أول الآية وآخرها ، وهو قوله تعالى : ﴿ يا نساء النبي لستن كأحد من النساء إن اتقيتن فلا تخضعن بالقول ، فيطمع الذي في قلبه مرض ، وقلن قولاً معروفاً . وقرن في بيوتكن ولا تبرجن تبرج الجاهلية الأولى ، وأقمن الصلاة وآتين الزكاة وأطعن الله ورسوله ، إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس ـ أي الآثام ـ أهل البيت ويطهركم تطهيراً ﴾ ، وأما الآية التي بعدها فهي : ﴿ واذكرن ما يتلى في بيوتكن ﴾ ، فليس في الآية حجة على أن إجماع العترة وحدهم حجة .

ولو سُلِّم أن المراد من الآية أهل البيت فلماذا قصر الشيعة المراد منهم على علي وفاطمة وولديها ! فإن أهل البيت يشملون زوجات الرسول وأولاده . ثم إن أداة القصر وهي ﴿ إنما ﴾ تدل على قصر الإرادة على إذهاب الرجس أي لا يريد الله لكم يا أهل البيت إلا إذهاب الرجس ؛ لأن المعروف عربية أن (إنما) ، تدل على قصر ما تدخل عليه على ما بعده ، وذلك بعكس ما فهم الشيعة وهو قصر ذهاب الرجس عليهم دون غيرهم[1] . ولو سُلِّم أيضاً أن الآية نزلت في علي وفاطمة والحسنين كما رجح الشوكاني[2] فلا يسلم أن الخطأ الاجتهادي رجس ؛ إذ لا يدل عليه لغة ولا شرعاً ، فإن معناه في اللغة القذر ، ويطلق في الشرع على العذاب في الدار الآخرة ، كما في قوله سبحانه : ﴿ إنه قد وقع عليكم من ربكم رجس وغضب ﴾ وقوله : ﴿ من رجز أليم ﴾ والرجز : الرجس .

والجواب عن الآية الثانية واضح ، فإن المودة والمحبة لقرابة الرسول ﷺ شيء ، والاجتهاد شيء آخر .

وأما دليلهم من السنة فقوله عليه الصلاة والسلام : « إني تارك فيكم الثقلين

---

(١) محاضرات المرحوم الشيخ محمد الزفزاف ٢٣

(٢) إرشاد الفحول ٧٤

فإن تمسكتم بهما لن تضلوا : كتاب الله وعترتي »[1] ، فإنه حصر التمسك بهما فلا تقف الحجة على غيرهما . ويجاب عنه بأن هذا خبر آحاد ، وهو ليس حجة عندهم ؛ وإن كان حجة فلا يسلَّم أن المراد بالثقلين : الكتاب والعترة ، بل الكتاب والسنة ، بدليل ما ورد في رواية أخرى : « كتاب الله وسنتي »[2] ، والجمع بين الروايات يقتضي أن يكون المراد كذلك ، وإنما خص العترة بالذكر في روايتهم ؛ لأنهم أخبر بحاله ﷺ من أقواله وأفعاله ، فالتعبير بها يكون مجازاً عن السنة .

وأما المعقول : فهو أن أهل البيت اختصوا بالشرف والنسب ، وإنهم أهل بيت الرسالة ومعدن النبوة ، والوقوف على أسباب التنزيل ، ومعرفة التأويل ، والعلم بأفعال الرسول وأقواله لكثرة مخالطتهم له عليه الصلاة والسلام ، وأنهم **معصومون** عن الأخطاء لأمانتهم بدليل الآية السابقة ، فكانت أقوالهم وأفعالهم حجة على غيرهم .

ويجاب عنه بأن **اختصاصهم** بهذه الأوصاف لا أثر له في الاجتهاد واستنباط الأحكام من مداركها ، وإنما المعول عليه : هو أهلية النظر والاستدلال ، وأما كثرة **مخالطتهم** للنبي عليه السلام ، فهو مما يشارك العترة فيه زوجات الرسول عليه السلام وبقية الصحابة . وأما **العصمة** فلم تثبت بدليل مقبول ؛ لأن المراد بنفي الرجس في الآية : هو نفي الظنة والتهمة عن زوجات النبي عليه السلام ، وهو بمعزل عن الخطأ في الاجتهاد ، ولأن العصمة تلازم الوحي ، ولا وحي على غير نبي .

---

(١) رواه الترمذي عن جابر بن عبد الله بلفظ « إني تركت فيكم ما إن أخذتم به لن تضلوا : كتاب الله وعترتي أهل بيتي » (جامع الأصول ١/١٨٧) .

(٢) أخرجه الإمام مالك في الموطأ بلفظ « تركت فيكم أمرين لن تضلوا ما تمسكتم بهما : كتاب الله وسنة رسوله » (جامع الأصول ١/٨١٦ ، جمع الفوائد ١/٢٧) .

لهذا كله أرى ترجيح رأي الجمهور بأن إجماع العترة وحدها ليس بحجة[1] .

اتفاق أكثر المجتهدين :

اختلف العلماء في انعقاد الإجماع بأكثر المجتهدين ، فقال الجمهور : لا ينعقد .

وقال أبو الحسين الخياط من المعتزلة وابن جرير الطبري وأبو بكر الرازي : « ينعقد الإجماع مع مخالفة الواحد والاثنين » .

وقال ابن الحاجب « إذا ندر المخالف لا يكون إجماعاً قطعياً ، لكن الظاهر أنه حجة ؛ لأنه يبعد أن يكون الراجح من الأقلين » .

وقال بعضهم : إن كان الأقل بالغاً عدد التواتر لم يعتد بالإجماع دونه ، وإلا كان معتداً به[2] .

قال الغزالي : « والمعتمد أن العصمة تثبت للأمة بكليّتها ، وليس هذا (أي الإجماع من الأكثر) إجماع الجميع ، بل هو مختلف فيه ، وقد قال تعالى ﴿ وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه إلى الله ﴾[3] .

استدل **الجمهور** على رأيهم بدليلين :

أولاً ـ إن أدلة حجية الإجماع من القرآن والسنة تدل على عصمة الأمة من

---

(١) التقرير والتحبير ٩٨/٣ ، ومرآة الأصول ٢٦١/٢ ، فواتح الرحموت ٢٢٨/٢ .

(٢) الإحكام لابن حزم ٥٤٤/٤ ، ٥٥٢ ، الإحكام للآمدي ١٢٠/١ ، كشف الأسرار ٩٦٥/٢ ، التوضيح شرح التنقيح ٤٦/٢ ، شرح المحلي على جمع الجوامع ١٥٧/٢ ، شرح العضد على مختصر ابن الحاجب ٣٤/٢ ، الإبهاج ٢٥٩/٢ ، شرح الإسنوي ٣٧٨/٢ ، فواتح الرحموت ٢٢٢/٢ ، روضة الناظر ٣٥٨/١ ، الرد على من أخلد إلى الأرض ٨٢ ، المدخل إلى مذهب أحمد ١٠٣ ، حاشية نسمات الأسحار ٢٣٠

(٣) المستصفى ١١٧/١

الخطأ ، فمن الأدلة القرآنية : ﴿ ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيراً ﴾ .

ومن أدلة السنة : « لا تجتمع أمتي على ضلالة »[1] فلفظ الأمة يحتمل أنه أراد به كل الأمة عملاً بحقيقة اللفظ ، ويحتمل أنه أراد به الأكثر ، كما يقال : بنو تميم يحمون الجار ويكرمون الضيف ، والمراد به : الأكثر منهم ، غير أن حمل الأمة على المعنى الأول أرجح ؛ لأنه يؤدي إلى العمل بما أراده الرسول قطعاً ؛ لأن العدد الأكثر يدخل في الكل ، فحمل الأمة على الجميع أحوط ، والأخذ بالأحوط في مواطن الاحتمال أولى ، وحينئذ يعتبر الإجماع حجة قطعية .

ثانياً ـ لو كان اتفاق الأكثر حجة لأنكر الصحابة على من خالفهم من الأقلين ، ولكنهم لم ينكروا عليه ، من أمثلته : اتفاق أكثر الصحابة على امتناع قتال مانعي الزكاة ، مع خلاف أبي بكر لهم . ومنها مخالفة أكثر الصحابة لما انفرد به ابن عباس في مسألة العول ، وتحليل المتعة ، وأنه لا ربا إلا في النسيئة . ومنها اتفاق أكثرهم على مسائل في الفرائض مع مخالفة ابن مسعود لهم . فلو كان إجماع الأكثر حجة ، لبادروا بالإنكار والتخطئة . وما وجد منهم من الإنكار في هذه الصور لم يكن إنكار تخطئة ، بل إنكار مناظرة في مأخذ الاجتهاد ، كما هي عادة المتناظرين المجتهدين بعضهم مع بعض . ويؤكده أنه ظل الخلاف قائماً إلى وقتنا هذا .

واستدل غير الجمهور المخالفين ما عدا ابن الحاجب بما يلي :

أولاً ـ بالنصوص : وهو أن المراد (بالأمة) في الأحاديث هو الأكثر كما يقال : الأمة العربية تأبى الضيم ، فالمراد به الأكثر . وأيضاً يقول الرسول عليه

---

(١) سيأتي تخريجه .

الصلاة والسلام : « عليكم بالسواد الأعظم[1] ، عليكم بالجماعة[2] ، يد الله على الجماعة[3] ، إياكم والشذوذ[4] » ،فهذه النصوص تقتضي أنا مأمورون باتباع السواد الأعظم ، وترك من يشذ ؛ لأن « الشيطان مع الواحد ، وهو عن الاثنين أبعد »[5] . فيدل على أن إجماع الأكثر حجة لدلالة النصوص عليه .

ويجاب عن ذلك بأن إرادة الأكثر من لفظ الأمة بطريق المجاز ، فيجب حمل لفظ (الأمة) على الكل ؛ لأن الحجة فيه قطعية ، ويوجب حمل قوله عليه السلام : « عليكم بالسواد الأعظم » على جميع أهل العصر إذ لا سواد أعظم من جميع المجتهدين في عصر من العصور . وأما النهي عن الشذوذ ، فهو محمول على المخالف بعد الإجماع والموافقة ، لا من خالف قبل الموافقة . والتزام الجماعة : يعني ما أجمعوا عليه أو انعقد رأيهم عليه .

ثانياً ـ بالإجماع : وهو أن الصحابة اعتمدت في خلافة أبي بكر على اتفاق الأكثرين مع مخالفة علي وسعد بن عبادة ، ولولا أن اتفاق الأكثر حجة مع مخالفة الأقل ، لما كانت إمامة أبي بكر ثابتة بالإجماع .

---

(١) رواه عبد بن حميد وابن ماجه عن أنس رفعه « إن أمتي لا تجتمع على ضلالة ، فإن رأيتم الاختلاف فعليكم بالسواد الأعظم » وروي من قول أبي أمامة الباهلي رضي الله عنه ، وتتمته أنه سأله رجل : ما السواد الأعظم ؟ فنادى أبو أمامة : هذه الآية التي في سورة النور ﴿ فإن تولوا ، فإنما عليه ما حمل ، وعليكم ما حملتم ﴾ (مجمع الزوائد ٢١٧/٥) ورواه الترمذي عن ابن عباس بلفظ « اتبعوا السواد الأعظم » .

(٢) رواه أحمد ، ورفعه الطبراني في الكبير عن ابن عمر بلفظ « لن تجتمع أمتي على ضلالة ، فعليكم بالجماعة ، فإن يد الله على الجماعة » (جمع الفوائد ٨٤٧/١ ، مجمع الزوائد ٢١٧/٥ وما بعدها) ورواه الترمذي بلفظ وهو « عليكم بالجماعة » (جامع الأصول ٤٢٧/٧) .

(٣) أخرجه الترمذي عن ابن عمر (جامع الأصول ١٢٦/١٠ ، ٤٠٧) وروى النسائي والطبراني عن عرفجة « يد الله مع الجماعة » .

(٤) في رواية الحديث السابق : « إن الله لا يجمع أمتي على ضلالة ، ويد الله على الجماعة ، ومن شذ شذ في النار » ولأحمد والطبراني في الكبير : عن معاذ « إياكم والشعاب » .

(٥) رواه الطبراني في الأوسط . وفيه ضعيف (مجمع الزوائد ٢٢٥/٥) .

ويرد عليه بأن الإمامة لا تحتاج إلى انعقاد الإجماع ، ومخالفة علي أيضاً لم تكن خروجاً على الإجماع ، وإنما كان تخلفه بسبب ما انتابه من وفاة الرسول عليه السلام . وأما مخالفة سعد بن عبادة بتخلفه عن بيعة أبي بكر فإنها لم تكن عن اجتهاد ؛ لأنه من الخزرج الذين قالوا : « منا أمير ومنكم أمير »[1] . فتخلفه كان ناشئاً عن حب السيادة ؛ لأنه يرى الحق في غير ما اتفق عليه ، والتخلف عن الإجماع لغير اجتهاد لا يعد خرقاً للإجماع على قول الجمهور ، ولا معفواً عنه على قول المخالفين .

ثالثاً ـ بالمعقول : وذلك من وجهين :

١ ـ إن الكثرة يحصل بها ترجيح رواية الخبر ، فيحصل بها الترجيح في الاجتهاد . يرد عليه بأنه قياس مع الفارق ، إذ الرواية يطلب فيها غلبة الظن دون اليقين ، وأما الإجماع فيطلب فيه القطع واليقين ، وإذا اختلف الأثر المترتب عليهما اختلفا فيما يصح به الترجيح فيهما .

٢ ـ إن خبر الجماعة الكثيرة يفيد العلم ، فليكن مفيداً في باب الإجماع والاجتهاد . ويرد عليه بأنه ليس كل ما يخبر به الأكثر يفيد العلم واليقين ، فهذا مجاله في الأمور المحسوسة ، فلا يلزم أن يكون الإجماع الصادر عن الاجتهاد مثلها . وأيضاً فإنه ليس دائماً للأكثر حكم الكل ، وإنما يكون هذا في الشيء الذي يتحقق بالأكثر كما يتحقق بالكل ، كالإخبار عن ظهور الهلال ، بل إنه قد يتحقق بالأقل . أما إذا كان الأكثر لا يتحقق به ما يتحقق بالكل غالباً فلا يصح أن يقوم الأكثر فيه مقام الكل ، كما لو نذرت صوم شهر مثلاً ، فإنك لو صمت أكثر الشهر ما برئت ذمتك ، ومن صام أكثر نهار رمضان لا يعتبر صائماً لليوم ، والإجماع من

---

(١) أخرجه النسائي عن عبد الله بن مسعود (جامع الأصول ٣٥/٩) .

هذا القبيل ؛ لأن الأقل قد يكون عنده من الأدلة ما يقنع به الأكثرين المجمعين .

ثم لو كان كل من أفاد خبره اليقين ، يكون قوله إجماعاً محتجاً بـه ، لوجب أن يكون إجماع أهل كل بلد يفيد العلم .

وأما دليل ابن الحاجب الذي يعتبر اتفاق الأكثر حجـة وليس إجمـاعـاً ، فهو أن الاتفاق من الأكثر يدل بحسب الظاهر على وجود دليل راجح أو قاطع استنـد إليـه هؤلاء المتفقون ؛ إذ من المستبعـد أن يكون دليل المخـالف هو الراجح ، ومن المستبعد أيضاً أن يطلع الأكثر على دليله ثم يخالفونه عمـداً أو خطـأ ، والاحتمالات البعيـدة لا يترك الظـاهر بهـا ، ونظراً لوجود الاحتمال ، فـإن قول الأكثر يكـون حجة لا إجماعاً مفيداً للقطع في الحكم .

عدم العلم بالخلاف :

قال الشافعي وأحمد والصيرفي وابن حزم : « قول القائل : لا أعلم خلافـاً بين أهل العلم ، لا يكون إجماعـاً ، لجواز وجود الاختلاف » . وهو في تقـديري الرأي الحق .

لكن قال ابن القطان : « قول القـائل : لا أعلم خلافـاً إن كان من أهل العلم فهو حجة ، وإن لم يكن من الذين كشفوا الإجماع والاختلاف فليس بحجة » .

وأضاف إلى هذا الرأي القاضي الماوردي أيضاً فقـال : « إذا قـال القـائل : لا أعرف بينهم خـلافـاً فـإن لم يكن من أهـل الاجتهـاد ، وممن أحـاط بـالإجمـاع والاختلاف ، لم يثبت الإجمـاع بقولـه . وإن كان من أهـل الاجتهـاد . فـاختلف أصحابنا الشافعية ، فبعضهم اعتبره إجماعاً ، وبعضهم لم يعتبره » .

وقد رد محمد بن نصر المروزي على هذه الأقاويل ، فقال : « وزعم قوم أن العالم إذا قال : لا أعلم خلافاً فهو إجماع ، وهو قول فاسد ، فإنه فوق كل ذي علم عليم » .

وممـا يـدل على فسـاد هـذا القول أن الشـافعي قـال في زكاة البقر : « لا أعلم خلافاً في أنـه ليس في أقل من ثلاثين منهـا تبيع »[1] والخلاف في ذلـك مشهور ، فإن قوماً يرون الزكاة على خمس ، كزكاة الإبل .

وقال مالك في موطئه ـ وقد ذكر الحكم برد اليمين ـ « وهذا مما لا خلاف فيـه بين أحـد من النـاس ، ولا بلـد من البلـدان » والخـلاف فيـه شهير ، وكان عثمان رضي الله عنه لا يرى رد اليمين ، ويقضي بالنكول ، وكذلك ابن عبـاس ، وبعض التـابعين ، وابن أبي ليلى ، وأبـو حنيفـة وأصحـابـه ، وهم كانـوا القضـاة في ذلــك الوقت . فإذا كان مثل من ذكرنا يخفى عليه الخلاف ، فما ظنك بغيره[2] ؟

والخلاصـة : إن مـا لا يعلم فيـه خلاف هـو داخـل في الإجمـاع عنـد جمهـور العلماء .

هل يشترط بلوغ عدد المجمعين حد التواتر ؟

اختلف العلماء في اشتراط عدد التواتر في الإجماع ، فقال إمـام الحرمين وغيره ممن يستـدل على حجيـة الإجمـاع بـالمعقول : يشترط التواتر ؛ لأن الجمع الكثير لا يتصور تواطؤهم على الخطـأ ، وأمـا من دون عـدد التواتر فيتصور الخطـأ عليهم . وقال بهـذا الرأي أيضـاً بعض المستـدلين على حجيـة الإجمـاع بـالأدلـة النقليـة من كتاب أو سنة .

وأما الجمهور فقـالوا : إنـه لا يشترط التواتر في الإجمـاع ، وهو الرأي الحق في تقـديري ؛ لأن إثبـات الإجمـاع بـالمعقول غير متصور ؛ لأن الـدليل العقلي الـذي استندوا إليه (وهو أن الخلق الكثير إذا اتفقوا على حكم قضية ، وجزموا بـه جزمـاً قـاطعـاً يستحيل في العـادة وقوعهم في الخطـأ) دليل غير مقبول ؛ لأن العـادة لا

---

(١) التبيع : ولد البقرة في أول سنة . والأنثى تبيعة .

(٢) إرشاد الفحول للشوكاني ٨٠ ، تنوير الحوالك شرح موطأ مالك ٢/٢٠٠

تحيل الخطأ على الخلق الكثير بظنهم ما ليس قاطعاً قاطعاً ، فإن اليهود والنصارى مع كثرتهم اتفقوا على الشرك وإنكار رسالة سيدنا محمد ﷺ ، كما سأفصل الكلام فيه في حجية الإجماع[١] .

وما دام الدليل العقلي غير مقبول ، فإن إثبات الإجماع طريقه الأدلة النقلية من الكتاب والسنة ، والمذكور فيها كما سيأتي بيانه في حجية الإجماع هو لفظا (المؤمنين) و (الأمة) ، وكل عدد من المجتهدين ينطبق عليهم وصف المؤمنين والأمة ، ولو لم يبلغ العدد حد التواتر ، ويكفي أكثر من اثنين ؛ لأن كلمة (مجتهدين) جمع ، وأقل الجمع ثلاثة ، ولأن الأحاديث واردة في ذم مخالفة الجماعة مثل : « من خرج من الجماعة قيد شعرة فقد خلع ربقة الإسلام من عنقه »[٢] .

الضابط الثالث : أن يكون المجمعون من أمة محمد ﷺ :

يشترط أن يكون أهل الإجماع ـ الذي هو محل البحث ـ من المسلمين ، وهم : كل من أجاب دعوة رسول الله ﷺ وآمن بما جاء به . والعلماء اتفقوا على أنه لا عبرة بالكافر في هذا الموضوع ، ولا عبرة أيضاً باتفاق الأمم السابقة ؛ لأن الكافر غير مقبول القول في مسائل ديننا ، فهو متهم بقوله بسبب مخالفته في الدين ، ثم إن أدلة إثبات الإجماع النقلية دلت على أن المقصود هم أمة محمد ﷺ ، فهم أهل العصمة من الخطأ ، وهم الذين تمتنع مخالفتهم ويجب اتباع رأيهم[٣] .

---

(١) الإحكام للآمدي ١٢٧/١ ، المستصفى ١١٩/١ ، فواتح الرحموت ٢٢١/٢ ، التقرير والتحبير ٩٣/٣ ، شرح العضد لمختصر ابن الحاجب ٣٦٠/٢ ، شرح المحلي على جمع الجوامع ١٥٨/٢ ، ١٦٠ ، روضة الناظر ٣٤٦/١ ، مرآة الأصول ٢٦٢/٢ ، الرد على من أخلد إلى الأرض ٢٨ ، المدخل إلى مذهب أحمد ١٣٠ ، إرشاد الفحول ٧٩

(٢) سيأتي تخريجه .

(٣) شرح المحلي على جمع الجوامع ١٥٧/٢ ، الإحكام للآمدي ١١٥/١

وقد عرف سابقاً : أن المجتهد الفاسق والفقيه المبتدع من أهل الإجماع لدخولهما في مسمى (الأمة) الإسلامية ، هذا ما لم يكفر المبتدع ببدعته .

الضابط الرابع : اتفاق المجتهدين بعد وفاة الرسول عليه الصلاة والسلام :

سبقت الإشارة إلى ضرورة هذا القيد ، وأذكر هنا خلاف العلماء فيه . فالجمهور يقولون : لا عبرة بالإجماع في عصره ﷺ ؛ لأنه إذا وافق الرسول المجمعين ، فالحجة هو قوله ﷺ ، وإن خالفهم فلا عبرة بما أجمعوا عليه ؛ لأنه صاحب التشريع ، وعليه لا ينعقد الإجماع في عهد الرسول ﷺ .

وقال بعضهم : إن الإجماع ينعقد في عهده ﷺ كما ينعقد بعد وفاته ، ويكون الإجماع حجة ، وقول الرسول حجة أخرى ، ولا مانع من اجتماع حجتين على قضية واحدة[1] .

وهذا غير سديد ؛ لأن الرسول إذا وافق الصحابة على حكم كان الحكم ثابتاً بالسنة لا بالإجماع ، وإن خالفهم سقط اتفاقهم ، ولا يكون حينئذ حكماً شرعياً . ويستدل بالإجماع حيث لا غنى عنه ، وفي عهد الرسول يستغنى عنه ، فادعاء انضمام الحجتين إلى بعضهما لا يظهر له وجه ولا يؤيده منطق ؛ لأنه لا مسوغ له ولا أساس يقوم عليه انعقاده .

الضابط الخامس : اتفاق المجتهدين في عصر من العصور :

ليس المراد بداهة جميع مجتهدي الأمة في جميع الأعصار إلى يوم القيامة ، وإلا أدى إلى عدم تحقق الإجماع أصلاً ، إذ لا إجماع قبل يوم القيامة ، وبعد يوم القيامة لا حاجة للإجماع . وبما أنه لا يصح أن يراد بالأمة : المجانين والأطفال ، فلا يجوز أن يراد بالأمة الموتى أو الذين لم يخلقوا بعد ، وإنما المراد : هم الذين

---

(١) أصول الشاشي ٨٦ ، المرجع السابق ١٥٨

يتصور منهم الاختلاف والاتفاق أثناء مناقشة مسألة من المسائل ، وذلكم هم الموجودون في كل عصر . والمراد بالعصر : هو عصر من كان من أهل الاجتهاد في الوقت الذي حدثت فيه المسألة الجديدة التي تتطلب حكماً شرعياً فيها . وعليه فلا يعقد الإجماع بمن صار مجتهداً بعد حدوث تلك المسألة ، حتى ولو كان المجتهدون الذين أصدروا حكماً فيها ما زالوا على قيد الحياة . وإنما متى اتفق المجتهدون في عصر من العصور على حكم حادثة ، انعقد الإجماع وصار واجب الاتباع ، في اللحظة التي صدر فيها الحكم .

انقراض عصر المجمعين :

تلك مسألة أثارها العلماء ، واختلفوا فيها ، وهي مسألة انقراض عصر المجمعين . ومعناه : موت أهل العصر وهم جميع من هم من أهل الاجتهاد في وقت نزول الحادثة بعد اتفاقهم على حكم فيها[1] .

فهل يشترط انقراض العصر لانعقاد الإجماع ؟ وبعبارة أخرى : هل موت المجمعين شرط في العمل بمقتضى الإجماع ، وشرط في صحته وانعقاده ؟

للعلماء فيه أربعة مذاهب[2] :

قال الجمهور (وهم أكثر أصحاب الشافعي وأبي حنيفة والأشاعرة والمعتزلة) : لا يشترط انقراض العصر لانعقاد الإجماع وتحققه ، وإنما ينعقد الإجماع بمجرد

---

(١) التلويح على التوضيح ٤٦/٢

(٢) الإحكام لابن حزم ٥١٣/٤ ، الإحكام للآمدي ١٣٠/١ وما بعدها ، أصول السرخسي ١٠٨/٤ ، رسالة في أصول الفقه لابن فورك ، المستصفى ١٢٢/١ ، التوضيح ٤٦/٢ ، كشف الأسرار ٩٦٣/٢ ، فواتح الرحموت ٢٢٤/٢ ، التقرير والتحبير ٨٦/٣ ، مرآة الأصول ٢٦٢/٢ ، شرح المحلي على جمع الجوامع ١٥٨/٢ ـ ١٦٠ ، شرح العضد لمختصر ابن الحاجب ٣٨/٢ وما بعدها ، روضة الناظر ٣٦٦/١ ، إرشاد الفحول ٧٤ ، الإبهاج ٢٦٢/٢ ، شرح الإسنوي ٣٨٦/٢ ، المدخل إلى مذهب أحمد ١٣١ .

اتفاق كلمة الأمة ولو في لحظة ، ويصير واجب الاتباع من الأمة ، وليس لأحد مخالفته أو الخروج عنه ، ويخرج الحكم بعدئذ عن دائرة النزاع ، وإذا حدث مجتهد آخر في نفس العصر الذي انعقد فيه الإجماع ، لزمه القول بالحكم الذي أجمع عليه سابقاً .

وقال أحمد بن حنبل وأبو الحسن الأشعري وأبو بكر بن فورك : يشترط انقراض العصر ، وموت جميع المجمعين ، فإذا انقرضوا ثبت انعقاد الإجماع الذي لا تصح مخالفته .

وقال قوم بالتفصيل : يشترط انقراض العصر في الإجماع السكوتي : (وهو أن يذهب أحد المجتهدين إلى حكم ، ويسكت الباقون عن الإنكار مع اشتهاره فيما بينهم) ، ولا يشترط الانقراض في الإجماع التصريحي (وهو أن يتفق المجتهدون بأقوالهم وأفعالهم أو بها جميعاً) . وهو قول بعض المعتزلة وأبي إسحاق الإسفراييني من الشافعية ، ومختار الآمدي .

وقال إمام الحرمين الجويني : إن قطع المجتهدون بالحكم (أي استندوا إلى دليل قاطع) فلا يشترط انقراض العصر . وإن لم يقطعوا بالحكم بل أسندوه إلى الظن (بأن كان مستند الإجماع القياس) فلا بد من تطاول الزمان ، سواء ماتوا أم لا .

الأدلة : احتج الجمهور بأن الأدلة الدالة على كون الإجماع حجة من الآية والخبر أوجبت حجيته بمجرد الاتفاق بين المجتهدين في عصر ؛ وليس فيها تعرض للتقييد بانقراض المجمعين ، فتبقى الأدلة على إطلاقها ؛ لأن الأصل عدم التقييد ، فيكون اشتراط الانقراض زيادة بلا دليل . قال في مسلم الثبوت : الانقراض لا مدخل له في الإصابة ضرورة فتأمل . وقال الغزالي : الحجة في اتفاقهم لا في موتهم ، وقد حصل قبل الموت ، فلا يزيده الموت تأكيداً . فانقراض العصر ليس بشرط لثبوت حكم الإجماع .

واحتج المشترطون لانقراض العصر بما يأتي :

١ - إن عدم الاشتراط يؤدي إلى منع رجوع المجتهد عن اجتهاده إذا ظهر له دليل مخالف لحكم المجمعين ، ومنعه لا يصح .

ويجاب عنه : بأن غفلة المجمعين عن مثل هذا الدليل بعد فحصهم وتحريهم وبحثهم عن مظانه بعيدة الحصول . ولو سلم هذا لجاز ألا ينعقد إجماع أصلاً ، إذ يلزم منذ جواز الرجوع عن الإجماع بعد انقراض العصر من أهل الخلف ، إذا تبين لهم ما ينقض الحكم السابق ، ما دمنا قد أجزنا الرجوع ما لم ينقرض العصر .

٢ - لا يثبت الإجماع إلا باستقرار الآراء ، واستقرارها لا يثبت إلا بانقراض العصر . وأما قبله فالناس في حال تفحص وتأمل ، فيحتمل رجوع البعض أو الكل عما اتفقوا عليه . والدليل عليه أنه رجع بعض الصحابة بالفعل عما وقع فيه الإجماع ، من ذلك ما روي عن علي كرم الله وجهه أنه رجع عن حكم تحريم بيع أمهات الأولاد ، وقال : « اتفق رأيي ورأي عمر على ألا تباع أمهات الأولاد ، أما الآن فقد رأيت بيعهن » . فهذا علي وافق الصحابة رضي الله عنهم في منع بيع المستولدة ، ثم رجع عنه ، حتى إن عَبيدة السَّلْماني(١) قال له : رأيك مع الجماعة أحب إلينا من رأيك وحدك .

وكذلك عمر خالف ما اتفق عليه أبو بكر والصحابة في التسوية في قسمة الغنائم ، وقال بضرورة تفضيل المجاهدين الأولين الذين قاتلوا مع الرسول عليه الصلاة والسلام على الذين لم يكونوا من أهل السبق في الإسلام ، وفضل أيضاً

---

(١) عَبيدة السَلْماني : بفتح العين والسين وإسكان اللام منسوب إلى بني سلمان (شرح مسلم للنووي ٨٤/١٦) وهو عبيدة السلماني المرادي الهمداني ، أسلم قبل وفاة رسول الله ﷺ بسنتين ، وسمع عمر وعلياً وابن مسعود وابن الزبير ، ونزل الكوفة (تاريخ بغداد ١١٣/١١ - ١١٩) قال الشعبي : كان يوازي شريحاً في القضاء .

بالعلم والفضل وقدم العهد ؛ وخالف عمر أيضاً في حد الخمر ما كان عليه أبو بكر والصحابة من الحد أربعين ، وقال بالحد ثمانين . ويرد على الدليل بأن استقرار الآراء يحصل إذا مضت مدة التأمل وقطعت الأمة على الاتفاق ، وأخبروا عن أنفسهم أنهم معتقدون ما اتفقوا عليه ، فيكون اشتراط الانقراض بلا حاجة . وقال الغزالي : « لا نجوِّز الرجوع من جميع المجمعين ، إذ يكون أحد الإجماعين خطأ ؛ وهو محال . أما بعضهم فلا يحل له الرجوع ؛ لأنه برجوعه خالف إجماع الأمة التي وجبت عصمتها عن الخطأ . نعم يمكن أن يقع الرجوع من بعضهم ، ويكون به عاصياً فاسقاً ، والمعصية تجوز على بعض الأمة ، ولا تجوز على الجميع » .

وأما الآثار التي استدلوا بها على وقوع الرجوع ، فهي ليست محل النزاع ؛ لأن بيع أمهات الأولاد لم يكن قد انعقد عليه الإجماع ، فإن جماعة من الصحابة منهم جابر بن عبد الله وغيره كانوا يرون جواز بيعهن .

وأما قول السَّلماني : « رأيك مع الجماعة » إلخ ...، فهو دليل على أنه قول الأكثرية ، وليس هو قول الأمة كلها ، بدليل أن جماعة من الصحابة قالوا بالجواز.

وأما كيفية قسمة الغنائم بالتسوية أو بالتفضيل ، فإن عمر خالف أبا بكر في زمانه وناظره فيها ، فقال : أتجعل من جاهد في سبيل الله بماله ونفسه طوعاً كمن دخل في الإسلام كرهاً ؟ فقال أبو بكر رضي الله عنه : « إنما عملوا لله ، فأجرهم على الله ، وإنما الدنيا بلاغ » أي بلغة العيش ، وهم في الحاجة إلى ذلك سواء ؛ ولم يرو عن عمر رضي الله عنه أنه رجع عن قوله إلى قول أبي بكر ، فلا يكون الإجماع بدونه منعقداً ، فلما آل الأمر إليه عمل برأيه . وكذلك حد الشارب لم يكن مجمعاً عليه ؛ لأن عثمان رضي الله عنه جلد ثمانين وجلد أربعين ، وقال علي فيه : « كلٌّ سُنَّة »[1] . فيدل هذا على أن الإجماع لم ينعقد على أربعين .

---

(١) رواه مسلم من حديث حصين بن المنذر من قول علي (التلخيص الحبير ٧٥/٤ وما بعدها) .

هذا وقد أيد ابن حزم في كتابه : (الإحكام في أصول الأحكام) مذهب الجمهور من الناحية التاريخية ، فإن عصر الصحابة استمر إلى عام (١٠٣ هـ) وعصر التابعين استمر إلى سنة (١٨٠ هـ) ، وكان عصر التابعين مداخلاً لعصر الصحابة ، فمن الذي يستطيع حصر إجماع كل عصر ، أو ضبط أحوال اتفاقهم واختلافهم ، مع أن أهل العصرين متداخلان ؟ وكان جمهور التابعين يفتون مع الصحابة كعلقمة ومسروق وشريح وسليمان وربيعة وغيرهم ، وقد ماتوا في عصر الصحابة .

ثلاث مسائل تابعة لبحث عصر الإجماع :

سأبحث هنا ثلاثة مواضيع : أولها ـ هل ينعقد إجماع الصحابة مع مخالفة تابعي ؟ ثانيها ـ هل يختص الإجماع بعصر الصحابة ؟ ثالثها ـ هل يتقيد الإجماع بعدم وجود خلاف سابق ؟

١ ـ إجماع الصحابة مع مخالفة التابعي :

يتعلق هذا الموضوع ببحث اشتراط انقراض العصر ، فالجمهور الذين لم يشترطوا انقراض العصر قالوا : إن كان التابعي من أهل الاجتهاد قبل انعقاد إجماع الصحابة ، فلا يعتد بإجماعهم مع مخالفته ، وإن بلغ رتبة الاجتهاد بعد انعقاد إجماع الصحابة ، فلا يعتد بخلافه .

وقال قوم : لا عبرة بمخالفة التابعي في زمان الصحابة ، سواء أكان من أهل الاجتهاد أم لا . وهذا هو مذهب بعض المتكلمين ونفاة القياس وأحمد بن حنبل في رواية[1] .

---

(١) المستصفى ١/١١٧ ، الإحكام للآمدي ١/١٢٣ ، التقرير والتحبير ٣/٩٧ ، فواتح الرحموت ٢/٢٢٠ ، شرح العضد لمختصر ابن الحاجب ٢/٣٥ ، أصول السرخسي ٢/١١٤ ، شرح المحلي على جمع الجوامع ٢/١٥٨ ، روضة الناظر ١/٣٥٥ ، مرآة الأصول ٢/٢٦٢ ، إرشاد الفحول ٧٢ ، المدخل إلى مذهب أحمد ١٣٠ .

وإني أؤيد رأي الجمهور ، لأن الأدلة الدالة على كون الإجماع حجة إنما هي الأخبار الدالة على عصمة الأمة عن الخطأ ، وإجماعهم بدون التابعي لا يكون إجماع جميع الأمة ، بل إجماع بعضهم ، فلا يكون إجماعهم حجة ؛ لأن الحجة في إجماع الكل .

ثم إن الصحابة سوغوا للتابعين المعاصرين لهم الاجتهاد معهم في الوقائع الحادثة في عصرهم ، كسعيد بن المسيب وشريح القاضي والحسن البصري ومسروق والشعبي وسعيد بن جبير وغيرهم ، ولو كان قول التابعي باطلاً لما ساغ للصحابة تجويزه والرجوع إليه ، فيعتد حينئذ بخلافه ؛ لأنه من أهل الاجتهاد .

وليس للصحبة مزية متميزة في ميدان الاجتهاد ، فلا موجب إذن في تخصيص الإجماع بهم ، ولو كان لمزية الصحبة تأثير في ذلك التخصيص ، لكان ينبغي الأخذ بقول الأكثر فضلاً ، وترك الأدنى منه بسبب التفاوت والتفاضل ، فيؤخذ مثلاً بقول المهاجرين ويترك رأي الأنصار ، ويؤخذ بقول العشرة المبشرين بالجنة[1] ويترك قول باقي المهاجرين ، وهكذا .. ولا قائل بهذا .

وقد اعترض على أدلة الجمهور بأنه لو كان خلاف التابعي معتبراً لما أنكر بعض الصحابة آراء بعض التابعين ، مثل : ما حصل من السيدة عائشة رضي الله عنها ، فإنها أنكرت على أبي سلمة بن عبد الرحمن بن عوف مجاراته للصحابة وكلامه فيما بينهم ، وزجرته عن ذلك . وقالت : « فروج يصيح مع الديكة » . ويجاب عنه بأن إنكارها ليس لأن قوله غير معتبر ، وإنما يحتمل أن يكون الإنكار لمخالفته إجماعاً سابقاً للصحابة ، أو لأنه لم يكن قد بلغ رتبة الاجتهاد أو بطريق التأدب مع الصحابة .

---

(١) وهم الخلفاء الراشدون الأربعة ، وطلحة بن عبيد الله ، وعبد الرحمن بن عوف ، وأبو عبيدة بن الجراح ، وسعيد بن زيد بن عمرو بن نفيل ، وسعد بن أبي وقاص ، والزبير بن العوام رضي الله عنهم أجمعين ، وهنيئاً لهم بسبب أعمالهم التي استحقوا بها هذه البشرى .

٢ ـ هل يختص الإجماع بعصر الصحابة ؟

قال الجمهور : إن إجماع المجتهدين في أي عصر كان يعتبر حجة ، ولا يختص ذلك بعصر الصحابة .

وقال بعض العلماء : وهم داود الظاهري وابن حزم وابن حبان وأحمد بن حنبل في إحدى الروايتين عنه : لا يعتد بإجماع غير الصحابة . واستدلوا بأن الإجماع إنما يكون عن توقيف ، والصحابة : هم الذين شهدوا التوقيف من رسول الله ﷺ .

واستدلوا أيضاً في كتب الأصول بأثر : « أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم » .

ويرد على دليلهم الأول بأن التوقيف وإن كان الصحابة هم الذين شاهدوه ، فإنه ينقل إلى من بعدهم ، فيكونون في حكم من شاهدوه[(١)] .

ويرد على دليلهم الثاني بأن فيه ضعفاً شديداً من قبل رواته كما قرر علماء الحديث كالبخاري وابن معين وابن عدي[(٢)] . وعلى فرض صحة هذا الحديث ، فإنه لا يدل على عدم الاهتداء بغيرهم إلا بطريق مفهوم اللقب (الاسم) ، والمفهوم ليس بحجة فضلاً عن مفهوم اللقب ، فهو يثبت الصواب للصحابة ، ولكنه لا ينفي الصواب عن غيرهم ، فمن أين الدليل على قصر الإجماع على الصحابة ؟

---

(١) الإحكام لابن حزم ٥٠٦/٤ ، ٥٠٩ ، مراتب الإجماع ١٠ ، رسالة في أصول الظاهرية لابن عربي ٢٩ ، رسالة في أصول الفقه للسيوطي ٧٥ وما بعدها ، المستصفى ١١٧ ما بعدها ، الآمدي ١١٧/١ ، كشف الأسرار ٩٦٠/٢ ، التوضيح ٤٦/٢ ، شرح العضد لمختصر المنتهى ٣٤/٢ ، شرح المحلي على جمع الجوامع ١٥٨/٢ ، التقرير والتحبير ٩٧/٣ ، مسلم الثبوت ١٧٤/٢ ، غاية الوصول ١٠٧ ، روضة الناظر ٣٧٢/١ ، إرشاد الفحول ٧٢ ، المدخل إلى مذهب أحمد ١٣٠

(٢) أعلام الموقعين ٢٢٣/٢ ، القول المفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد للشوكاني ١٠

قال الغزالي : « الأدلة الدالـة على كون الإجمـاع حجـة من الكتـاب والسنـة والعقـل لا تفرق بين عصر وعصر ، فـالتـابعـون إذا أجمعـوا فهـو إجمـاع من جميـع الأمة ، ومن خالفهم فهو سالك غير سبيل المؤمنين » .

وقد اعترض على استدلالهم بأن المقصود بالآيـات في قولـه تعـالى : ﴿ ويتبع غير سبيل المؤمنين ﴾ و ﴿ كنتم خير أمـة أخرجت للنـاس ﴾ : هم الموجـودون في زمن النبي ﷺ ، فـلا يكـون الخطـاب متنـاولاً لغيرهم . والإخبـار في السنـة عن عصمة الأمة خاص بالصحابة الموجودين في زمن النبي عليه الصلاة والسلام .

ورد على هذا بأنه يلزم القائلين به ألا ينعقد إجماع الصحـابـة بعـد موت من كان موجوداً عند نزول هـذه الآيـات ؛ لأن إجمـاعهم ليس إجمـاع جميع المخـاطبين وقت نزولها ، وألا يعتد أيضـاً بخلاف من أسلم بعـد نزول هـذه الآيـات ، لكونـه خارجـاً عن المخـاطبين ، بل إجمـاع من بقي من الصحـابـة بعـد رسول الله يكون حجـة بـالاتفـاق ، وكم من صحـابي استشهـد في حيـاة رسول الله ﷺ بعـد نـزول الآية ، فمن مات من الصحابة أو استشهد داخل في مسمى المؤمنين والأمة .

وبنـاء عليـه : فـإن هؤلاء الـذين مـاتوا ومضوا لا يمنعون تحقـق الإجمـاع ، فكذلـك من سيـأتي بعـدهم لا مـانع من إجمـاعهم ؛ لأن وصف الأمـة بكل أفرادهـا حاصل لكل من الموجودين في كل وقت .

وادعاء قصر الإجماع على الصحابة تخصيص بدون مخصص ؛ لأن الأدلة الدالـة على كون الإجماع حجـة ـ كما قـال الغزالي ـ لا تفرق بين أهل عصر وعصر ، وإنمـا هي بإطلاقها متناولة لأهل كل عصر حسب تناولها لأهل عصر الصحابـة[1] ، قـال ﷺ : « لا تزال طائفة من أمتي ظـاهرين على الحق لا يضرهم خلاف من خـالفهم

(١) الرد على من أخلد إلى الأرض ٣٦

حتى يأتي أمر الله »[1] .

٣ ـ هل يتقيد انعقاد الإجماع بعدم وجود خلاف سابق ؟

تصوير هذه المسألة : هو أنه إذا اختلف علماء عصر في مسألة على قولين ، واستقر خلافهم فيهما ، ولم يوجد له نكير ، فهل يتصور انعقاد إجماع من بعدهم على أحد القولين ، بحيث يمتنع على مجتهد الذهاب إلى القول الآخر ، أو لا ؟

قال المعتزلة وأكثر الحنفية وكثير من أصحاب الشافعي : يجوز الإجماع على أحد القولين ؛ لأن الأدلة على أن الإجماع حجة لا تفرق بين ما إذا سبق الإجماع خلاف أو لم يسبقه .

وقال أبو بكر الصيرفي والغزالي من أصحاب الشافعي ، وأبو الحسن الأشعري ، وأحمد بن حنبل ، وإمام الحرمين والآمدي وجماعة من الأصوليين : يمتنع الإجماع على أحد القولين ويشترط ألا يسبق الإجماع خلاف[2] .

واحتجوا أولاً : بأن من مات من السلف يبقى قوله ، ولا يموت بموته ، فيكون هذا القول قائماً حال إجماع الخلف ، وحينئذ إذا كان هذا القول مخالفاً لما أجمع عليه الخلف ، فلا ينعقد الإجماع ؛ لأن المطلوب هو إجماع كل الأمة .

ونوقش هذا الدليل : بأنه لا عبرة لقول السلف إذا أجمع المجتهدون على

---

(١) رواه الحاكم عن عمر ، وابن ماجه عن أبي هريرة ، والبخاري ومسلم عن معاوية وجماعة وهو حديث متواتر (جامع الأصول ١٣٠/١٠ النظم المتناثر ٩٣) .

(٢) اللمع للشيرازي ٤٩ ، الإحكام للآمدي ١٤٠/١ ، الإحكام لابن حزم ٥١٥/٤ ، كشف الأسرار ٩٦٧/٢ ، شرح العضد لمختصر المنتهى ٤١/٢ ، ٤٣ ، شرح المحلي على جمع الجوامع ، ١٦٢/٢ ، التقرير والتحبير ٨٨/٣ ، فواتح الرحموت ٢٢٦/٢ ، مرآة الأصول ٢٦٣/٢ ، الإبهاج ٢٥٠/٢ ، شرح الإسنوي ٣٧٠/٢ ، روضة الناظر ٣٧٦/١ ، غاية الوصول ١٠٧ ، إرشاد الفحول ٧٦ ، المدخل إلى مذهب أحمد ١٣١ ، أصول السرخسي ١١٦/٢

خلافه بعد موت صاحبه ؛ لأن المراد من إجماع الأمة هو إجماع المجتهدين الموجودين على قيد الحياة ، ووجود قول من مات دون إجماع عليه لا يضر ؛ لأن وجود الإجماع بعده يعتبر كالناسخ له ، لقيامه على أساس يستند إليه المجمعون ، ولعل هذا المستند لو اطلع عليه صاحب الرأي قبل موته لرجع عنه . وحينئذ يعد قول الميت ساقطاً اعتباراً ، فلا تأثير له في إجماع الأحياء .

واحتجوا ثانياً : بأن إجماع المجتهدين لا يحصل عادة بعد سبق الخلاف ؛ لأن العادة تقضي بالتمسك بالآراء الدينية ، ولا سيا بعد التابعين لمن سلفهم ، وحينئذ لا يمكن الاتفاق بين الخلف والحالة هذه .

ونوقش هذا الدليل أيضاً : بأن الصحابة اختلفوا في بيع أمهات الأولاد ، ولكن انعقد الإجماع بين التابعين على عدم جواز بيعهن[1] . لكن يظهر أن الإجماع بين التابعين لم يحصل ؛ لأن السرخسي في المبسوط يذكر أن بيع أمهات الأولاد مختلف فيه ، ثم إن الشيعة والظاهرية[2] يقولون بمذهب علي كرم الله وجهه في جواز بيعهن . ونظراً لأن هذه المناقشة لم تنتج فإن الإجماع الحاصل من الأمة بعد سبق الخلاف يعتبر هو سبيل المؤمنين الواجب اتباعه ، لهذا فإني أرجح القول بجواز الإجماع رغم سبق الخلاف في مسألة من المسائل ، والدليل : أن الصحابة أجمعوا على تحريم المتعة (وهي نكاح المرأة في مدة) بعد أن اختلفوا فيها ، فكان ابن عباس يفتي بالجواز ، ثم رجع ، وأفتى بالتحريم ، كإفتاء جمهور الصحابة[3] . لكن إذا كان نكاح المتعة ما يزال جائزاً عند الشيعة ، وهم من أهل الإجماع فأين الإجماع عليه ؟ لهذا سواء صح إيراد أمثلة لحالات مجمع عليها بعد

---

(١) راجع مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول ١٢٠ ، التقرير والتحبير ٨٨/٣ وما بعدها ، الإبهاج ٢٥١/٢

(٢) التقرير والتحبير ٣٢٣/٣ ، الإحكام لابن حزم ٥١٨/٤

(٣) الإبهاج ، المرجع السابق ٢٥٠

وجود الاختلاف فيها أم لم يصح ، فإني أجد في إطلاق الأدلة الدالة على حجية الإجماع دون تقيد بعدم وجود خلاف سابق ، أجد فيها أقوى دليل يشهد لرأي القائلين بجواز انعقاد الإجماع على مسألة سبق فيها الخلاف .

الضابط السادس ـ الاتفاق على حكم شرعي :

الإجماع محل البحث : هو المختص بالأمور الدينية أو الشرعية كحل البيع ، أما الاتفاق على الأحكام اللغوية ككون الفاء للتعقيب ، أو القضايا العقلية كحدوث العالم ، أو الدنيوية كالآراء والحروب وتدبير أمور الرعية ونحوها كالقضايا العرفية مما لا يتعلق بأفعال المكلفين من حيث هم مكلفون ـ الاتفاق فيها ليس إجماعاً شرعياً[1] . قال إمام الحرمين في البرهان : « ولا أثر للإجماع في العقليات ، فإن المتبع فيها الأدلة القاطعة ، فإذا انتصبت لم يعارضها شقاق ، ولم يعضدها وفاق » .

وقال بعض العلماء كالرازي والآمدي والإسنوي والكمال بن الهمام والشوكاني : ينعقد الإجماع في كل أمر من أمور السابقة ، حتى يجب اتباع آراء المجتهدين في أمر الحرب وغيرها ، إن كان اتفاق أهل الاجتهاد والعدالة[2] . وإني لا أرى ذلك ؛ لأن الكلام إنما هو في الإجماع المعتبر حجة شرعية يأثم تارك اتباعه ، وهو معنى وجوب اتباع الإجماع .

ركن الإجماع :

يتبين من شرح تعريف الإجماع أن ركن الإجماع هو (اتفاق المجتهدين) ، فإذا لم يحصل اتفاق بينهم لا يكون إجماع .

---

(١) فواتح الرحموت ٢/٢٤٦ ، المدخل إلى مذهب أحمد ١٢٨

(٢) التقرير والتحبير ٣/١١٦

وأما كون الاتفاق حاصلاً بعد وفاة النبي ﷺ ، وفي عصر من العصور ، على حكم شرعي ، فهذه شروط في تحقق الاتفاق المطلوب .

وكذلك كون المجتهدين من أمة محمد ﷺ هو شرط في المجتهدين ، وليس ذلك ركناً مستقلاً .

وبعض الكاتبين[1] ذكروا للإجماع أربعة أركان هي :

الأول ـ أن يكون الذين حصل منهم الاتفاق على حكم الواقعة عدداً من المجتهدين ، فلا يتحقق الإجماع بمجتهد واحد .

الثاني ـ أن يتحقق الاتفاق من جميع المجتهدين على الحكم ، فلو اتفق أكثرهم لا ينعقد الإجماع ، مهما قل عدد المخالفين ، وكثر عدد المتفقين .

الثالث ـ أن يتوافر الاتفاق من جميع المجتهدين المسلمين في وقت الحادثة ، من مختلف الأمصار الإسلامية . فلا ينعقد إجماع في بلد أو إقليم معين كالحرمين أو الحجاز أو مصر أو العراق ، أو آل البيت أو أهل السنة دون مجتهدي الشيعة .

الرابع ـ أن يكون الاتفاق بإبداء كل واحد من المجتهدين رأيه صريحاً في الواقعة ،سواء أكان الإبداء قولاً ، أم فعلاً ، أم بإبداء رأيهم مجتمعين .

ويذكر بعض هؤلاء الكاتبين بدل الركن الثالث كون الاتفاق على حكم شرعي ، أما الإجماع على أمر لغوي مثلاً ، أو تاريخي ، فليس مصدراً من مصادر الشريعة .

ويلاحظ أن هذه الأركان ليست إلا شروطاً أو ضوابط في تحقق الاتفاق الذي هو في الحقيقة ركن الإجماع .

---

(١) علم أصول الفقه للأستاذ المرحوم الشيخ عبد الوهاب خلاف ٤٩ وما بعدها ، **مصادر التشريع** الإسلامي للدكتور أديب صالح ١٤٦

المطلب الثاني ـ حجية الإجماع أو حكم الإجماع :

حكم الشيء : هو الأثر الثابت ، والحكم يتحقق بعد توافر ركنه وشروطه ، وهو المراد بحجية الإجماع ، فإذا انعقد الإجماع على واقعة لمعرفة حكمها الشرعي ، فهو حجة قطعية يجب العمل به ، وتحرم مخالفته ويحكم بكفر من أنكر أصل الإجماع ، بأن قال :ليس الإجماع بحجة ، وتصبح المسألة المجتهد فيها قطعية الحكم ، لا تصلح بعدها أن تكون محل النزاع ، فليس للمجتهدين في عصر تالٍ أن يجعلوا هذه الواقعة موضع اجتهاد ؛ لأن الحكم الثابت بالإجماع حكم شرعي قطعي لا مجال لمخالفته ولا لنسخه ولا لما يعارضه من الأدلة الظنية[1] إلا أنه في المنزلة الثالثة بعد الكتاب والسنة . فتأثير الإجماع هو رفع الحكم من مرتبة الظن إلى مرتبة القطع ، فلا يقبل الاعتراض بأنه لا فائدة للإجماع مع وجود المستند ؛ إذ الحجية في السند لا في الإجماع ، وذلك لأن الإجماع قوّى الحجية ، فرفعها من مرتبة الظني إلى مرتبة القطعي . فإذا كان المستند حديث آحاد ظنياً ، فيصبح بالإجماع على معناه قطعياً .

فحكم الإجماع إذن : هو أن يثبت المراد به على سبيل اليقين ، بأن يكون موجباً للحكم قطعاً كالكتاب والسنة . وهو قول عامة المسلمين وجمهور العلماء[2] ؛ لكن إذا كان دليل الإجماع قطعياً لم يكن الإجماع حجة مستقلة ، بل مقوياً

---

(١) قال العلماء : **الإجماع لا ينسخ ولا ينسخ به شيء** ، وكذا القياس لا ينسخ ولا ينسخ به ، فكون الإجماع لا ينسخ ، لأن الإجماع لا يكون إلا بعد عهد النبوة ، والنسخ لا يكون بعدها . ولا ينسخ بالإجماع ، لأن النسخ إنما يكون لنص ، والإجماع لا ينعقد على خلافه ، لكونه معصوماً عن الخطأ ، وهذا يفضي إلى إجماعهم على الخطأ (راجع المعتمد لأبي الحسين ٤٣٢/١ ، ٤٣٤ ، روضة الناظر ٢٢٩/١ ، مرآة الأصول ١٨١/٢ وما بعدها ، المدخل إلى مذهب أحمد ١٠) وسيخصص عنوان بحث له .

(٢) المستصفى ١٢٤/١ ، شرح المحلي على جمع الجوامع ١٦٨/٢ ، روضة الناظر ٣٣٥/١ ، الإبهاج ٢٣٣/٢ ، شرح الإسنوي ٣٤٢/٢ ، المدخل إلى مذهب أحمد ١٢٩ ، كشف الأسرار ٩٧١/٢

للدليل . وإذا كان دليل الإجماع ظنياً كان دليلاً مستقلاً أي أنه يكفي الاستدلال به ، ولا حاجة للرجوع إلى ذلك الدليل المستند إليه ، لا أنه منشىء من ذاته حكماً شرعياً ؛ لأن الشرع في الحقيقة هو مصدر التشريع ، كما هو معروف .

وقال النظام[1] والشيعة والخوارج : إن الإجماع ليس بحجة[2] . أما النظام : فإنه لم يفسر الإجماع باتفاق المجتهدين كما ذكر سابقاً ، بل قال : إن الإجماع هو كل قول يحتج به . ومعناه أن الإجماع الذي يقول به الجمهور ممكن لكن يتعذر حصوله .

وأما الشيعة فإنهم يقولون[3] : إن الإجماع حجة لا لكونه إجماعاً ،بل لاشتماله على قول الإمام المعصوم ، وقوله بانفراده عندهم حجة ؛ لأنه رأس الأمة ورئيسها ، لا لكونه إجماعاً ، وإذا كانوا يرون أن الإمام غير موجود ، فلا يحدث إجماع أصلاً .

وأما الخوارج فقالوا : إن إجماع الصحابة حجة قبل حدوث الفرقة ، وأما بعدها فقالوا : الحجة في إجماع طائفتهم لا غير ؛ لأن العبرة بقول المؤمنين ، ولا مؤمن عندهم إلا من كان على مذهبهم .

أدلة الجمهور : للجمهور أدلة على حجية الإجماع من الكتاب والسنة . أما من استدل **بالمعقول** على حجيته فدليله ضعيف ، إذ أنه قال : إن العدد الكثير ، وهم أهل كل عصر إذا اتفقوا على حكم قضية وجزموا به جزماً قاطعاً ، فالعادة تحيل على مثلهم قصد الكذب والجزم بالحكم أو القطع به ، دون أن يكون له

---

(١) هو أبو اسحاق ، إبراهيم بن سيار النظام ، كان ينظم الخرز بسوق البصرة ، وكان يظهر الاعتزال ، وهو الذي ينسب إليه الفرقة النظامية من المعتزلة .

(٢) المراجع السابقة رقم (١) ، التقرير والتحبير ٨٢/٣ ، مسلم الثبوت ١٦٩/٢

(٣) العناوين في المسائل الأصولية ٧/٢ ، الأصول العامة في الفقه المقارن ٢٦٩ ، إرشاد الفحول ٦٥ ، الإبهاج ٢٤٠/٢

مستند قاطع ، بحيث لا ينتبه واحد منهم إلى الخطأ في القطع بما ليس بقاطع . وضعف هذا الدليل سببه أن العدد الكثير ، وإن بعد في العقل اجتماعهم على الكذب ، فلا يبعد اجتماعهم على الخطأ كاجتماع الكفار على جحد نبوة سيدنا محمد ﷺ .

كذلك لا يصح الاستدلال على ثبوت الإجماع **بالإجماع** كقولهم : إنهم أجمعوا على تخطئة المخالف للإجماع ؛ لأن ذلك دور ، وإثبات للشيء بنفسه وهو باطل .

ولا يصح أيضاً الاستدلال عليه **بالقياس** ؛ لأن القياس حجة ظنية كما سنعلم ، ولا يحتج بالمظنون على القطعي .

وحينئذ لم يبق أمامنا إلا الكتاب والسنة[1] .

أما الكتاب : فاستدلوا منه بخمس آيات وهي : ﴿ وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس ﴾ والوسط من كل شيء : خياره ، فيكون تعالى قد أخبر عن خيرية هذه الأمة ، فإذا أقدموا على شيء من المحظورات لما اتصفوا بالخيرية ، فيكون حينئذ قولهم حجة .

وقال تعالى : ﴿ كنتم خير أمة أخرجت للناس ﴾ : وقال سبحانه : ﴿ وممن خلقنا أمة يهدون بالحق وبه يعدلون ﴾ ، وقال عز وجل : ﴿ واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا ﴾ ، وقال تعالى : ﴿ وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه إلى الله ﴾ ومفهومه أن ما اتفقتم فيه فهو حق ، ولكن هذه الآيات فيها احتمالات تخرجها عن أن تكون نصاً في اتفاق المجتهدين على الأحكام ، ومع الاحتمال لا يتم الاستدلال .

---

(١) الإحكام للآمدي ١٠٣/١ ، المستصفى ١١١/١ وما بعدها ، التوضيح ٤٧/٢ ، كشف الأسرار ٩٧٣/٢ وما بعدها ، شرح العضد لمختصر المنتهى وحاشية السعد عليه ٣١/٢ وما بعدها ، مسلم الثبوت ١٧٠/٢ ، التقرير والتحبير ٨٥/٣ ، روضة الناظر ٣٣٥/١ ، الإبهاج ٢٣٣/٢ وما بعدها ، شرح الإسنوي ٣٤٣/٢ ، إرشاد الفحول ٦٥

قال الغزالي : « فهذه كلها ظواهر ، لا تنص على الغرض ، بل لا تدل دلالة الظواهر ، وأقواها قوله تعالى : ﴿ ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيراً ﴾[1] . وهذه الآية هي التي تمسك بها الشافعي على حجية الإجماع في (الرسالة) . ووجه الاستدلال بها : هو أن الله جعل اتباع غير سبيل المؤمنين كمشاقة الله ورسوله ، إذ جعل جزاءهما واحداً ، وهو الوعيدحيث قال : ﴿ نوله ما تولى ونصله جهنم ﴾ وإذا كانت مشاقة الله ورسوله حراماً ، فاتباع غير سبيل المؤمنين حرام ؛ لأنه لو لم يكن حراماً لما جمع بينه وبين المحرم الذي هو المشاقة في الوعيد ، فإنه لايحسن الجمع بين حرام وحلال في وعيد ، بأن تقول مثلاً : إن زنيت وشربت الماء عاقبتك ؛ وإذا حرم اتباع غير سبيلهم ، فاتباع سبيلهم واجب ، إذ لا واسطة بينهما ، ويلزم من وجوب اتباع سبيلهم كون الإجماع حجة ؛ لأن سبيل الشخص : هو ما يختاره من القول أو الفعل أو الاعتقاد » .

لكن نوقش الجمهور في الاستدلال بهذه الآية من أوجه كثيرة منها : أن معنى الآية : ومن يعادي الرسول ويقاتله ، ويتبع غير سبيل المؤمنين ، في مشايعته ، ونصرته ودفع الأعداء عنه ، نوله ما تولى ، فكأنه لا يكفي المسلم في مجال العمل للإسلام ترك مشاقة الرسول باتخاذ موقف سلبي ، وإنما لا بد من أن يكون إيجابياً بأن يضم جهوده إلى جهود المؤمنين ، ويتبع سبيلهم في نصرة الرسول والذب عنه والانقياد له فيما يأمر وينهى .

قال الغزالي : وهذا هو الظاهر السابق إلى الفهم ، فإن لم كين ظاهراً ، فهو محتمل[2] . وإذا احتمل الدليل لمعنيين سقط الاستدلال به ، فلا تصلح الآية دليلاً

---

(١) المستصفى ١١١/١

(٢) المستصفى ، المرجع السابق .

على حجية الإجماع ؛ لأن الدلالة فيها على الاتفاق على الأحكام ظنية ، فلا يثبت بها حجية الإجماع القطعي ؛ لأنه لم يتعين أن المراد بسبيل المؤمنين في الآية هو إجماعهم ، لاحتمال أن يكون المراد سبيلهم في متابعة الرسول ﷺ أو في مناصرته أو في الاقتداء به أو فيما به صاروا مؤمنين وهو الإيمان به ، ومع الاحتمال لا يتم الاستدلال .

هذا وقد استدل بعض الأصوليين على حجية الإجماع بآية : ﴿ يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم ﴾ فكما أمر الله بطاعته وطاعة رسوله ، أمر المؤمنين بطاعة أولي الأمر . وأولو الأمر في السياسة والسلطة هم الحكام ، وفي الاجتهاد والفتوى هم المجتهدون فقد فسر ابن عباس أولي الأمر بالعلماء ، وفسرهم آخرون بالأمراء والولاة . والظاهر التفسير بما يشمل الجميع وبما يوجب طاعة كل فريق فيما هو من شأنه . ويؤيده قوله تعالى : ﴿ ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم ﴾ . وفي تقديري أن الاحتمال قائم أيضاً في آية (أولي الأمر) ؛ لأنه يصح أن يراد بهم الحاكمون ، وإن لم يكونوا علماء ، لا أن يراد بهم المجتهدون .

وأما الاستدلال بالسنة : وهو أقوى الأدلة كما قال الغزالي[1] : فهو أنه وردت عدة أحاديث عن رسول الله ﷺ تدل على عصمة الأمة من الخطأ ، واشتهر ذلك على لسان جماعة من الصحابة المرموقين الموثوقين كعمر وابن مسعود وأبي سعيد الخدري وأنس بن مالك وابن عمر ، وأبي هريرة ، وحذيفة بن اليمان ، وغيرهم ممن يطول ذكرهم ، حتى إن كثرة الأحاديث بألفاظها المختلفة ، وإن لم تتواتر آحادها ، لكن القدر المشترك بينها ، وهو عصمة الأمة من الخطأ متواتر ، لوجوده في هذه الأخبار الكثيرة ، وهذا هو التواتر المعنوي ، والمتواتر المعنوي كالمتواتر اللفظي في إفادة العلم بما يدل عليه .

---

(١) المستصفى ١١١/١

هذه الأحاديث هي : « لا تجتمع أمتي على الخطأ »[1] ، « لا تجتمع أمتي على ضلالة »[2] ، « سألت الله تعالى أن لا تجتمع أمتي على ضلالة فأعطانيها »[3] ، « لم يكن الله ليجمع أمتي على ضلال » ، وروي « ولا على خطأ » ، « يد الله مع الجماعة »[4] ، « ولا يبالي الله بشذوذ من شذ »[5] ، « من خرج عن الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة الإسلام من عنقه »[6] ، « ومن سره أن يسكن بحبوحة الجنة فليلزم الجماعة ، فإن دعوتهم تحيط من ورائهم »[7] ، « وإن الشيطان مع الواحد ،

---

(١) عصمة الأمة وأنها لا تجتمع على ضلالة وخطأ ، ذكر ابن الهمام في التحرير وغير واحد أنها متواترة المعنى . قال ابن الهمام : ومن الأدلة السمعية أي على أن الإجماع حجة قطعية آحاد تواتر منها مشترك : لا تجتمع أمتي على الخطأ ، ونحوه كثير (النظم المتناثر ١٠٤) .

(٢) رواه الترمذي عن ابن عمر بلفظ « إن الله لا يجمع أمتي على ضلالة ، ويد الله على الجماعة ، ومن شذ شذ في النار » وقد حسنه الترمذي .

(٣) رواه أحمد والطبراني في الكبير وابن أبي خيثمة في تاريخه عن أبي نضرة الغفاري رفعه . وله روايات أخرى (كشف الخفا ٤٨٨/٢ مجمع الزوائد ١٧٧/١ ، ٢٢١/٧) .

(٤) رواه الترمذي عن ابن عمر بلفظ « إن الله لا يجمع أمتي على ضلالة ، ويد الله مع الجماعة ، ومن شذ شذ في النار » (الفتح الكبير ٣٤٩/١) وهو حديث حسن ، وهناك حديث ضعيف عن النعمان بن بشير ، ذكره عبد الله بن أحمد بلفظ « الجماعة رحمة والفرقة عذاب » (تفسير ابن كثير ٥٢٣/٤) .

(٥) سبق تخريج بعض هذه الروايات ، وحديث « يد الله مع الجماعة » رواه الترمذي عن ابن عمر ، والنسائي ، والطبراني ورجاله ثقات عن عرفجة (جامع الأصول ٤٠٧/١٠ ، مجمع الزوائد ٢٢١/٥) وحديث « لم يكن الله » رواه الطبراني ورجاله ثقات بلفظ « إن الله لم يكن ليجمع أمة محمد ﷺ على ضلالة » (مجمع الزوائد ٢١٩/٥) .

(٦) رواه البزار والطبراني في الأوسط وفيه ضعيف (مجمع الزوائد ٢٢٤/٥ ، ٢١٩) ورواه أحمد ورجاله ثقات رجال الصحيح ، ورواه أبو داود والحاكم (تلخيص الحبير ٤١/٤) .

(٧) رواه الترمذي بلفظ « من أراد بحبوحة الجنة فليلزم الجماعة » (جامع الأصول ٤٢٧/٧) وبحبوحة الدار : وسطها ، ورواه أحمد وابن حبان عن جابر بن سمرة بلفظ يرويه عن عمر : « ... فمن أحب منكم أن ينال بحبوحة الجنة ، فليلزم الجماعة ، فإن الشيطان مع الواحد ، وهو من الاثنين أبعد » وروى البزار بإسناد حسن ، وابن حبان في صحيحه عن زيد بن ثابت : =

وهو من الاثنين أبعد »[1] ، « لا تزال طائفة من أمتي على الحق ظاهرين لا يضرهم من خالفهم »[2] ، وأخرج البخاري ومسلم عن ابن عباس : « من فارق الجماعة شبراً فمات إلا مات ميتة جاهلية » ، « ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن »[3] إلى غيرها من الأحاديث التي تتفق في هذا المعنى[4] ، وهو عصمة الأمة من الخطأ ، وكونها آحادية النقل لا يمنع إفادة اليقين في جملتها ، كما نعلم يقيناً سخاء حاتم الطائي ، وشجاعة علي ، وفقه الأئمة الأربعة ، وميل الرسول ﷺ لعائشة بأخبار آحادية ، غير أنها نازلة منزلة التواتر .

اعترض على الاستدلال بهذه الأحاديث بأنه يحتمل أن يراد بالخطأ والضلالة عصمة جميع الأمة عن الكفر بالتأويل والشبهة ، ورواية « على الخطأ » لم تتواتر ، وإن صحَّ تواترها فالخطأ لفظ عام يمكن حمله على الكفر ؛ ويحتمل أيضاً أن يراد به عصمة الأمة عن الخطأ في الشهادة في الآخرة ؛ أو فيما يوافق النص المتواتر أو دليل العقل ، دون ما يكون بالاجتهاد .

= « ثلاثٌ لا يَغِلُّ عليهن قلبُ مسلمٍ أبداً : إخلاصُ العمل لله ، ومناصحةُ وُلاة الأمر ، ولزومُ جماعة المسلمين فإن دعوتهم تحيطُ من ورائهم » (جامع الأصول ١/١٧٨)

(١) رواه الترمذي من حديث عبد الله بن عمر ، وهو تتمة الحديث السابق ، (جامع الأصول : المكان السابق) وذلك ما عدا الجملة الأخيرة وروى أحمد والنسائي والحاكم عن معاذ بن جبل أن النبي ﷺ قال : « إن الشيطان ذئب الإنسان كذئب الغنم ، يأخذ الشاة القاصية والناصية ، فإياكم والشعاب ، وعليكم والجماعة والعامة والمسجد »

(٢) رواه البخاري ومسلم عن معاوية بن أبي سفيان (جامع الأصول ١٠/١٣٠) .

(٣) رواه الإمام أحمد في كتاب السنة عن ابن مسعود موقوفاً ، وهو حسن ، وكذا أخرجه البزار والطيالسي والطبراني وأبو نعيم في ترجمة ابن مسعود ورجاله موثوقون .
(راجع نزهة الخاطر شرح روضة الناظر ١/٣٣٩ وراجع تحفة الفقهاء مع تخريج أحاديثها للمؤلف مع الأستاذ الكتاني (مجمع الزوائد ١/١٧٧) .

(٤) روضة الناظر ، المرجع السابق . مثل « الجماعة رحمة والفرقة عذاب » رواه عبد الله بن أحمد والبزار والطبراني ورجالهم ثقات من حديث النعمان بن بشير . (راجع مجمع الزوائد ١/٧٧ وما بعدها ، ٥/٢١٦ - ٢٢٥)

ورد على هذا الاعتراض بأن الضلال في اللغة العربية لا يناسب الكفر ، قال تعالى : ﴿ ووجدك ضالاً فهدى ﴾ وقال تعالى إخباراً عن سيدنا موسى عليه السلام : ﴿ فعلتها إذن وأنا من الضالين ﴾ أي من المخطئين ، وليس من الكافرين ، يقال : ضل فلان عن الطريق ، وضل سعي فلان أي أخطأ .

ويؤكد هذا المراد فهم الصحابة وغيرهم الذين أدركوا بداهة المقصد من هذه الأحاديث ، وهو تعظيم شأن الأمة الإسلامية وعصمتها عن الخطأ[1] ؛ وبما أن هذه الأخبار وردت تعظيماً لشأن هذه الأمة في معرض الامتنان والإنعام عليهم ، فإنه ينبغي حملها على معنى تختص به ، وتتميز فيه عن بعض أفراد الناس من الأمة ، وذلك المعنى : هو عصمة الأمة عما لا يعصم عنه الآحاد من أنواع الخطأ والكذب والسهو وغيره ، ولا يصح حمل معناها على نفي الكفر عن الأمة ؛ لأن كثيراً من آحاد المسلمين ماتوا معصومين عن الكفر ، وحينئذ فلا تبقى هناك خصوصية للأمة ، لو كان المراد هو العصمة عن الكفر فقط ، لا سيا وأن هذه الأخبار وردت لإيجاب متابعة الأمة والحث عليها والزجر عن مخالفتها ، فيتعين المقصود منها أيضاً وهو حملها على جميع أنواع الخطأ .

والخلاصة في رد الاعتراض : إن مقتضى اللغة العربية ، وقصد تعظيم الأمة في هذه الأخبار ، وضرورة توافر معنى المزية والخصوصية بعدم مشاركة الأفراد لما ثبت لهيئة الأمة ، وملاحظة السبب في ورود هذه الأخبار ، كل هذا يدلنا على

---

(١) قال العجلوني في حديث « لا تجتمع أمتي على ضلالة » الذي قيل عنه : « فيه اضطراب وخلاف في صحته » (أسنى المراتب ٢٥٢) وبالجملة : فالحديث مشهور المتن ، وله أسانيد كثيرة ، وشواهد عديدة في المرفوع وغيره ، فمن الأول : « أنتم شهداء الله في الأرض » . ومن الثاني قول ابن مسعود : « إذا سئل أحدكم فلينظر في كتاب الله ، فإن لم يجده ففي سنة رسول الله ، فإن لم يجده فلينظر فيما اجتمع عليه المسلمون ، وإلا فليجتهد » . وقال ابن كثير في تفسيره ٥٥٥/١ : « قد ضمنت للأمة العصمة في اجتماعهم من الخطأ تشريفاً لهم وتعظيماً لنبيهم ، وقد وردت أحاديث صحيحة كثيرة في ذلك ، ومن العلماء من ادعى تواتر معناها » .

أن المراد منها هو عصمة الأمة عن الخطأ في الاجتهاد في أمر الدين .

وفي الجملة : إن علماء الأمة الإسلامية في العصور المتتالية قرروا أن الإجماع حجة قاطعة ، حتى إن فقهاء كل عصر كانوا ينكرون أشد الإنكار على من خالف رأي مجتهدي السلف ، ويستحيل في العادة ـ مع اختلاف الطبائع وتفاوت الآراء والمذاهب في الرد والقبول ـ الاتفاق بناء على دليل ظني ، بل لا بد أن يكون عندهم حجة قطعية يتمسك بها ، فهذه الأحاديث النبوية تعتبر حجة قطعية في الاستدلال بها على الإجماع الذي يحكم به على كتاب الله والسنة المتواترة .

أدلة منكري الإجماع :

قال منكرو الإجماع : وهم إبراهيم النظام[1] والقاشاني من المعتزلة والخوارج ، وأكثر الروافض :

إن الإجماع محال ، ولو سلم فالعلم به محال ، ولو سلم فنقله إلينا محال ، واستدلوا بما يأتي[2] .

أولاً ـ من الكتاب : قال تعالى : ﴿ يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ﴾ الآية ... فالله تعالى أمر برد المتنازع فيه إلى الله ورسوله أي إلى الكتاب والسنة ، ولم يأمر برده إلى الأمة ، فدل على أن قولها غير معتبر ، وأن لا حاجة إلى الإجماع .

---

(١) قال ابن تيمية في كتابه (نقد مراتب الإجماع لابن حزم) ١١ : « النظام نفسه المخالف في كون الإجماع حجة لا يكفره ابن حزم والناس أيضاً ، فمن كفر مخالف الإجماع ، إنما يكفره إذا بلغه الإجماع المعلوم وكثير من الإجماعات لم تبلغ كثيراً من الناس » .

(٢) الإحكام للآمدي ١/١٠٤ ، ١٠١ ، مسلم الثبوت ٢/١٦٧

وأجيب عنه بأن في ثنايا الآية رداً عليهم ؛ لأن حجية الإجماع من المتنازع فيه ، وبالرد إلى الله ورسوله تبين أن الإجماع حجة كما أبنت .

ثانياً ـ من السنة : وهو أن حديث معاذ الذي سأله الرسول ﷺ عن الأدلة المعمول بها ، ثم أقره على طريقة الاجتهاد والحكم[1] ، ليس فيه ذكر للإجماع ؛ ولو كان دليلاً لما ساغ له إغفاله مع الحاجة إليه .

وأيضاً فإنه ورد عن النبي عليه الصلاة والسلام ما يدل على جواز خلو العصر ممن تقوم الحجة بقوله ، ولو كان الإجماع حجة لما جاز خلو عصر منهم . ومما ورد قوله عليه الصلاة والسلام : « بدأ الإسلام غريباً وسيعود غريباً كما بدأ ، فطوبى للغرباء »[2] وقوله « إن الله لا يقبض العلم انتزاعاً من الناس ، ولكن يقبض العلم بقبض العلماء ، حتى إذا لم يبق عالماً اتخذ الناس رؤساء جهالاً ، فسئلوا فأفتوا بغير علم ، فضلُّوا وأضلوا »[3] .

ورد عليه بأن الحديث ذكر فيه الأدلة التي يمكن العمل بها في زمنه ﷺ ، أما الإجماع فلم يذكر ؛ لأنه ليس بحجة في زمن النبي عليه الصلاة والسلام ، فلم يكن مؤخراً لبيانه مع الحاجة إليه .

وأما الأخبار الدالة على خلو آخر الزمان من العلماء كحديث : « بدأ الإسلام » فإنها لا تدل على أنه لا يبقى من تقوم الحجة بقوله ، بل غايته أن أهل الإسلام هم الأقلون .

وأما حديث (انقراض العلماء) أو رفع العلم فغايته الدلالة على جواز

---

(١) رواه ابن عبد البر (جامع بيان العلم وفضله ٥٦/٢) ، ورواه أحمد وأبو داود والترمذي وابن عدي والطبراني والبيهقي .

(٢) أخرجه الترمذي عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه .

(٣) أخرجه البخاري ومسلم والترمذي عن عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنه .

انقراض العلماء ، ولا ينكر أحد امتناع وجود الإجماع مع انقراض العلماء ، وإنما الكلام في اجتماع من كان موجوداً من العلماء .

وأيضاً فهذه الأحاديث معارضة بأحاديث أخرى تدل على امتناع خلو عصر عمن تقوم الحجة بقولهم ، مثل : « لا تزال طائفة من أمتي على الحق ظاهرين ، حتى يأتي أمر الله ، وحتى يظهر المسيح الدجال »[1] .

واستدلوا ثالثاً - بالمعقول على أن الإجماع محال ، وذلك على سبيل الافتراض فيما لو أريد إثباته كما يدعي الجمهور منتقلين من نفي وقوعه إلى استحالته في حد ذاته فقالوا : إن وقوع الإجماع متعذر أو مستحيل ، لأنه إذا كان عن دليل قاطع ، فالعادة تحيل عدم نقله إلينا ؛ لأن الدواعي تتوافر على نقله لاتصاله بأصول التشريع ، وتحيل أيضاً تواطؤ الجمع الكثير على إخفائه ، فحيث لم ينقل دل على عدمه . ويرد عليه بأنه يمتنع عدم نقله إذا دعت الحاجة إليه ، ولا حاجة لنقله ؛ لأن الإجماع كاف في الحجية .

قالوا : وإذا كان عن دليل ظني ، فيمتنع حصول الاتفاق عليه لكثرة الأمة واختلاف أذهانها ونزعاتها ودواعيها وأهوائها ، كما أنه يمتنع الاتفاق على أكل طعام معين في يوم واحد . ويرد عليه بأن هذا القياس مع الفارق فالاتحاد على طعام واحد في وقت واحد متعذر ؛ لأن الباعث عليه الطبيعة والشهوة والحالة النفسية والجسمية ، والناس يختلفون فيها ، أما في مسائل الإجماع ، فإن مستند الإجماع هو الذي يوحد الآراء ويجمع الجميع على منهج واحد ؛ لأنه داع إلى مثل هذا

---

(١) يشتمل هذا النص على روايتين : الأولى « لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق ، لا يضرهم من خذلهم حتى يأتي أمر الله وهم كذلك » أخرجه مسلم والترمذي وأبو داود عن ثوبان . والثانية : « لا تزال طائفة من أمتي يقاتلون على الحق ظاهرين على من ناوأهم حتى يقاتل آخرهم المسيح الدجال » أخرجه أبو داود عن عمران بن حصين (جامع الأصول ١٠/١٢٠ - ١٢١) وفي الجملة : هو حديث متواتر (النظم المتناثر ٩٣) .

الإجماع . وسيأتي تفصيل الكلام فيه في بحث « إمكان الإجماع ومعرفته » .

وبناء عليه ، يلاحظ أن هذا الدليل تمسك به أيضاً منكرو وقوع الإجماع ، وإن قالوا بحجيته ، فيعتبر إذن دليلاً للمنكرين ودليلاً لنفاة الوقوع .

وقالوا أيضاً : لو سلمنا إمكان الإجماع ، فإنه لا يمكن معرفته أو الاطلاع عليه ، لتفرق المجتهدين في الأقطار في المشارق والمغارب .

ويرد عليه بأن معرفة آراء المجتهدين يمكن الوصول إليها بطريق الرواية والشهرة ، كما عرفنا مذهب الشافعي مثلاً في امتناع قتل المسلم بالذمي ، وبطلان النكاح بدون ولي ، وأن مذهب الحنفية خلافه ، وهذا الرد يصلح لحالة الزمن القديم ، وفي زماننا هذا يتيسر معرفة آراء العلماء بدون نزاع بواسطة الطباعة والإذاعة ووسائل الإعلام الحديثة ، كما أن سهولة المواصلات اليوم تمكن من جمع المجتهدين للاجتماع في مكان واحد ووقت واحد في أقرب مدة ، وذلك عن طريق المؤتمرات أو الملتقيات الفكرية التي يحشد لها النخبة المتميزة من أهل العلم والمعرفة .

وبه يتبين رجحان أدلة الجمهور وضعف أدلة منكري حجية الإجماع .

نوع حجية الإجماع :

اختلف القائلون بحجية الإجماع ، هل هو حجة قطعية أو ظنية ، فقال الأكثرون وهو المشهور : إنه حجة قطعية ، بحيث يكفر مخالفه ، أو يضلل ويبدع[1] . وهذا إذا نقل إلينا نقلاً متواتراً . أما إذا نقل إلينا بطريق الآحاد أو كان إجماعاً سكوتياً ، فإنه لا يفيد إلا الظن بالحكم دون القطع به .

---

(١) التقرير والتحبير ٨٣/٣ ، فواتح الرحموت ٢١٣/٢ ، شرح المحلي على جمع الجوامع ١٦٨/٢ ، مرآة الأصول ٢٥٥/٢ ، المدخل إلى مذهب أحمد ١٢٩ .

واختـار الآمـدي والإسـنوي وابن الحـاجب أنـه إن كان الإجمـاع القطعي مشهوراً للعوام كالعبادات الخمس كفر وإلا فلا[1] .

وقال جماعة منهم الرازي : « إنه لا يفيد إلا الظن »[2] .

وقال جماعة بالتفصيل : « هو حجة قطعية إذا اتفق عليه المعتبرون . وحجة ظنية إذا لم يتفقوا عليه كالإجماع السكوتي وما ندر مخالفه » .

وقال جماعة من الحنفية منهم البزدوي : « الإجماع مراتب ، فإجماع الصحابة مثل الكتاب والسنـة المتواترة ، وإجمـاع من بعـدهم من التـابعين وتـابعيهم بمنزلـة المشهور ، والإجماع الذي سبق فيه الخلاف في العصر السابق بمنزلة خبر الواحد » .

والخلاصـة : إن إطلاق القول بتكفير منكر حكم الإجمـاع ليس بصحيـح[3] . وإنمـا يحتـاج إلى تفصيل : فـإن كان من إجمـاع الصحـابـة المنقـول إلينـا بطريـق التواتر ، فإنه يحكم بكفر منكره عند من يعتقد أنـه حجـة قطعيـة كالنص القطعي والخبر المتـواتر ، ومنكر كليهما كافر لا محـالـة . ولا يحكم بكفر من أنكره عنـد من يرى أنه حجة ظنية ، فيكون كإنكار الحكم الثابت بخبر الواحد أو بالقياس .

قال الآمدي : « إذا كان حكم الإجماع داخلاً في مفهوم اسم الإسلام كالعبادات الخمس ، ووجوب اعتقاد التوحيـد والرسـالـة ، فـإن جـاحـده كافر ، وإن لم يكن كذلك كالحكم بحل البيع وصحة الإجارة ، ونحوه فلا يكفر جاحده[4] » .

---

(١) الإحكام للآمدي ١٤٤/١ ، شرح الإسنوي ٣٨٧/٢

(٢) شرح المحلي ، المرجع السابق ١٦٩/٢

(٣) انظر التقرير والتحبير ١١٢/٣ ، فواتح الرحموت ١١٣/٣ ، شرح المحلي على جمع الجوامع ١٧٢/٢ ، شرح العضد لمختصر ابن الحـاجب ٤٤/٢ ، مرآة الأصول ٢٧١/٢ ، غـايـة الوصول ١١٠ ، المـدخل إلى مذهب أحمد ١٣٢

(٤) الإحكام للآمدي ١٤٤/١

وقال إمام الحرمين : « فشا في لسان الفقهاء أن خارق الإجماع يكفر ، وهو باطل قطعاً ، فإن منكر أصل الإجماع لا يكفر ، والقول بالتكفير والتبري ليس بالهين » ؛ ثم قال :« نعم ، من اعترف بالإجماع ، وأقر بصدق المجمعين في النقل ، ثم أنكر ما أجمعوا عليه كان هذا التكذيب آيلاً إلى الشارع ، ومن كذب الشارع كفر » . والقول الضابط فيه : أن من أنكر طريقاً في ثبوت الشرع لم يكفر ، ومن اعترف بكون الشيء من الشرع ، ثم جحده كان منكراً للشرع ، وإنكار جزء من الشرع كإنكار كله .

وقال الإسنوي : « جاحد الحكم المجمع عليه لا يكفر » خلافاً لبعض الفقهاء .

وقال ابن الحاجب : « إن إنكار الإجماع الظني ليس بكفر ، وفي القطعي ثلاثة مذاهب : المختار إن كان مشهوراً للعوام كالعبادات الخمس ونحوها من ضروريات الدين كفر وإلا فلا[1] » .

المطلب الثالث : أنواع الإجماع .

الإجماع بحسب طريقة تكوينه نوعان : إجماع صريح أو نطقي ، وإجماع سكوتي[2] .

---

(١) وإني أؤيد رأي ابن الحاجب ومثله الآمدي والإسنوي ، وبمثل ذلك أيضاً قال ابن فورك الأصفهاني : « وأما الإجماع فعلى ضربين : إجماع عام كإجماع الأمة على تقدير ركعات الصلاة ، والنصب في الزكاة ، وما أشبه ، فمن خالف ذلك ، وهو عالم بالإجماع حكم بكفره وإباحة دمه ، وإجماع خاص كإجماع أهل العصر على حكم الحادثة (راجع مجموع رسائل في الأصول منها رسالة ابن فورك ٩)

(٢) أصول الفقه لزكي الدين شعبان ٤٥ ، المدخل إلى مذهب أحمد ١٣٣ ، محاضرات في أصول الفقه للزفزاف ٣٦ من بحث الإجماع .

فالإجماع الصريح : هو أن تتفق آراء المجتهدين بأقوالهم أو أفعالهم على حكم في مسألة معينة ، كأن يجتمع العلماء في مجلس ، ويبدي كل منهم رأيه صراحة في المسألة ، وتتفق الآراء على حكم الواحد ، أو أن يفتي كل عالم في المسألة برأي ، وتتحد الفتاوى على شيء واحد ، وهو حجة عند الجمهور كما عرفنا .

والإجماع السكوتي : هو أن يقول بعض المجتهدين في العصر الواحد قولاً في مسألة ، ويسكت الباقون بعد اطلاعهم على هذا القول ، من غير إنكار ، وللعلماء فيه خمسة مذاهب[1] :

أولها ـ مذهب الشافعي وعيسى بن أبان ، والباقلاني ، والمالكية : لا يكون إجماعاً ولا حجة .

ثانيها ـ مذهب أكثر الحنفية والإمام أحمد : يعتبر إجماعاً وحجة قطعية .

ثالثها ـ مذهب أبي علي الجبائي : أنه إجماع بعد انقراض عصرهم ؛ لأن استمرارهم على السكوت إلى الموت يضعف الاحتمال .

رابعها ـ مذهب أبي هاشم بن أبي علي : أنه ليس بإجماع لكنه حجة . واختار الآمدي أنه إجماع ظني يحتج به وهو قريب من هذا المذهب ، وأيده ابن الحاجب في مختصره الكبير ، والكرخي من الحنفية .

خامسها ـ مذهب ابن أبي هريرة : أنه إن كان القائل حاكماً لم يكن إجماعاً ولا حجة ، وإلا فهو إجماع وحجة .

---

(١) المستصفى ١٢١/١ ، الإحكام للآمدي ١٢٩/١ ، شرح العضد لمختصر المنتهى ٣٧/٢ ، شرح المحلي على جمع الجوامع ١٦٣/٢ وما بعدها ، التقرير والتحبير ١٠١/٣ وما بعدها ، فواتح الرحموت ٢٣٢/٢ ، كشف الأسرار ٩٤٨/٢ وما بعدها ، التلويح على التوضيح ٤١/٢ ، غاية الوصول ١٠٨ ، مرآة الأصول ٢٥٩/٢ ، روضة الناظر ٣٨١/١ ، الإبهاج ٢٥٤/٢ وما بعدها ، شرح الإسنوي ٣٧٥/٢ ، إرشاد الفحول ٧٤ ، المدخل إلى مذهب أحمد ١٣١ ، مسلم الثبوت ١٨٣/٢

أما القائلون بحجية الإجماع السكوتي وهم (الحنفية والحنابلة) فقد اشترطوا في توافر هذا الإجماع :

١ ـ أن يكون السكوت مجرداً عن علامة الرضا أو الكراهه .

٢ ـ وأن ينتشر الرأي المقول به من مجتهد بين أهل العصر .

٣ ـ وتمضي مدة كافية للتأمل والبحث في المسألة .

٤ ـ وأن تكون المسألة اجتهادية .

٥ ـ وأن تنتفي الموانع التي تمنع من اعتبار هذا السكوت موافقة كالخوف من سلطان جائر ، أو عدم مضي مدة تكفي للبحث ، أو أن يكون الساكت ممن يرون أن كل مجتهد مصيب ، فلا ينكر ما يقوله غيره ؛ لأنه من مواضع الاجتهاد ، أو يعلم أنه لو أنكر لا يلتفت إليه ، ونحو ذلك .

ويقابل هذا الرأي في الجملة (مذهب المالكية والشافعية) الذين يقولون بأنه ليس بحجة .

أدلة المثبتين : استدل الحنفية والحنابلة الذين يعتبرون الإجماع السكوتي حجة بما يأتي[١] :

الدليل الأول ـ اتفق العلماء على أن الإجماع السكوتي دليل قطعي في الاعتقاديات ، فيقاس عليها الأحكام العملية الفرعية .

ونوقش بأن الاختلاف جاء في الاجتهاديات دون الاعتقاديات . ثم إن القياس حجة ظنية ، فلا يكون دليلاً لإثبات الإجماع القطعي .

الدليل الثاني ـ إنه لو شرط لانعقاد الإجماع تصريح كل واحد بقوله وإظهار موافقته ، أدى إلى انتفاء الإجماع لأمرين :.

---

(١) المراجع السابقة ، محاضرات الزفزاف ٣٦

أولهما ـ لأن سماع رأي كل مجتهد متعذر عادة ، وإنما العادة انتشار الفتوى من بعض العلماء وسكوت الباقين . ونوقش هذا الدليل أيضاً بأنه وارد على نفس المحتجين بالإجماع السكوتي ، إذ أن تعذر سماع كل المجتهدين لتحقق الإجماع الصريح منشؤه تباعد الأقطار ، وهذا يمنع تحقق الإجماع السكوتي أيضاً ، إذ من الجائز عدم بلوغ الرأي إلى مجتهد آخر لبعد بلاده .

وفي رأيي أن أصل الدليل ونقاشه لا يصح الاعتماد عليهما في وقتنا الحاضر ، لسهولة المواصلات وانتشار وسائل الإعلام الحديثة من إذاعة وغيرها . وفضلاً عما ذكر فإن الإجماع في عهد الصحابة لم يكن من المتعذر فيه سماع كل المجتهدين ؛ لأنهم كانوا محصورين في أماكن محدودة متقاربة .

والأمر الثاني ـ لأن العادة في كل عصر أن يفتي أكابر العلماء في الحادثة ويسكت الأصاغر تسليماً وموافقة لهم ، فالسكوت موافقة ضمنية . ونوقش بأنه لا يمكن اعتبار السكوت موافقة من دون أمارة الرضا ، فيجوز أن يكون السكوت لحياء أوخوف من سلطان جائر أو للبحث والنظر والتأمل ونحوها ، وقد يحتاج أصاغر العلماء أو بعضهم إلى مدة للبحث لا يمكن تحديدها بالتخمين ، والقول بالتخمين لا يقبل في الإجماع القطعي .

على إني لا أجد في مجالس الشورى أو المجالس النيابية في العالم الحديث طريقة للتصويت على الآراء المهمة مثل هذه الطريقة ، وهي أن يتكلم بعض الناس ويسكت الآخرون ، فإن القاعدة المعمول بها هي أنه « لا ينسب إلى ساكت قول » كما قرر الإمام الشافعي .

أدلة النافين : استدل منكرو الإجماع السكوتي بما يأتي[1] .

---

(١) المراجع السابقة ، محاضرات الأستاذ المرحوم محمد الزفزاف ٣٨

أولاً ـ بالمعقول : وهو أنـه يشترط في الإجمـاع أن ينقل عن كل عـالم رأيـه ، وتتفق الآراء جميعاً في هذا الأمر ، فلا يصح قول بعضهم وسكوت الآخرين ؛ لأنه لا ينسب إلى ساكت قول ؛ لأن الساكت يحتمل أن يكون سكوته لأنه موافق ، أو لأنـه لم يجتهـد بعـد في حكم الواقعـة ، أو أنـه اجتهـد ، ولكن لم يـؤد اجتهـاده إلى شيء ، وإن أدى اجتهاده إلى شيء ، فيحتمل أن يكون ذلـك الشيء مخـالفـاً للقول الذي ظهر ، لكنه لم يظهره ، إما للتروي والتفكر في ارتيـاد وقت يتمكن فيـه من إظهاره ، وإما لاعتقاده أن القائل مجتهد ، ولم ير الإنكار على المجتهد لاعتقـاده أن كل مجتهد مصيب ، أو لأنه سكت خشية ومهابة وخوف إثـارة فتنـة ، كما نقل عن ابن عباس أنـه وافق عمر في مسـألـة العول ، كما في زوج وأم وأخت لأب ، فللزوج النصف ، وللأم الثلث ، وللأخت النصف ، فالمسألـة من (٦) وتعول إلى (٨) ، هذا عند عامة الصحابة ، أما ابن عبـاس فكان يـدخل النقص على الأضعف فقـط وهو هنا الأخت فيكون لهـا (١) فقـط ، فهو لم ينكر على عمر صنيعـه ، ثم أظهر النكير بعد وفاته . فلما سئل عن سبب سكوتـه قـال : هبتـه وكان رجلاً مهيبـاً ، وفي رواية : « أخافتني درته »[1] .

ومع قيام هذه الاحتمالات التي ذكرها الغزالي وهي سبعة ، لا يكون سكوت المجتهدين مع اشتهار قول مجتهد فيما بينهم إجماعـاً ، فـإن السـاكت تحيـط بسكوتـه عـدة ظروف ومـلابسـات نفسيـة وغير نفسيـة كما أوضحت ، قـال صـاحب سبـل السلام : إن السكوت من العلمـاء على أمر وقـع من الآحـاد أو من خليفـة أو غيره من فعـل محظـور أو ترك واجب ، لا يـدل على جـواز مـا وقـع ولا على جـواز

---

(١) حديث الدرة هـذا غير صحيح ؛ لأن الصحابـة كانوا ينـاظرون ولا يهـابون أحـداً من إظهـار الحق ، لأنهم كانوا يعتقـدون قبول الحق ويقـدرون إظهـاره نصحـاً ، والسكـوت عنـه غشـاً في الدين . والمناظرة في مسـألـة العول كانت مشهورة بينهم ، فمن المستبعـد أن ابن عبـاس لم يخبر عمر بقوله ـ رضي الله عنهم ـ مهابة له ، مع أن عمر كان يقدمه ويدعوه في الشورى مع الكبـار من الصحابة لما عرف من فطنته وقوة ذهنه (انظر كشف الأسرار ٩٥٣/٢ وما بعدها) .

ما ترك ؛ إذ لا يثبت أنه قد أجمع الساكت إلا إذا علم رضاه بالواقع ، ولا يعلم ذلك إلا علام الغيوب[1] .

وقد اعترض على هذا الدليل بأنه لو كان فيه خلاف لمجتهد لظهر ، في مقام الاستفتاء والبيان والتشريع بعد انقضاء فترة البحث والدرس ، مع انتفاء الموانع ، لكن رد عليه بأنه لو كان هناك وفاق أيضاً لظهر ونقل إلينا .

وبهذه الاحتمالات يبطل قول الجبائي ، حيث شرط انقراض العصر في الإجماع السكوتي ؛ لأن بعض هذه الاحتمالات قد يستمر إلى وفاة مجتهدي العصر . وكذلك يبطل قول من قال : إنه حجة وإن لم يكن إجماعاً ، إذ هو تحكم ؛ لأنه قول بعض الأمة ، والعصمة إنما تثبت لكل الأمة .

ونوقش هذا الدليل أيضاً بأن السكوت يعتبر موافقة إذا انتفت هذه الاحتمالات ، وهو ما قرره القائلون بالإجماع السكوتي .

ثانياً - الاستدلال بالآثار ، منها : ما روي في « حديث ذي اليدين الذي كان يصلي مع أبي بكر وعمر والصحابة خلف رسول الله ﷺ ، فقصر الصلاة الرباعية على ركعتين ، فقال ذو اليدين : أقصرت الصلاة أم نسيت يا رسول الله ؟ فقال : لم أنس ولم تقصر - أي في ظني - ، ثم سأل الرسول عليه السلام أبا بكر وعمر : أصحيح ما يقول ذو اليدين ؟ فقالا : نعم[2] » . فلو كان سكوت أبي بكر وعمر وغيرهما من الصحابة أو ترك النكير يعد موافقة لقول ذي اليدين ، ما سألهما الرسول عليه الصلاة والسلام ، واكتفى بما يقوله ذو اليدين من غير حاجة إلى السؤال .

---

(١) سبل السلام ٦٢/٤

(٢) رواه البخاري ومسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه . وذو اليدين هو الخرباق بن عمرو ، لقب بذي اليدين لطول كان في يديه ، وفي الصحابة رجل آخر يقال له : ذو الشمالين ، غير ذي اليدين (سبل السلام ٢٠٣/١) .

ومنها : ما روي أن « عمر رضي الله عنه شاور الصحابة في مال فضل عنده من الغنائم ، فأشاروا عليه بتأخير القسمة ، والإمساك إلى وقت الحاجة ، وعلي رضي الله عنه ساكت ، حتى قال عمر : ما تقول يا أبا الحسن ؟ قال : لم نجعل يقينك شكاً ، وعلمك جهلاً ، أرى أن تقسم ذلك بين المسلمين ، وروى فيه حديثاً في قسمة الفاضل » . فهذا دليل أيضاً على أن عمر لم يعتبر سكوته موافقة حتى سأله ، واستجاز علي كرم الله وجهه السكوت مع كون الحق عنده في خلافهم ، ونحوها من الآثار التي ذكرها صاحب كشف الأسرار ٩٤٩/٢ وما بعدها .

ونوقشت الآثار المذكورة ، أما الأثر الأول فإن سؤال الرسول لم يكن لأنه لا يعتبر السكوت موافقة ، وإنما كان ليتأكد من حصول ما قال ذو اليدين ، والتأكد من قوله يمكن أن يكون مع اعتباره السكوت موافقة ، ويدل على أنه أراد التأكد أنه أتم صلاة ركعتين أخريين ثم سجد للسهو .

وأما الأثر الثاني فإن سؤال علي رضي الله عنه ليس لأن عمر لم يعد السكوت موافقة ، وإنما كان في وقت لا تزال فيه المشاورة قائمة ، وسؤال الساكت في هذا الوقت لا يتضمن أن السائل لا يعتبر السكوت موافقة إذ مجال هذا الاعتبار إنما يكون بعد انتهاء المناقشة . والحق أن هذه الآثار محتملة ، ولا يصح الاعتماد عليها ، ولذا أخرت ذكرها عن الدليل المعقول الذي هو ـ في الواقع ـ الأساس القوي في رد الإجماع السكوتي ، مما جعل محققي الشافعية يقتصرون على ذكره .

وفي رأيي ـ أن أدلة مثبتي الإجماع السكوتي لا تقوى على معارضة معقول المنكرين له ، إلا أنه لا يمكن أيضاً فهم إجماعات الصحابة إلا على نحو هذا الإجماع السكوتي . وكذلك نجد كلاً من الحنفية والشافعية يدعي قيام الإجماع على حد شارب الخمر : ثمانين جلدة عند الحنفية ، وأربعين عند الشافعية ، ولا يثبت هذا المدعى إلا بطريق الإجماع السكوتي . ويمكن التقريب بين الرأيين بملاحظة نواح ثلاث :

أولاً ـ السكوت في موضع البيان بيان ، والسكوت على رأيٍ اشتهرَ عنوان الموافقة .

ثانياً ـ المسلمون لا يسكتون على ما يرون بطلانه ؛ لأنهم يغارون على دينهم .

ثالثاً ـ لا بد من أن تكون هناك أمارة على الموافقة والرضا ، بحيث يعتبر السكوت بياناً حتماً ، عن طريق انتفاء الاحتمالات التي ذكرها منكرو الإجماع السكوتي : ككون المجتهد فرغ من البحث ، أو سكت تقية ، أو اجتهد ولكنه لم يصل إلى رأي حاسم ، حينئذ يكون الإجماع السكوتي حجة ، ونظراً لتعذر تحقق انتفاء هذه الاحتمالات اشترط الإمام الشافعي التصريح بالرأي من جميع المجتهدين وقال : « ولا ينسب إلى ساكت قول قائل ، ولا عمل عامل ، إنما ينسب إلى كلٍ قوله وعمله ، وفي هذا ما يدل على أن ادعاء الإجماع في كثير من خاص الأحكام ليس كما يقول من يدعيه » .

المطلب الرابع ـ مستند الإجماع

مستند الإجماع : هو الدليل الذي يعتمد عليه المجتهدون فيما أجمعوا عليه ، واختلفوا في ضرورة الاعتماد على مستند[1] .

فقال جمهور العلماء : إن الإجماع لا بد له من شيء يستند إليه من نص أو قياس ؛ لأن الإفتاء بدون مستند خطأ ، إذ أنه يعتبر قولاً في الدين بغير علم ، وهو منهي عنه بقوله تعالى : ﴿ ولا تقف ما ليس لك به علم ﴾ . والأمة معصومة عن الخطأ ، ولأن أهل الإجماع ليس لهم الاستقلال بإثبات الأحكام ،

---

(١) الإحكام للآمدي ١٣٣/١ ، كشف الأسرار ٩٨٣/٢ ، التقرير والتحبير ١٠٩/٣ ، شرح المحلي على جمع الجوامع ١٦٨/٢ ، شرح العضد لمختصر ابن الحاجب ٣٩ ، فواتح الرحموت ٢٣٨/٢ ، الإبهاج ٢٦٠/٢ ، شرح الإسنوي ٣٨٠/٢ ، إرشاد الفحول ٧٠ ، المدخل إلى مذهب أحمد ١٣٢

فيلزم أن يكون إجماعهم عن مستند ، فلو انعقد عن غير مستند لاقتضى إثبات شرع بعد النبي ﷺ ، وهذا باطل . ثم إن اختلاف الآراء ، وتفاوت تحصيل العلماء ، يمنع عادة من الاتفاق على شيء إلا إذا كان هناك سبب يوجب الاتفاق ، ويوحد بين الآراء . والمستند هو الذي يوحد آراءهم ، ويمنع تخطي المجتهد الحدود التي سمح له بها الشرع : وهي إما تفهم النص فيما هو منصوص على حكمه ، أو استنباط الحكم من المنصوص عليه بواسطة القياس على المنصوص ، أو تطبيق قواعد الشريعة واستلهام روحها ومبادئها العامة ، أو بالاستدلال بدلائل الشريعة ، كالاستحسان والاستصحاب أو مراعاة العرف ، أو سد الذرائع وغيرها .

وقال بعض العلماء كما حكى الآمدي وعبد الجبار : إنه لا يشترط المستند ، بل يجوز صدور الإجماع عن توفيق لا توقيف ، بأن يوفق الله تعالى المجمعين لاختيار الصواب من دون مستند ، ويلهمهم إلى الرشد .

وأصل هذا الخلاف يرجع إلى مسألة أخرى وهي : هل الإلهام[(١)] يعتبر دليلاً في الشرع أو لا ؟ فالجمهور : لا يعتبرون الإلهام دليلاً ، وبعضهم كالفخر الرازي وابن الصلاح والشيعة يقول : لا بد للإجماع من دليل ، والإلهام دليل من أدلة[(٢)] .

ومن الواضح أن اعتبار الإلهام دليلاً في الشرع غير مستساغ ؛ لأن الشرع يؤخذ عن صاحب الرسالة ، وهناك آيات وأحاديث تنهى عن التكلم في الدين

---

(١) هو لغة إيقاع شيء في القلب يطمئن له الصدر ، يخص به الله تعالى بعض أصفيائه (غاية الوصول للأنصاري ١٤٠ ، حاشية نسمات الأسحار ٢٢٧) .

(٢) رسالة في أصول الظاهرية لابن عربي ٣٠ ، فواتح الرحموت ٢٧١/٢ ، التقرير والتحبير ١١٠/٣ ، غاية الوصول ، المرجع السابق ، المدخل إلى مذهب أحمد ١٣٩ ، المبادىء العامة للفقه الجعفري ٣٣٤ ، محاضرات الزفزاف ٥٩

بغير علم . وهذا القول يؤدي إلى نتيجة حتمية ، وهو أن الإجماع يجوز أن يكون من غير مستند . ودليلهم عليه أمران :

أولاً ـ إن الإجماع حجة بنفسه ، فلو لم ينعقد إلا عن دليل ، لكان ذلك الدليل هو الحجة ، ولم يبق في كون الإجماع حجة .. فائدة .

ثانياً ـ إن الإجماع من غير دليل قد وقع كإجماعهم على صحة بيع المراضاة بلا دليل ، وأجرة الحمام مع جهالة المدة والمقدار المستعمل من الماء . (وبيع المراضاة : هو ما حصل بتراضي الجانبين بدون صيغة عقد ، ويسمى بيع التعاطي) .

ويرد على الدليل الأول : بإن صاحب الرسالة نفسه لا يقول إلا عن وحي ، فالأمة أولى بألا تقول إلا عن دليل . وأما الحكم جزافاً أو بالهوى والطبيعة فهو عمل أهل البدعة والإلحاد ، وأما ادعاؤهم عدم فائدة الإجماع حينئذ فهو باطل ؛ لأنه حينئذ يكون الإجماع والمستند دليلين ، واجتماع الدليلين على حكم واحد جائز ومفيد ، وفائدة الإجماع عندئذ هي : سقوط البحث عن الدليل الذي استندوا إليه ، وحرمة مخالفة الحكم المجمع عليه ، وصيرورة هذا الحكم مقطوعاً به . ثم إنه يلزم مقتضى هذا الدليل الذي ذكروه ألا يجوز انعقاد الإجماع عن دليل ، ولا قائل به حتى هم أنفسهم ، فإنهم يجيزون أن يكون هناك سند للإجماع ، وألا يكون ، وبه يحصل التناقض والخلف بين الدعوى والدليل .

ويرد على الدليل الثاني ، وهو ادعاء الإجماع على بيع المعاطاة بدون دليل : بأنه لا يسلم حصول الإجماع عليه أصلاً ، فإن الشافعي قال عن بيع المراضاة : إنه باطل . ولو سلم أن الإجماع قد حصل على صحة البيع وعلى أجرة الحمام ، فإنه لا بد من أن يكون لهم دليل ، وغاية الأمر أنهم لم ينقلوا إلينا هذا الدليل ، اكتفاء بالإجماع ، فإن الإجماع وعدم نقل الدليل لا يدل على عدمه كما هو معروف .

مانوع الدليل الذي يصلح مستنداً للإجماع ؟

اختلف الجمهور القائلون بضرورة وجود مستند للإجماع في نوع المستند . فقال الأكثرون : يجوز أن يكون المستند دليلاً قطعياً وهو القرآن والسنة المتواترة ، ويجوز أن يكون دليلاً ظنياً وهو خبر الواحد والقياس .

وقال الظاهرية والشيعة وابن جرير الطبري والقاشاني من المعتزلة : لا يكون مستند الإجماع إلا دليلاً قطعياً ، ولا ينعقد الإجماع بخبر الواحد والقياس[1] .

هذا ما نقله البزدوي ، لكني وجدت الظاهرية لا ينكرون الاستناد إلى خبر الواحد ، قال ابن حزم في الإحكام : « لا إجماع إلا عن نص ، وذلك النص إما كلام منه ﷺ فهو منقول ،ولا بد محفوظ حاضر ، وإما عن فعل منه عليه السلام فهو منقول أيضاً كذلك ، وأما إقراره فهي أيضاً حال منقولة محفوظة » . وبهذا يظهر أن العلماء متفقون على صلاحية الدليل القطعي مستنداً للإجماع ، ويختلفون في الدليل الظني .

الأدلة : استدل المانعون وهم الفريق الثاني بما يأتي :

أولاً - إن الإجماع حجة قطعية ، وخبر الواحد والقياس ظنيان ، لا يفيدان العلم قطعاً ، فلا يجوز أن يصدر عنهما أمر قطعي ؛ لأن الظن لا يفيد القطع . ويرد عليه بأن اعتبار الإجماع حجة قطعية لا يعني أن مستنده قطعي أيضاً ، وإنما كان الإجماع كذلك تكريماً لهذه الأمة التي دلت الأحاديث على أنها لا تجتمع على خطأ ، فهو حجة قطعية لذاته ، لا لأن مستنده قطعي . ولو قلنا أيضاً بأن

---

(١) المستصفى ١٢٣/١ ، الإحكام للآمدي ١٣٥/١ ، كشف الأسرار ٩٨٣/٢ ، فواتح الرحموت ٢٣٩/٢ ، شرح العضد لمختصر المنتهى ٣٩/٢ ، شرح المحلي على جمع الجوامع ١٦١/٢ ، مرآة الأصول ٢٧٤/٢ ، روضة الناظر ٣٨٥/١ ، الإبهاج ٢٦١/٢ ، شرح الإسنوي ٣٨٣/٢

الإجماع لا يكون إلا عن دليل قطعي لكان الإجماع لغواً لا فائدة أساسية فيه ، إذ أنه لا يثبت به حينئذ شيء مقصود . أما إذا استند الإجماع إلى دليل ظني ، فإنه ينقلب الحكم قطعياً بانضمام الإجماع إليه .

ثانياً ـ إنه يجوز بالاتفاق أن يخالف المجتهد حكماً ثبت بالقياس ، فإذا صدر الإجماع عن قياس ترتب عليه حرمة مخالفة المجتهد لمقتضى الإجماع الصادر ، فيتغير الحكم بالنسبة إليه من جواز المخالفة الثابت بالاتفاق إلى حرمة المخالفة . ويرد عليه بأن جواز مخالفة القياس ثابت قبل حصول الإجماع على حكم القياس ، أما بعد الإجماع فلا تجوز المخالفة لاعتضاد الحكم بالإجماع وتقويته به .

ثالثاً ـ الإجماع لا يكون إلا بالاتفاق بين أهل العصر ، وما من عصر إلا وفيه جماعة من نفاة القياس ، وذلك يمنع من انعقاد الإجماع مستنداً إلى القياس ، قال ابن حزم :

« وأما الإجماع على القياس ،فيبطل من قرب ؛ لأنهم لم يجمعوا على صحة القياس ، فكيف يجمعون على ما لم يجمعوا عليه[1] ؟! » . ورد عليه بأن الخلاف على القياس لم يقع في عصر الصحابة ، فظهور الخلاف فيه بعدئذ لا يمنع من انعقاد الإجماع عليه . هذا هو جواب من يثبت أن هؤلاء المانعين يخالفون في خبر الواحد والقياس . وبعضهم يقرر أنه لا خلاف في صلاحية خبر الواحد مستنداً للإجماع . وحينئذ يتقوى الرد السابق بأن يقال : إن خبر الواحد مع أنه مختلف فيه وفي أسباب تزكيته وقبوله ، فإنهم اتفقوا على جواز انعقاد الإجماع بناء عليه ، فكذلك الأمر في القياس .

وأما أدلة الجمهور على جواز الاستناد إلى دليل ظني فهي ما يلي[2] :

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام له ٥٠٣/٤

(٢) المراجع السابقة في ص ٥٦١ ، محاضرات الزفزاف رحمه الله ٦١

أولاً ـ المعقول : وهو أن الناس قد يجمعون على أحكام باطلة لا تستند إلى دليل قطعي ولا دليل ظني ، فجواز انعقاد الإجماع عن دليل ظني ظاهر أولى . ثم إن أدلة حجية الإجماع التي ذكرتها لا تفصل بين ما إذا كان مستند الإجماع دليلاً قطعياً أو ظنياً ، فتقييدها بالدليل القطعي لا يجوز إذ لا دليل عليه .

ثانياً ـ النقل : وهو أنه قد وقع بالفعل الاستدلال بالظني في الإجماع ، فقد أجمع الصحابة على وجوب الغسل من الجنابة بالاستناد إلى حديث عائشة في التقاء الختانين ، ونحوه . وأجمعوا أيضاً على إمامة أبي بكر من طريق الاجتهاد والرأي ، بالقياس على تقديمه في إمامة الصلاة حينما مرض الرسول عليه الصلاة والسلام[1] ، وقال جماعة منهم : رضيه الرسول ﷺ لأمر ديننا ، أفلا نرضاه لدنيانا ؟ . واتفقوا على تحريم شحم الخنزير قياساً على تحريم لحمه ، وأجمعوا في زمان عمر رضي الله عنه على أن حد الشارب ثمانون جلدة قياساً على حد القاذف ، فقال علي رضي الله عنه : « أراه إذا سكر هذى ، وإذا هذى افترى ، وحد المفتري ثمانون »[2] . وأجمع الفقهاء على تحريم الجمع بين المحارم ، ومستنده حديث : « لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها » وأجمعوا على ميراث الجدة ، ومستنده أن النبي ﷺ أعطاها السدس . واتفقوا على أن الإخوة لأب كالإخوة الأشقاء ومستنده ظني . ومثله كثير من الوقائع ، وليس أدل على الجواز في فعل من الوقوع .

---

(١) أخرجه البخاري ومسلم عن أبي موسى الأشعري قال : « مرض النبي ﷺ فاشتد مرضه ، فقال : مروا أبا بكر فليصل بالناس » (جامع الأصول ٤٣٥/٩) .

(٢) رواه الدارقطني ومالك بمعناه والشافعي عنه عن ثور بن يزيد الديلي رحمه الله وهو منقطع ؛ لأن ثوراً لم يلحق عمر ـ الذي أثير أمر الحد في زمنه ـ بلا خلاف . ووصله النسائي والحاكم ، فروياه عن ثور عن عكرمة عن ابن عباس (نيل الأوطار ١٤٤/٧) .
والحقيقة أن حد الشرب لا إجماع فيه ، فقد كان عمر يرى أن حده بأربعين جلدة ، وهو رأي الشافعي ، وثبت أن النبي ﷺ حد الشارب أربعين .

ومثل القياس في الاستناد إليه : **المصلحة المرسلة** (وهي كل وصف يحصل من ربط الحكم به وبنائه عليه جلب مصلحة أو دفع مفسدة عن الناس ، ولم يقم دليل معين من الشرع على اعتبارها أو إلغائها) ، فإنها تجوز أن تكون سنداً للإجماع ، مثل قيام أبي بكر بجمع القرآن الذي أقنعه عمر بضرورته ، حينما استحر القتل بالقراء في وقعة اليمامة ، خشية أن يذهب القرآن بذهاب القراء . وقال عمر : « إنه والله خير ومصلحة الإسلام » ، وقد وافق أبا بكر وعمر سائر الصحابة على هذا العمل .

ومثله : وقف عمر بن الخطاب أراضي الشام والعراق دون أن يقسمها على الغانمين ، وسنده فيه هو أن تترك هذه الأراضي بيد أهلها مع وضع الخراج عليها ، ليكون الخراج مورداً للمسلمين ، وتغذية لخزينة بيت المال ،حتى يتمكن من الإنفاق على المصالح العامة من أرزاق الجنود والعمال والموظفين ونفقة الأرامل والمحتاجين وإنشاء الجسور وتعبيد الطرق وتأمين الحاجات والمرافق العامة ، ووافق الصحابة جميعهم على صنيع عمر رضي الله عنه .

ويلاحظ أن الإجماع المستند إلى المصلحة يبقى حجة قائمة ما دام محققاً للمصلحة ، فإذا تغير وجه المصلحة جاز الإجماع على خلافه ، كما حصل في مسألة التسعير ، فإن الصحابة أجمعوا على ترك التسعير ،ثم أفتى الفقهاء السبعة[1] بجواز التسعير ، محافظة على أموال الناس وتأميناً لمصالحهم . ومثله شهادة القريب فقد أقرها الصحابة ، ثم إن الأئمة الأربعة أفتوا بعدم جوازها ، وبعدم جواز شهادة الزوج لزوجه عملاً بالمصلحة ، وهي المحافظة على حقوق الناس من الضياع .

---

(١) نظم شاعر أسماء هؤلاء الفقهاء فقال :

إذا قيل : من في العلم سبعة أبحر ... روايتهم ليست عن العلم خارجة

فقل : هم عبيد الله ، عروة ، قاسم ... سعيد ، أبو بكر ، سليمان ، خارجة

أقوال العلماء في اعتبار القياس والاستصلاح مستنداً للإجماع :

يحسن توضيح هذه القضية بإيراد أقوال الأصوليين فيها بالإضافة إلى ما أجمل من كلام عنها .

هل يعتبر القياس مستنداً للإجماع ؟

اختلف الأصوليون في اعتبار القياس سنداً صالحاً للإجماع على أقوال ثلاث[1] :

القول الأول ـ للشيعة وداود الظاهري وابن جرير الطبري :

المنع من ذلك أي عدم صلاحية القياس ليكون سنداً للإجماع ؛ لأن أنظار العلماء في القياس مختلفة اختلافاً بيناً ، بسبب عدم اتفاقهم على تحديد الوصف المناسب للحكم ، ووجود هذا الاختلاف يمنع تحقق الإجماع . ثم إن أصل حجية القياس مختلف فيه ، كما بينا ، فكيف يكون أصلاً للإجماع ؟ وما ذكر عن الصحابة من أجاميع لم يكن مستندها القياس والاجتهاد ، وإنما كان مستندها النصوص من القرآن أو السنة . مثل اتفاقهم على عدم تقسيم الأراضي المغنومة في سواد العراق ، كان مبنياً على نص قرآني ، هو قوله تعالى : ﴿ ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى ، فللّه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل ... ﴾ الآيات من سورة الحشر (٧ ـ ١٠) . فهذا كان مستند إجماعهم ، وليس القياس أو المصلحة .

وكذلك إجماعهم على توريث الجدة ، والإخوة لأب عند عدم وجود الأشقاء ، وتحريم الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها ، وغيرها ، كان المستند هو النص ، وليس القياس .

---

(١) راجع الإحكام للآمدي ١/١٣٥ ، كشف الأسرار للبزدوي ٢/٩٨٣ وما بعدها

أمـا إجمـاع الصحـابـة على خلافـة أبي بكر ، وعلى جمـع القرآن ، وعلى قتـال المرتـدين ، وإرسـال الجيوش إلى فـارس والروم ، وإنشـاء الـدواوين ، والتـأريخ بـالهجرة ، فهو اتفـاق على تنفيـذ أمر عملي موقوت بزمنهم ، وواقع مـادي مقصور عليهم ، وليس إجماعاً على حكم تشريعي يمتد أثره إلى من بعدهم[1] .

القول الثاني ـ لأكثر الأصوليين :

الجواز مطلقاً ، أي صلاحية الاجتهاد والقياس مستنـداً للإجمـاع ؛ لأن القيـاس حجة شرعيـة معتمـدة على النص ، إذ هو حمل على النص ، والحمل على النص استمسـاك بالنص . فإذا انعقد الإجماع بناء عليه ، كان إجماعاً معتمداً على نص شرعي .

القول الثالث ـ فيه تفصيل وتوسط :

إذا كانت علـة القيـاس منصوصـاً عليهـا ، أو ظـاهرة غير خفيـة ، صلـح أن يكون مستنداً للإجمـاع ، وإذا كانت علتـه خفيـة غير منصوص عليهـا ، لا يصلح القياس سنداً للإجماع . وهذا الرأي قريب من الرأي الأول ؛ لأنـه إذا كانت العلـة منصوصاً عليها ، كان الإجماع مستنداً إلى النص ، ولا إشكال فيه .

ورأيي هو صلاحية القياس لاستناد الإجمـاع عليـه ، وهو القول الثـاني لأكثر الأصوليين ، بـدليل أن الصحـابـة أجمعوا على ذلـك فعلاً ، وليس أدل على الثبوت من الوقوع . فقد أجمعوا على تحريم شحم الخنزير قيـاسـاً على تحريم لحـمـه ، وأجمعوا على إراقة الشيرج والدبس السيال ، إذا وقعت فيه فأرة وماتت ، قياسـاً على فـأرة السمن ، وعلى تأمير خالد بن الوليد في موضع كانوا فيه باجتهادهم . وأجمعوا أيضـاً بطريق الاجتهاد على جزاء الصيـد ، ومقـدار أرش الجنـايـة (أي العوض المقـابل لها) ، ومقدار نفقة القريب ، وعدالة الأئمة والقضاة ، ونحوها .

---

(١) أصول الفقه لأبي زهرة ٢٠٠

هل تصلح المصلحة المرسلة مستنداً للإجماع ؟

أجاز القائلون بالمصلحة المرسلة كونها سنداً للإجماع ، ما دام محصلاً للمصلحة ، فإذا تبدلت المصلحة ، جازت مخالفة الإجماع وإحداث حكم آخر يتناسب مع المصلحة الحادثة . بدليل أن فقهاء المدينة السبعة أفتوا بجواز التسعير ، وأفتى الإمامان مالك وأبو حنيفة بإعطاء الزكاة للهاشميين لما تغير بيت المال ، ومنع أئمة المذاهب من شهادة القريب لقريبه ، والزوج لزوجته وبالعكس لمصلحة هي الحفاظ على حقوق الناس من الضياع ، وكان ذلك جائزاً في عصر الصحابة بالاتفاق .

ومن أمثلة الإجماع المستند إلى مصلحة مرسلة : ما ذكر سابقاً من إجماع الصحابة على عدم قسمة الأراضي المفتوحة ووضع الخراج عليها ، تأميناً لمورد دائم لبيت المال ، وللإنفاق على القضاة والعمال والجند والأرامل واليتامى والمحتاجين ، والمرافق العامة من أنهار وجسور وثغور ، ولينتفع به أول المسلمين وآخرهم على حد سواء .

ومن الأجاميع : إجماع الصحابة على جمع القرآن في مصحف واحد[١] ، كما بينتُ . ومثله أيضاً زيادة أذان ثالث لصلاة الجمعة في عهد عثمان ، لإعلام الناس بالصلاة ، وتنبيه كثير من المسلمين القاطنين في منازل بعيدة عن المسجد ، حتى لا تفوتهم الصلاة . وكان مستندهم هو المصلحة ودفع المفسدة المترتبة على بقاء الأمر على ما كان عليه في عهد النبي وأبي بكر وعمر .

---

(١) الموافقات ٣٤١/٢

المطلب الخامس ـ إمكان الإجماع ووقوعه

إذا توافر ركن الإجماع وشروطه على النحو الذي سبقت معرفته ، فهل يمكن حصوله ، وإذا أمكن عادة فهل يمكن العلم به ، وإذا علم فهل يقع ، وإذا وقع فهل يمكن نقله إلى من يحتجون به نقلاً يفيد العلم القاطع[1] . سأبحث هنا هذه الموضوعات الأربعة . وأضيف إليها موضوعين هما : تصور الإجماع عند المعاصرين ، والإجماع الممكن في كل عصر ، فتصبح الموضوعات ستة ، ولها توابع أخرى :

أولاً ـ إمكان الإجماع عادة :

اختلف العلماء في تصور انعقادالإجماع على حكم واحد غير معلوم من الدين بالضرورة ، فقال قوم ، منهم النظام[2] وبعض المعتزلة وبعض الشيعة : إن الإجماع غير ممكن عادة . وقال الجمهور : إنه ممكن إذ لا يترتب على فرض وقوعه محال في العادة[3] .

الأدلة : استدل الفريق الأول ، وهم المانعون بما يأتي :

١ ـ إن اتفاق المجتهدين محال ، كما أن اتفاقهم في الساعة الواحدة على المأكول الواحد والتكلم بالكلمة الواحدة محال . ورد عليه بأن الاتفاق إنما يمتنع إذا تساوى الاحتمالان كالمأكول المعين والكلمة المعينة ، فاختلافهم فيه جائز لاختلافهم في الشهوة والمزاج والطبع ، فليس هناك إذن سبب يدعو الناس إليه جميعاً . أما إذا

---

(١) راجع إرشاد الفحول ٦٢ ـ ٦٥

(٢) هو أبو إسحاق إبراهيم بن سيار من أئمة المعتزلة ، تبحر في علوم الفلسفة ، واطلع على أكثر ما كتبه رجالها من طبيعيين وإلهيين ، وانفرد بآراء خاصة تابعه فيها فرقة من المعتزلة سميت (النظامية) نسبة إليه .

(٣) الإحكام للآمدي ١٠٢/١ ، الإحكام لابن حزم ٥٠٢/٤ ، مسلم الثبوت مع فواتح الرحموت ٢١١/٢ ، شرح المحلي على جمع الجوامع ١٦٨/٢ ، الرد على من أخلد إلى الأرض للسيوطي ٧٥ ، غاية الوصول ١٠٩ ، مرآة الأصول ٢٥٤/٢ ، الإبهاج ٢٣١/٢ ، إرشاد الفحول ٦٣

ترجح احتمال على آخر بدلالة أو أمارة ظاهرة من الشرع فلا يمتنع الاتفاق ، وهو يعتبر سبباً يدعو إلى الإجماع ؛ لأن الحكم تابع للدليل فلا يمتنع إجماعهم عليه .

وبهذا يظهر الفرق بين ما هو وليد الحاجة الجسمية أو الرغبة النفسية وبين ما هو من قضايا الفكر أو القضايا المحسوسة[1] .

٢ ـ انتشار المجمعين في مشارق الأرض ومغاربها يمنع نقل الحكم الذي يراد الاتفاق عليه .. إليهم جميعاً عادة . وإذا امتنع ذلك امتنع اتفاقهم . ورد عليه بأن نقل الحكم إلى جميع المجتهدين كان متيسراً في صدر الإسلام ؛ لأنهم كانوا قلة محصورين في أماكن محدودة ، فلا يمتنع إجماعهم عادة . أما بعد صدر الإسلام فيمكن نقل الحكم إليهم أيضاً رغم كثرتهم ؛ لأنهم كانوا مجدين في البحث عن الأدلة ، والتعرف على الأحكام مما يسهل نقل الحكم إليهم وأخذ رأيهم فيه . وفي عصرنا أقطع برد هذه الشبهة لسهولة المواصلات وانتشار وسائل الإعلام من صحف وإذاعة ونحوها من وسائل الطباعة والنشر والبريد والسفارات المختلفة في بلدان العالم .

٣ ـ إن اتفاق المجتهدين على الحكم : إما أن يكون عن دليل قاطع لا يحتمل التأويل ، أو عن دليل ظني ؛ فإن كان الأول فلا يتصور الإجماع ، لأن العادة تحيل عدم نقل هذا الدليل إلينا ، أو تواطؤ الجمع الكثير على إخفائه عنا ، وحيث إنه لم ينقل دل على عدم وجوده ، ولو نقل لكان هو دليل الحكم ، فيستغنى به عن الإجماع .

وإذا كان الاتفاق عن دليل ظني : فلا يتصور الإجماع أيضاً بحسب العادة ؛ لأن كثرة المجتهدين ، واختلاف أذهانهم ، وتباين أنظارهم ، وتفاوت استعدادهم للاعتراف بالحق بسبب اختلاف دواعيهم في الاعتراف بالحق والعناد فيه ، كل ما

---

(١) راجع الأصول العامة للفقه المقارن ٢٧٠

ذكر يؤدي في العادة إلى استحالة الاتفاق على حكم واحد ، فلا يمكن الإجماع ، قال ابن حزم : إن اليقين قد صح بأن الناس مختلفون في هممهم ، واختيارهم وآرائهم وطبائعهم الداعية إلى اختيار ما يختارونه ... ومن المحال اتفاق هؤلاء كلهم على إيجاب حكم برأيهم أصلاً ، لاختلاف دواعيهم ومذاهبهم .

ورد على الناحية الأولى من هذا الدليل ، وهي إجماعهم عن دليل قاطع : بأن العادة لا تحيل عدم نقل الدليل القاطع إلا إذا كانت هناك حاجة إليه ، ولا حاجة لنقله بعد حصول الإجماع ؛ لأن الإجماع أصبح كافياً عنه في الاحتجاج على الحكم ؛ لأنه أقوى منه .

ورد على الناحية الثانية من دليلهم ، وهي إجماعهم عن دليل ظني : بأنه لايمتنع معه اتفاق الجمع الكثير على حكمه ، إذ أنه قد يكون جلياً ظاهراً لا تختلف فيه الأفهام ، ولا تتباين فيه الأنظار . بل إن الجمع الكثير قد يتفق على شبهة باطلة بدليل قطعي ، كاتفاق النصارى على التثليث ، واتفاقهم مع اليهود على إنكار نبوة سيدنا محمد ﷺ ، واتفاق الفلاسفة على قدم العالم ونحوه . وحينئذ فالاتفاق على الدليل الظني الذي لم يعارضه دليل قاطع أولى بإمكان حصوله عادة[1] .

والخلاصة : إن جميع أدلة أولئك المانعين تسقط أمام الواقع ، فقد وقع الإجماع بالفعل في كثير من الأحكام التي هي غير معلومة من الدين بالضرورة ، وليس أدل على الجواز العقلي من الوقوع ، فالوقوع دليل التصور وزيادة ، كما قال الآمدي . مثاله : إجماع الصحابة على قتال مانعي الزكاة ، وعلى جمع القرآن في مصحف واحد ، وعلى تحريم الربا في الأصناف الستة .

---

(١) محاضرات في أصول الفقه لأستاذنا الزفزاف ٥٠ من بحث الإجماع .

هذا ... وقد فصل إمام الحرمين الجويني في قضية إمكان الإجماع ، فقرر أن الإجماع على الأمور الكلية في الدين المتعلقة بالعقائد أمر ممكن ، أما المسائل المظنونة في القضايا الفردية فلا يتصور فيها الإجماع في العادة لتفرق العلماء واستقرارهم في أماكنهم وانتفاء داعية تقتضي جمعهم . وإني لا أجد وجهاً لهذا التفصيل ؛ لأن كليات الدين معلومة بالأدلة القطعية من الكتاب والسنة . أما ما عداها فهي محل النزاع والخلاف[1] .

ثانياً ـ إمكان معرفة الإجماع والاطلاع عليه :

إذا افترضنا إمكان الإجماع في حد ذاته عادة ، فهل يمكن معرفته والاطلاع عليه ؟

قال بعض العلماء ومنهم أحمد بن حنبل في رواية عنه : لا يمكن معرفته ، قال أحمد : « من ادعى وجود الإجماع فهو كاذب ، لعل الناس اختلفوا ، وما يدريه ، ولم ينته إليه ؟ فليقل : لا نعلم الناس اختلفوا[2] » .

ودليل هؤلاء هو الاعتماد على الطرق الموصلة إلى العلم أي اليقين . قالوا : إما أن يكون طريق العلم هو الوجدان كالإحساس بالجوع أو العطش أو التعب أو الألم أو اللذة ، وهذا ظاهر بدون شك في أنه ليس وسيلة إلى العلم بالإجماع .

وإما أن يكون طريق العلم هو العقل ، وهذا لا يصلح أيضاً وسيلة للعلم بالإجماع ، إذ لا مجال للعقل فيه ، فمعرفة كون الشخص الفلاني قال بهذا القول أو لم يقل به ليس من أحكام العقل بالاتفاق .

وإما أن يكون طريق العلم هو الحس ، ولا مجال للحس أيضاً في معرفة

(١) محاضرات الزفزاف ٥٠

(٢) إرشاد الفحول ٦٤ ، أعلام الموقعين ١/٣٠

الإجماع ؛ لأن معرفته تكون بسماع قول المجتهد ، والسماع متعذر ؛ لأنه يجب أن يسمع كل مجتهد بعد علمه أنه مجتهد ، وأن يتحقق من شخصيته ، ومعرفة جميع المجتهدين من الأمة في الشرق والغرب لا يتيسر لأحد من الناس طوال العمر . ولو فرض حصوله فإنه ينبغي أن يعلم الشخص من كل مجتهد أن الدافع له إلى رأيه هو اعتقاده صحته ، وأنه غالب على ظنه ، وليس قوله عن تقية . وأن يعلم أيضاً استمرار جميع المجتهدين على هذا الرأي حتى ينعقد الإجماع باكتمال أخذ الآراء وجمع الأصوات ، دون أن يرجع أحدهم عن فتواه[1] .

وقال أبو مسلم الأصفهاني : الحق تعذر الاطلاع على الإجماع ، إلا إجماع الصحابة حيث كان المجمعون ، وهم العلماء منهم في قلة . وأما الآن ، وبعد انتشار الإسلام وكثرة العلماء فلا مطمع للعلم به . وهذا هو **رأي ابن تيمية ومختار الإمام أحمد والظاهرية** .

وقال **أكثر العلماء** : إنه من الممكن معرفة الإجماع بأن يجمعهم ولي الأمر في بلدة معينة ، أو أن يكتب إلى كل واحد منهم لاستطلاع رأيه ، أو أن توجه الدعوة اليوم بعد انقسام دولة الإسلام بطريق حكومة كل بلد إلى علماء ذلك البلد ، فتعرف آراؤهم بطريق رسمي ، قال الغزالي : « إذا انحصر أهل الحل والعقد فكما يمكن أن يعلم قول واحد ، أمكن أن يعلم قول الثاني إلى العشرة والعشرين » .

هذا فضلاً عن أنه أمكن معرفة آراء المجتهدين في الماضي ، فقد عرفنا أن رأي جميع الشافعية امتناع قتل المسلم بالذمي ، وبطلان النكاح بلا ولي ؛ وأن جميع الحنفية نقيض ذلك[2] . فهذا دليل من الواقع ، والواقع أصدق شاهد .

---

(١) الزفزاف ، المرجع السابق ٥٠ وما بعدها .

(٢) المستصفى ١/١١٠

وذكر بعض الأصوليون دليلاً آخر ، وهو أنه لا يتعذر الوقوف على الإجماع في أيام الصحابة رضوان الله عليهم ، فإنهم كانوا قليلين محصورين ومجتمعين في الحجاز ، ومن خرج منهم بعد فتح البلاد كان معروفاً في موضعه . وإذا فرض حصول الإجماع من غير الصحابة ، فإنه يكون حجة أيضاً[1] .

ثالثاً ـ وقوع الإجماع بالفعل :

إذا كنا توصلنا إلى إثبات إمكان تصور الإجماع ، وإمكان الاطلاع عليه ومعرفة آراء المجمعين ، فهل وقع إجماع فعلاً ؟

الجمهور : يقررون أنه وقعت إجماعات كثيرة من الصحابة وغيرهم[2] مثل الإجماع على إعطاء الجدة السدس في الميراث ، والإجماع على منع بيع الطعام قبل قبضه ، وعلى تحريم شحم الخنزير قياساً على لحمه ، وعلى وجوب ضمان المغصوب بالمثل أو بالقيمة ، وعلى بطلان تزوج المسلمة بالكافر ، وعلى صحة عقد الزواج من غير تسمية مهر[3] . وعلى حرمة الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها في الزواج ، وعلى وجوب العدة بموت الزوج ونحو ذلك ، مما **يعتمد على نص شرعي**[4] . فهذا لا مجال للبحث فيه .

---

(١) الإبهاج للسبكي ٢٣١/٢

(٢) شرح الإسنوي ٢٣٨/٢ ، محاضرات الزفزاف ٥٤ من الإجماع .

(٣) قال ابن حزم في مراتب الإجماع ٦٩ : ولم يتفقوا أن النكاح جائز بغير ذكر صداق ، وذكر الطحاوي في شروطه أن كثيراً من أهل المدينة يبطلون هذا النكاح إذا خوصم فيه قبل الدخول .

(٤) راجع مراتب الإجماع لابن حزم ، ونقد ابن تيمية له ، المرجع السابق ، فقد أورد ابن حزم كثيراً من مسائل الإجماع في مختلف موضوعات الفقه ، كما ذكر مسائل الإجماع في الاعتقادات التي يكفر من خالفها ، قال في مقدمة الكتاب ١٩ : فهذه وجوه الإجماع التي لا إجماع سواها ، ولا تقوم حجة من الإجماع في غيرها ألبتة .

أما الإجماع في **المسائل الاجتهادية البحتة** : فلا يمكن ادعاء الإجماع عليها بسهولة ، وكل ما يمكن قوله : هو أن هناك آراء كثيرة لا يعلم فيها خلاف بين الصحابة أو غيرهم ، وهذا عند الجمهور داخل في الإجماع الظني . أما التحقق من عدم المخالف فهي دعوى تحتاج إلى إثبات ونقل صحيح ، أو أن يقال : إن الإجماع الذي يدعونه في عصر الصحابة هو حكم صادر عن شورى الجماعة ، لا عن رأي الفرد . وبناء عليه فإن تعريف الإجماع الذي ذكر عند الجمهور (وهو اتفاق جميع المجتهدين من أمة محمد ﷺ قولاً على حكم شرعي) ليس من السهل إثباته بدليل قطعي لا شبهة فيه ، لا سيا بعد عصر الصحابة ، فإنه لم ينعقد إجماع ، وكان التشريع فردياً لا شورياً ، ولذلك قلت : إن الإجماع الذي يدّعونه لا يكفر جاحده ولا يعد ضالاً أو فاسقاً . قال الأصفهاني : والمنصف يعلم أنه لا خبر له من الإجماع إلا ما يجده مكتوباً في الكتب .

ويمكن التمثيل للإجماع المجرد بمشروعية شركة المضاربة ، فقد أجمع العلماء على جوازها ، وليس هناك نص عليها ، كل ما في الأمر أن الناس تعاملوا بها في عهد النبي ﷺ فأقرهم عليها ولم ينكرها عليهم .

ومن هنا تفهم عبارة أحمد السابقة : من ادعى الإجماع فهو كاذب ، لعل الناس قد اختلفوا ، ولكن يقول : لا نعلم الناس اختلفوا إذا لم يبلغه[1] ، فقوله هذا : ليس في إنكار أصل حجية الإجماع ، كما تخيل بعضهم ، بل ولا في إنكار إجماع الصحابة ؛ لأنه هو يأخذ به ، وإنما قال ذلك للرد على من ينقل الإجماع ويدعيه من غير أن يوافقه غيره على نقله والاطلاع عليه[2] ، فإن تفرده بنقل الإجماع دليل كذبه ؛ لأنه ادعى الإجماع دون اطلاع عليه .

---

(١) راجع الإحكام لابن حزم ٥٤٢/١ ، مسلم الثبوت ١٦٨/٢ ، أعلام الموقعين ٢٢٨/٢

(٢) فواتح الرحموت ٢١٢/٢ ، المدخل إلى مذهب أحمد ١٢٩

وأبو يوسف أنكر في رسالته في الرد على الأوزاعي ادعاءه الإجماع على الإسهام للفرس[1] وعدم الإسهام للبراذين[2] .

وبمثله قال الإمام الشافعي : مالا يعلم فيه خلاف لا يقال له إجماع ، وقال أيضاً : « لست أقول ، ولا أحد من أهل العلم : هذا مجتمع عليه إلا لما لا تلقى عالماً أبداً ، إلا قاله لك ، وحكاه عمن قبله ، كالظهر أربع ، وكتحريم الخمر ، وما أشبه هذا » . حتى إن سائلاً سأله : هل من إجماع ؟ فقال : « نعم بحمد الله كثير في جملة الفرائض التي لا يسع أحداً جهلها ، فذلك الإجماع هو الذي لو قلت : أجمع الناس ، لم تجد حولك أحداً يعرف شيئاً يقول إليك : ليس هذا بإجماع ، فهذا الطريق التي يصدق بها من ادعى الإجماع فيها ، وفي أشياء من أصول العلم دون فروعه ، ودون الأصول غيرها . فأما ما ادعيت من الإجماع حيث أدركت التفرق في دهرك ، وتحكي عن أهل كل قرن ، فانظره أيجوز أن يكون هذا إجماعاً ؟ »[3]

وبهذا يظهر أن الشافعي يحصر الإجماع الذي لا خلاف فيه في دائرة ضيقة : وهي جملة الفرائض وأصول العلم والدين دون غيرها . ويظهر أيضاً من عبارته هذه ومن عبارة الإمام أحمد : أن عدم العلم بالمخالف لا يعد علماً بعدم المخالف . قال ابن القيم : « إن الإجماع الذي أكثروا فيه هو عدم العلم بالمخالف للذين أجمعوا على الحكم ، لا العلم القاطع بأن المجتهدين جميعاً لم يختلفوا في هذا الحكم » .

وعليه يجب إذا ظهر **حديث نبوي يقضي** بخلاف ما قضى به مثل هذا الإجماع المتوهم الرجوع إلى أصل هذا الحديث ، قال ابن حزم : « واعلموا بأن الذي يدعي ويقطع بدعوى الإجماع في مثل هذا ، فإنه من أجهل الناس بأقوال

---

(١) محاضرات الزفزاف ٥٥

(٢) البرذون : التركي من الخيل ، وهو خلاف العراب الأصيلة ، ويطلق على الذكر والأنثى .

(٣) الرسالة ٥٣٤ ، الأم ١٤٧/٧

الناس واختلافهم ، وحسبنا الله ونعم الوكيل ، فظهر كذب من ادعى أن مالا يعرف فيه خلاف فهو إجماع ، وبالله تعالى التوفيق »[١] .

رابعاً ـ نقل الإجماع للناس :

إذا وقع إجماع فهل يمكن نقله إلى من يحتجون به نقلاً يفيد العلم القاطع أو لا يمكن ذلك ؟

قال الشيعة والنظام : لو تصورنا إمكان وقوع الإجماع ، فكيف نتصور نقله إلى من يحتجون به ممن جاؤوا بعد المجمعين ؟ فهم ينكرون إمكان نقل الإجماع . ودليلهم ما يأتي :

إن طريق نقل الإجماع إما التواتر أو الآحاد . أما التواتر فمستحيل حصوله ؛ لأن أهل التواتر (وهم عدد يؤمن تواطؤهم على الكذب) لا بد من أن يشاهدوا كل واحد من المجتهدين شرقاً وغرباً ، ويسمعوا أقوالهم منهم ، ثم ينقلوه إلى عدد متواتر ممن بعدهم ، ثم يحصل النقل المذكور بهذه الصفة في كل طبقة بعد طبقة ، حتى يصل إلى من يحتجون به . وهذا غير ممكن كما هو واضح .

وأما طريق نقل الآحاد : فلا يصح الاعتماد عليه في نقل الإجماع ؛ لأن خبر الواحد لا يفيد القطع واليقين أو العلم ، وحجية الإجماع في قطعيته ، وقطعيته تزول بنقله بخبر الآحاد الذي هو ظني ، وبقي الحكم ظنياً وفقاً لمستند الإجماع فقط .

وبه يظهر أن ليس هناك طريق يؤدي إلى القطع الذي ينبغي توافره في الإجماع ؛ لأن الإجماع قطعي ، فطريقه لا بد أن يكون قطعياً[٢] .

---

(١) الإحكام ٥٤٣/١

(٢) المستصفى ١٢٧/١ ، مسلم الثبوت ١٦٨/٢ ، إرشاد الفحول ٦٥ ، ٧٩

ورد على الجانب الأول من الدليل بأن ولي الأمر يستطيع جمع جميع المجتهدين ، ولا سيا في عصر الصحابة لقلة عددهم وانحصار أماكنهم . وحينئذ يمكن أن ينقل رأيهم جمع متواتر إلى من بعدهم طبقة عن طبقة ، وهكذا يصل إلى من يحتج به ، وبهذا الطريق نقل إلينا الإجماع على خلافة أبي بكر ، وإجماعهم على كثير من الأحكام[1] .

ورد الماوردي وإمام الحرمين والآمدي وابن الحاجب على الجانب الثاني من الدليل : بأنه لا يشترط التواتر في نقل الإجماع قياساً على نقل السنة ، فكل من السنة والإجماع دليل يجب العمل به ، فلا يتعين التواتر طريقاً لنقل الإجماع[2] وهذا ما اختاره ابن بدران الحنبلي وأكثر الحنفية[3] . وقال جماعة : يشترط عدد التواتر ؛ لأن الإجماع دليل قاطع يحكم به على الكتاب والسنة المتواترة ، وخبر الواحد لا يقطع به ، فكيف يثبت به قاطع[4] .

وفي الجملة : ذكر الآمدي أن أصل الخلاف في هذه المسألة يرجع إلى خلاف سابق ، وهو هل يصح أن يكون مستند الإجماع دليلاً ظنياً كالقياس وخبر الواحد ، فمن أجازه اعتبر الإجماع المنقول على لسان الآحاد حجة عنده ،ومن لم يجزه منع أن يكون خبر الواحد مفيداً في نقل الإجماع . ويظهر لي أنه لم ينقل غير إجماع الصحابة بطريق التواتر ، ولا أكاد أجد غير إجماع الصحابة متفقاً عليه ، ويكثر الخلاف في غيره من الأجاميع .

---

(١) محاضرات الزفزاف ٥٣

(٢) راجع شرح العضد لمختصر المنتهى ٤٤/٢ ، فواتح الرحموت ٢٤٢/٢ ، مرآة الأصول ٢٥٤/٢ ، ٢٧٦ ، شرح الإسنوي ٣٨٦/٢ ، إرشاد الفحول ٧٩

(٣) كشف الأسرار ٩٨٥/٢ ، مسلم الثبوت ١٩٣/٢ ، المدخل إلى مذهب أحمد ١٣٣

(٤) الإبهاج ٢٦٣/٢ ، المدخل ،المرجع السابق .

خامساً ـ تصور الإجماع عند المعاصرين :

إن عبارات المؤلفين المعاصرين توحي بأن الإجماع على النحو الذي صوره علماء الأصول المتقدمون لا وجود له في الواقع ، وإنما هو تصوير لحالة نظرية مثالية غير واقعية بالنسبة للأمور الاجتهادية العملية الظنية . أما بالنسبة للأحكام القطعية ، فهو واقع واضح كما قرر الإمام الشافعي ، وهذا هو رأيي .

قال أستاذنا الشيخ أبو زهرة[1] : وعندي أن الحجية كلها كانت في **إجماع الصحابة** رضي الله تبارك وتعالى عنهم ، ولم يكونوا تفرقوا في الأقاليم ، فكان الإجماع ممكناً ، أما في عصر التابعين وقد تفرقوا في الأقاليم ، فإن الإجماع حينئذ لم يكن ميسوراً إن لم يكن متعذراً ، لذلك لا يكاد الفقهاء يتفقون على أن مسألة من المسائل قد أجمع عليها الصحابة . فيدعي بعضهم الإجماع فيها ، وينكره عليه غيره ... ولا يبتعد عن الحقيقة من يقول : إنه لم يعرف إجماع متفق على وقوعه غير إجماع الصحابة ، وهو الذي سلم به الجميع ، وكان الإمام أحمد بن حنبل يقول عن الأمر الذي يدعى فيه الإجماع : لا نعلم فيه خلافاً .

ويكاد يكون هذا الرأي هو رأي الإمام أحمد . وضيق الشيخ الخضري دائرة الإجماع الواقع في نطاق أضيق ، فحصره في عصر الشيخين أبي بكر وعمر بالمدينة ، قال[2] :

للسلف عصران متمايزان : أولهما عصر الشيخين : أبي بكر وعمر بالمدينة . والمسلمون أمرهم جميع ، وفقهاؤهم معروفون ، وإمامهم شوري لا يستبد دونهم بالفتوى ، ويمكنه استطلاع آرائهم جميعاً ، فيسهل أن نتصور إجماعهم . ويبقى هذا السؤال وهو : هل أجمعوا فعلاً على الفتوى في مسألة عرضت عليهم وهي من

---

(١) أصول الفقه ١٩٣

(٢) أصول الفقه٢٧٨

المسائل الاجتهادية ؟ ويمكن الجواب عن ذلك بأن هناك مسائل كثيرة لا يعلم فيها خلاف بين الصحابة في هذا العصر ، وهذا أكثر ما يمكن الحكم به . أما دعوى العلم بأنهم جميعاً أفتوا بآراء متفقة ، والتحقق من عدم المخالف فهي دعوى تحتاج إلى برهان يؤيدها .

أما بعد ذلك العصر ـ عصر اتساع المملكة وانتقال الفقهاء إلى أمصار المسلمين ، ونبوغ فقهاء آخرين من تابعيهم ، لا يكاد يحصرهم العد ، مع الاختلاف في المنازع السياسية والأهواء المختلفة ـ فلا نظن أن دعوى وقوع الإجماع إذ ذاك مما يسهل على النفس قبوله ، مع تسليم أنه وجدت مسائل كثيرة في هذا العصر أيضاً لا يعلم أن أحداً خالف في حكمها .

وقال الأستاذ خلاف[1] : والذي أراه الراجح أن الإجماع بتعريفه وأركانه التي بيناها ، لا يمكن عادة انعقاده إذا وكل أمره إلى أفراد الأمم الإسلامية وشعوبها . ويمكن انعقاده إذا تولت أمره الحكومات الإسلامية على اختلافها . فكل حكومة تستطيع أن تعين الشروط التي بتوافرها يبلغ الشخص مرتبة الاجتهاد ، وأن تمنح الإجازة الاجتهادية لمن توافرت فيه هذه الشروط ، وبهذا تستطيع كل حكومة أن تعرف مجتهديها وآراءهم في أية واقعة . فإذا وقفت كل حكومة على آراء مجتهديها في واقعة ، واتفقت آراء المجتهدين جميعهم في كل الحكومات الإسلامية على حكم واحد في هذه الواقعة ، كان هذا إجماعاً ، وكان الحكم المجمع عليه شرعياً واجباً اتباعه على المسلمين جميعهم .

ثم أنكر الأستاذ خلاف وقوع إجماع بالفعل ، فقال : ومن رجع إلى الوقائع التي حكم فيها الصحابة ، واعتبر حكمهم فيها بالإجماع ، يتبين أنه ما وقع إجماع بهذا المعنى ، وأن ما وقع إنما كان اتفاقاً من الحاضرين من أولي العلم والرأي على

---

(١) علم أصول الفقه ٥٤ وما بعدها

حكم في الحادثة المعروضة ، فهو في الحقيقة **حكم صادر عن شورى الجماعة**[1] **لا عن رأي الفرد .**

فقد روي أن أبا بكر كان إذا ورد عليه الخصوم ، ولم يجد في كتاب الله ولا في سنة رسوله ما يقضي بينهم ، جمع رؤوس الناس وخيارهم ، فاستشارهم ، فإن أجمعوا على رأي أمضاه . وكذلك كان يفعل عمر ، ومما لا ريب فيه أن رؤوس الناس وخيارهم الذين كان يجمعهم أبو بكر وقت عرض الخصومة ما كانوا جميع رؤوس المسلمين وخيارهم : لأنه كان منهم عدد كثير في مكة والشام واليمن وفي ميادين الجهاد .

وما ورد أن أبا بكر أجل الفصل في خصومه حتى يقف على رأي جميع مجتهدي الصحابة في مختلف البلدان ، بل كان يمضي ما اتفق عليه الحاضرون ؛ لأنهم جماعة ، ورأي الجماعة أقرب إلى الحق من رأي الفرد . وكذلك كان يفعل عمر ، وهذا ما سماه الفقهاء الإجماع ، فهو في الحقيقة **تشريع الجماعة ، لا الفرد .** وهو ما وجد إلا في عصر الصحابة وفي بعض عصور الأمويين بالأندلس ، حين كونوا في القرن الثاني الهجري جماعة من العلماء يستشارون في التشريع ، وكثيراً ما يذكر في ترجمة بعض علماء الأندلس أنه كان من علماء الشورى .

وأما بعد عهد الصحابة ، وفيما عدا هذه الفترة في الدولة الأموية بالأندلس ، فلم ينعقد إجماع ، ولم يتحقق اجتماع من أكثر المجتهدين ، لأجل التشريع ، ولم يصدر التشريع عن الجماعة ، بل استقل كل فرد من المجتهدين باجتهاده في بلده وفي بيئته .

---

(١) ومما يدل على تسويغ الاجتهاد الجماعي والترغيب فيه : ما رواه الطبراني في الأوسط ، ورجاله موثقون من أهل الصحيح ، عن علي قال : « قلت : يا رسول الله ، إن نزل بنا أمر ليس فيه بيان أمر ولا نهي ، فما تأمرني ؟ قال : شاوروا فيه الفقهاء والعابدين ، ولا تمضوا فيه برأي خاص » (مجمع الزوائد ١٧٨/١) .

وكان **التشريع فردياً لا شورياً** ، وقد تتوافق الآراء ، وقد تتناقض ، وأقصى ما يستطيع الفقيه أن يقوله : **لا يعلم في حكم هذه الواقعة خلاف** .

سادساً ـ الإجماع الممكن كل عصر :

يرى الأستاذ بدران[1] أن هناك نوعاً من الإجماع يتأتى في كل العصور : هو اتفاق أولي الأمر في الأمة على حكم مسألة ، لم ينص على حكمها في كتاب أو سنة ، مما للرأي فيه مجال من مصالح الأمة الدنيوية التي تختلف باختلاف الزمان أو المكان ، كالإجماع على إمامة شخص بعينه ، أو على إعلان حرب على عدو ، أو على وضع حد أعلى للملكية في الأراضي الزراعية إذا كان في ذلك مصلحة ظاهرة للأمة .

وهذا اللون من الإجماع لا يختص بعصر دون عصر ، ولكن يتأتى في كل العصور ؛ لأن وسائل الناس إلى مصالحهم الدنيوية تختلف باختلاف الزمان والمكان ، والأئمة مطالبون باستشارة أولي الأمر في المهم منها ، عملاً بقوله تعالى ﴿ وشاورهم في الأمر ﴾ وقوله : ﴿ وأمرهم شورى بينهم ﴾ . ولا يتوقف انعقاد هذا الإجماع على اتفاق جميع أولي الأمر ، عملاً بما نقل عن ابن جرير وأبي بكر الرازي وأحمد بن حنبل في إحدى الروايتين عنه . فقد تمت البيعة لأبي بكر بالإجماع مع مخالفة علي رضي الله عنه . واستشار عمر من معه من مهاجرة الفتح في أمر الرجوع من الشام حينما أخبر بالوباء فيها ؛ وكان أبو بكر وعمر يستشيران في الأمور الإدارية والقضائية من يتهيأ لهما من أولي الرأي .

والحقيقة في رأيي أن مثل هذه الأمور السياسية ونحوها لا حاجة للإجماع فيها ، وهي ليست من نوع الإجماع على حكم شرعي ، الذي هو محل البحث .

---

(١) أصول الفقه ٢٢٤

هل ينعقد الإجماع بعد إجماع سابق ؟

هذه مسألة ختامية في بحث الإجماع ، وتصويرها إنه إذا أجمع أهل عصر على حكم ، فهل يجوز إحداث إجماع آخر بعده على خلاف ذلك الإجماع ؟

اختلف العلماء في المسألة ، ونقل الشوكاني[1] وغيره تفصيل هذا الخلاف على النحو الآتي :

أ ـ **الاختلاف في الحكم** : إما أن يكون الإجماع الثاني من نفس المجمعين على الحكم الأول ، أو من غيرهم . ففي الحالة الأولى كما لو اجتمع أهل عصر على حكم ، ثم ظهر لهم ما يوجب الرجوع عنه ، واتفقوا على الذي ظهر لهم ، ففي جواز الرجوع خلاف مبني على مسألة الخلاف السابقة في اشتراط انقراض العصر[2] .

فجمهور العلماء الذين لا يشترطون انقراض عصر المجمعين يقولون : إن الإجماع الثاني ممنوع ولا يجوز حصوله ؛ لأن الإجماع قد انعقد ، ومتى انعقد صار حجة قطعية لا يجوز إهمالها .

وبعض العلماء وهم الذين اشترطوا انقراض العصر : أجازوا الإجماع الثاني ؛ لإن الإجماع الأول في رأيهم لم يصر حجة قطعية لا يجوز إهمالها ؛ لأن العصر لم ينقرض .

وأما الحالة الثانية : وهي ما إذا كان الإجماع الثاني قد حصل من **غير أصحاب الإجماع الأول** ـ وهذا لا يتصور إلا بعد انقراض العصر كما هو واضح ـ ففيها خلاف أيضاً بين العلماء .

قال الجمهور : لا يجوز حصوله ؛ لأنه يلزم منه تصادم الإجماعين على حكم

---

(١) إرشاد الفحول ٧٦

(٢) شرح المحلي على جمع الجوامع ١٦٩/٢ ، شرح الإسنوي ٣٦٩/٢

واحد في مسألة واحدة ، وهذا لا يصح ، إذ أن أحدهما حق والآخر باطل ، والحق لا يتعدد . قال الغزالي :ما أجمعوا عليه عن اجتهاد لا يجوز خلافه بعده ، لا لأنه حق فقط ، لكن لأنه حق اجتمعت الأمة عليه ، وقد أجمعت الأمة على أن كل ما أجمعت الأمة عليه يحرم خلافه ، لا كالحق الذي يذهب إليه الآحاد . ويعني الغزالي بهذا بأنه لو حصل إجماع آخر لزم منه اجتماع الأمة على خطأ ، وهذا لا يصح وقوعه لورود الأحاديث الدالة على عصمة الأمة من الخطأ ، وعليه فكون الإجماع حجة يقتضي امتناع حصول إجماع آخر مخالف له .

وقال بعض العلماء منهم أبو عبد الله البصري والرازي : يجوز حصول إجماع آخر ، إذ قد يظهر للمتأخرين دليل يوجب حكماً بخلاف الحكم السابق ، ويكون الإجماع الأول حجة لا يقتضي امتناع حصول إجماع آخر مخالف له ، إذ يمكن أن يتصور كون الإجماع حجة إلى غاية معينة ، هي حصول إجماع آخر ، فلا يلزم تصادم الإجماعين .

وقد رجح هذا الرأي بعض أساتذتي الأجلاء ؛ لأن غاية ما هنالك أنه نسخ إجماعاً سابقاً ، والنسخ بعد انقطاع الوحي جائز فيما يثبت بالاجتهاد ، أي فيما لم يعلم حكمه من الدين بطريق الضرورة (المراد بالضرورة : هو الطريق الذي لا يحتاج إلى نظر واجتهاد بأن كان في الحكم نص صريح ، أو نقل نقلاً مستفيضاً بحيث لا يتسرب الشك إلى ثبوت هذا الإجماع) .

وأما التعارض بين الإجماعين : فهو أمر اعتباري ، والأمور الاعتبارية تتكيف بتكيف الباحثين . ثم إن التمسك بالإجماع السابق عند ظهور دليل على خلاف مقتضاه أمر لا يرضاه الفكر السليم ؛ لأن الحجة أولاً للكتاب والسنة في الأحكام الشرعية . وهذا ما قرره الفقهاء المجتهدون جميعاً ، فقد قال كل منهم :إذا صح الحديث فهو مذهبي ، إذا جاءكم الحديث فاضربوا بقولي عرض الحائط .

وفي تقديري أن ظهور دليل جديد بعد انعقاد الاجماع أمر بعيد الحصول ، والمسألة نظرية فقط ، ومسلك الجمهور سليم ؛ لأنهم يؤمنون بواقع أن الأمة يستحيل عليها أن يكون هناك دليل صحيح ثم لا يتنبه إليه أحد .

قال جمهور العلماء : إن الله سبحانه عصم الأمة عن نسيان حديث في الحادثة ، ولولا ذلك خرج الإجماع عن أن يكون قطعياً[1] .

٢ ـ الاختلاف في تأويل نص : إذا اختلف الإجماعان في غير الحكم ، وإنما في تأويل نص معروف في العصرين : عصر الإجماع الأول ، وعصر الإجماع الثاني ، فهنا يجوز الإجماع الثاني على تأويل مخالف لتأويل السابقين ، ولكن بشرطين[2] :

أولاً ـ ألا يعود هذا التأويل على الحكم المجمع عليه بحسب التأويل الأول بالنقض والإبطال ، كأن يفسروا المشترك بأحد معنييه ، فلا يجوز لمن بعدهم أن يفسره بالمعنى الآخر . قال الإسنوي : إذا استدل أهل العصر بدليل أو ذكروا للحديث تأويلاً ، فذكر أهل العصر الثاني دليلاً آخر أو تأويلاً آخر من غير قدح في الأول ، جاز على الصحيح .

ثانياً ـ ألا يكون أهل ذلك العصر السابق قد نصوا على إبطال هذا التأويل الثاني ، وإلا لزم من ذلك تخطئة الأمة فيما أجمعوا عليه .

نسخ الإجماع :

أشرت سابقاً في الحاشية إلى أن الإجماع لا ينسخ ولا ينسخ به شيء ، كما قرر علماء الأصول[3] ، إذ أن النسخ لا يكون إلا في عصر تنزل الوحي ، وهو عصر

---

(١) إرشاد الفحول ٧٧

(٢) المستصفى ١٢٧/١ ، شرح الإسنوي ٣٨٧/٢

(٣) المستصفى ٨١/١

النبي ﷺ ، فلا نسخ بعده ، حتى تتوافر مزية استقرار الأحكام الشرعية وثباتها وخلودها ، وكون الناسخ ممن يتصور منه وضع الحكم الشرعي في بادىء الأمر .

وعلى هذا فلا ينسخ النص القرآني أو النبوي بالإجماع ؛ لأن النص إن كان قطعياً فلا ينعقد الإجماع بخلافه .

أما ادعاء نسخ سهم المؤلفة قلوبهم في القرآن بالإجماع في عهد عمر ، فغير ثابت ، إذ لم ينعقد إجماع على ذلك من جميع المجتهدين ، ولأن عهد النسخ قد انتهى بوفاة الرسول ﷺ ، ولا نسخ بعد انقطاع الوحي . وما حصل من عمر هو من قبيل فهم النص ، فحيث دعت الحاجة إلى التأليف كما كان في عهد النبي ﷺ طبق الحكم ، وإذا توافرت الدواعي إليه حتى في عصرنا الحاضر ، عمل بالحكم ، كما قرر كثير من المجتهدين وفعله عمر بن عبد العزيز وغيره ، وإذا لم يكن هناك داع للتأليف بسبب إعزاز المسلمين ، وتوافر القوة والعزة والمنعة لهم ، كما آل إليه الأمر في عهد عمر ، فلا يعطى المؤلفة قلوبهم من الزكاة إشعاراً بأن الإسلام لم يعد في حاجة إليهم وتقوية لقلوب المسلمين أنفسهم[1] .

وكذلك لا ينسخ الحكم لثابت بالإجماع بإجماع آخر ؛ لأن الإجماع متى ثبت صار حجة قطعية ؛ ولا يصح مخالفته ، ولا يعتد بإجماع آخر ، كما قال جمهور الأصوليين ؛ لأن الإجماع الأول إن كان قطعياً لزم خطأ الإجماع الثاني لمخالفته دليلاً قطعياً ، وخطأ الإجماع محال ، فما أدى إلى المحال محال . وإن كان الإجماع الأول ظنياً فالإجماع الثاني إذا خالفه أظهر أن الأول ليس دليلاً فلا يتحقق نسخ ، إذ لا تعارض بين ظني (وهو الإجماع الأول) وبين قطعي (وهو الإجماع الثاني)[2] .

---

(١) فتح القدير والعناية عليه ١٥/٢ ، تاريخ الفقه الإسلامي للدكتور محمد يوسف موسى ٦٤

(٢) أصول الفقه لبدران ٤٥٦ وما بعدها

وقد أوضحت أنه إذا كان مستند الإجماع مصلحة مرسلة ، فيجوز نسخه بإجماع آخر إذا تبدل وجه المصلحة التي بني عليها الإجماع .

المطلب السادس ـ شروط الإجماع :

لا حاجة إلى تفصيل الكلام في شروط الإجماع[1] ، فإنها تفهم مما سبق عرضه في بحث الإجماع ، وقد تبين أنه يشترط أن يكون الإجماع مبنياً على مستند من كتاب أو سنة أو قياس ؛ وأن يتفق جميع المجتهدين على الحكم في لحظة واحدة ، صراحة أو ضمناً مع وجود أمارة على الرضا . ولا يشترط انقراض العصر (أي موت المجمعين) ، ولا بلوغ المجمعين عدد التواتر ، ولا عبرة بقول العوام ، ولا بقول علماء فن في غير فنهم ؛ لأن قولهم فيه يكون بلا دليل لكونهم غير عالمين بأدلته ، والقول بلا دليل خطأ لا يعتد به ، وإنما الإجماع المعتبر في كل فن من فنون العلم هو إجماع أهل ذلك الفن العارفين به في عصر ما ، وإنه لا يلزمنا اتباع الأكثرين من العلماء فليس قولهم حجة . ولا يشترط في الإجماع عدم وجود خلاف سابق في المسألة التي هي محل بحث المجمعين كما رجحت سابقاً .

ويمكن أن تكون شروط الإجماع ما يأتي[2] ، فضلاً عما ذكر من شروط اتفاق المجتهدين .

١ ـ أن يقع الاتفاق من أهل الاجتهاد الموصوفين بالعدالة ومجانبة البدع ؛ لأن النصوص الدالة على حجية الإجماع تدل على ذلك . أما العدالة فلأن حكم الإجماع (وهو كونه ملزماً) إنما يثبت بأهلية الشهادة ، وأهلية الشهادة تكون بالعدالة كما هو ثابت معروف في القرآن الكريم مثل قوله تعالى : ﴿ وأشهدوا ذوي عدل منكم ﴾ .

---

(١) راجع الإبهاج ٢٥٦/٢ وما بعدها .

(٢) راجع كشف الأسرار للبزدوي ٩٦٣/٢ وما بعدها ، مسلم الثبوت ١٧٢/٢ وما بعدها

٢ ـ مجانبة البدعة : لأن البدعة إن كانت مكفرة فصاحبها غير مسلم . وإن لم تكن كذلك ودعا الناس إليها سقطت عدالته بالتعصب الباطل بلا دليل يسنده ، فلا يعتبر قوله في إجماع الأمة ، لذا لم يعتبر خلاف الروافض في إمامة الشيخين ، ولا خلاف الخوارج في إمامة علي .

٣ ـ ثبوت صفة الاجتهاد في المجتهدين إذا كان محل الإجماع الأحكام التي يختص بإدراكها الخواص من أهل الرأي ، كتفصيل أحكام الصلاة والنكاح والطلاق والبيع ، فإن المعتبر في ذلك اتفاق أهل الرأي لا غيرهم .

٤ ـ من الشروط المختلف فيها : كون المجتهدين من الصحابة . والجمهور لا يشترطون هذا الشرط .

٥ ـ ومن الشروط التي اختلفوا فيها : كون المجتهدين من قرابة الرسول ﷺ وعترته . وهذا عند الزيدية والإمامية .

٦ ـ ومن الشروط المختلف فيها أيضاً : كون المجمعين من أهل المدينة وقال بذلك الإمام مالك .

٧ ـ ومن الشروط المختلف فيها : انقراض العصر بموت جميع المجتهدين بعد اتفاقهم على حكم . وقال بهذا الشرط الإمام أحمد ومن وافقه .

٨ ـ ومما اختلفوا فيه ألا يسبق الإجماع بخلاف في المسألة بين السلف . قال به بعض الشافعية وعامة أهل الحديث . وخالفهم أكثرية الأصوليين .

تصور الإجماع عند المستشرقين :

للمستشرقين في الإجماع كلام مزخرف ، منشؤه التصورات الوهمية ، وغايته قلب الحقائق ، وتشويه الأفكار الإسلامية ، وإيهام الناس بقدرة العلماء على تغيير الأحكام الإسلامية ، مثلما يلمسون عند رجال الكنيسة ، وبابوات المسيحية .

ومن ذلك ما قاله (جولد تسيهر) : سوف يرى بلا شك أن الإجماع قد احتوى على ينبوع القوة التي تجعل الإسلام يتحرك ويتطور . وهو يعتقد أنه يمكن أن يكون للإجماع شأن كبير . وتوهم هو وغيره أن كل إجماع مقدم على النصوص . ورتبوا على ذلك : أن في مقدور الناس استحداث عقائد وسنن وخلق أمور كثيرة بطريقة تفكيرهم واتفاقهم في هذا التفكير . وقالوا : إنه بفضل الإجماع صار ما كان بدعة في أول الأمر من الأشياء المقبولة التي ينسخ بها ما هو سنة في الصدر الأول . فمثلاً التوسل بالأولياء صار عملياً جزءاً من السنة ، وعصمة النبي أثبتوها بالإجماع ، وذلك انحراف عن نصوص القرآن الواضحة ، أو أن الاعتقاد بعصمة النبي قد جعل الإجماع ينحرف عن نصوص واضحة في القرآن وقالوا : إن الإجماع لم يقتصر على تقرير أمور لم تكن مقررة من قبل فحسب ، بل غيَّر عقائد ثابتة واضحة ومهمة تغييراً تاماً ، فهو على هذا يعتبر عند الكثيرين من المسلمين وغير المسلمين من الوسائل الفعالة في الإصلاح . وزعموا أن المسلمين يستطيعون أن يجعلوا من الإسلام ما شاؤوا على شريطة أن يكونوا مجمعين ، وأن المجتهدين هم الذين لهم الحق بفضل ما أوتوا من علم أن يقرروا حكماً برأيهم . هذا هو كلام الأوربيين المستشرقين ، وهو كلام مغلوط ومردود بما يأتي :

١ ـ إن الإسلام متحرك متطور لا يتوقف على الإجماع ، والإجماع لا يمكن أن يحور أو يغير أصول الإسلام ومبادئه وأحكامه الثابتة ، وإنما مهمته تقوية الأحكام ، وإظهارها بصورة حاسمة في الأذهان ، حينما لا تتضح الأمور ، وتكون الدلالات ظنية ، مبهمة أو مجملة . وليس للمجتهدين إنشاء أحكام ، بل ليس للرسول عليه الصلاة والسلام نفسه أن يقول قولاً أو يصدر حكماً بدون الوحي ، فالأمة أولى بذلك ، فإجماعهم يعتمد على مستند من قرآن أو سنة .

٢ ـ ليس الإجماع إجماع العامة كما فهم هؤلاء ، وإنما هو اتفاق المجتهدين المختصين .

٣ ـ ليس للإجماع معارضة الكتاب والسنة كما فهموا . وليس له بناء شريعة جديدة ، كما زعموا ، وإنما الإجماع المقدم على دلالة الكتاب والسنة هو المستند إلى النصوص .

٤ ـ ليس للمسلمين جعل البدعة سنة كالتوسل بالأولياء ، فلم يجمع المسلمون على مثل هذا في أي عصر .

٥ ـ لم يثبت المسلمون عصمة النبي بالإجماع ، وإنما هي مقررة بصريح القرآن : ﴿ وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى ﴾ .

٦ ـ لا يتناول الإجماع مسائل العقائد والأحكام العلمية ، إلا عند الشيعة الإمامية[١] .

الأخذ بأقل ما قيل :

وأما ما اشتهر عن الإمام الشافعي رضي الله عنه من مبدأ « الأخذ بأقل ما قيل » في إثبات الحكم إذا كان الأقل جزءاً من الأكثر ولم يجد دليلاً غيره ، فليس ذلك تمسكاً بالإجماع وحده كما ظن ابن الحاجب ، وإنما بالإجماع والبراءة الأصلية ، مثاله : دية الكتابي ، فإن العلماء اختلفوا فيها على ثلاثة أقوال : فقال بعضهم : إنها ثلث دية المسلم ، وقالت المالكية : نصف ديته ، وقالت الحنفية : مثل ديته . فاختار الشافعي المذهب الأول وهو أنها الثلث ، بناء على المجموع من الإجماع والبراءة الأصلية ، أما الإجماع فإن كل واحد من المخالفين يوجبه ، فإن إيجاب الأكثر يستلزم إيجاب الأقل ، وأما البراءة الأصلية ، فإنها تقتضي عدم وجوب الزيادة ، إذ هي دالة على عدم الوجوب مطلقاً ، لكن ترك العمل بها في

(١) انظر دائرة المعارف الإسلامية ٤٣٥/١ ـ ٤٣٩ ، وبحث الأستاذ أبو زهرة في موسوعة الفقه الإسلامي ٥٢ ، وأصول الفقه لبدران ٢٢٧

الثلث للإجماع ، فبقي ما عداه على الأصل ، فيستصحب هذا الأصل[1] .

المطلب السابع ـ نماذج من الإجماعات

بالرغم من كل ما ذكرته من أقوال العلماء القدامى والمعاصرين في وجود حقيقة الإجماع ، فإني ما زلت أقرر القول بقيام الإجماع بالفعل وهو كثير ، وليس أدل على ذلك مما ذكره ابن حزم في كتابه (مراتب الإجماع) من إجماعات في أكثر من (٥٨) باباً من أبواب الفقه الخاص والعام والاعتقادات . والذي افتتحه بقوله في المقدمة : إن الإجماع قاعدة من قواعد الملة الحنيفية يرجع إليه ، ويفزع نحوه ويكفر من خالفه إذا قامت عليه الحجة بأنه إجماع .... وإن المنفعة بجمع هذه المسائل جليلة جداً .. ثم أردف قائلاً : فهذه وجوه الإجماع التي لا إجماع سواها ، ولا تقوم حجة من الإجماع في غيرها ألبته . وقد أدخل قوم في الإجماع ما ليس فيه . وقوم عدوا قول الأكثر إجماعاً . وقوم عدوا ما لا يعرفون فيه خلافاً إجماعاً ،وإن لم يقطعوا على أنه لا خلاف فيه . وقوم عدوا قول الصاحب المشهور المنتشر إذا لم يعلموا له من الصحابة مخالفاً ، وإن وجد الخلاف من التابعين ، فمن بعدهم ، فعدوه إجماعاً .

وقوم عدوا قول الصاحب الذي لا يعرفون له مخالفاً من الصحابة رضي الله عنهم ، وإن لم يشتهر ولا انتشر إجماعاً .

وقوم عدوا قول أهل المدينة إجماعاً . وقوم عدوا قول أهل الكوفة إجماعاً . وقوم عدوا اتفاق العصر الثاني على أحد قولين أو أكثر ،كانت للعصر الذي قبله إجماعاً .

---

(١) المستصفى ١٢٧ ، اللمع للشيرازي ٦٧ ، التقرير والتحبير ١١٣/٣ ، فواتح الرحموت ٢٤١/٢ ، الإبهاج ونهاية السول ١١٥/٣

وكل هذه آراء فاسدة ، ولنقضها مكان آخر . ويكفي من فسادها أنهم نجدهم يتركون في كثير من مسائلهم ما ذكروا أنه إجماع .

وقوم قالوا : الإجماع : هو إجماع الصحابة رضي الله عنهم فقط .

وقوم قالوا : **إجماع كل عصر إجماع صحيح** إذا لم يتقدم قبله في تلك المسألة خلاف . **وهذا هو الصحيح** ، لإجماع الأمة عند التفصيل عليه ، واحتجاجهم به وترك ما أصَّلوه له .

ثم تابع ابن حزم قوله مبيناً صفة الإجماع ، فقال[1] : وصفة الإجماع هو ما تيقن أنه لا خلاف فيه بين أحد من علماء الإسلام ، ونعلم ذلك من حيث علمنا الأخبار التي لا يتخالج فيها شك ، مثل أن المسلمين خرجوا من الحجاز واليمن ، ففتحوا العراق وخراسان ومصر والشام ، وأن بني أمية ملكوا دهراً طويلاً ثم ملك بنو العباس ، وأنه كانت وقعة صفين والحرة ، وسائر ذلك مما يعلم بيقين وضرورة .

وإنما نعني بقولنا : العلماء : من حفظ عنه الفتيا من الصحابة والتابعين وتابعيهم وعلماء الأمصار وأئمة أهل الحديث ومن تبعهم رضي الله عنهم أجمعين .

وإنما يدخل في هذا الكتاب الإجماع التام الذي لا مخالف فيه ألبتة . وقد انتقد ابن تيمية في كتابه (نقد مراتب الإجماع لابن حزم) هذه العبارة الأخيرة فقال : قد اشترط (أي ابن حزم) في الإجماع ما يشترطه كثير من أهل الكلام والفقه ، كما تقدم ، وهو **العلم بنفي الخلاف ، وأن يكون العلم بالإجماع تواتراً ،** وجعل العلم بالإجماع من العلوم الضرورية (أي التي لا تحتاج إلى نظر وبحث) كالعلم بعلوم الأخبار المتواترة عند الأكثرين . ومعلوم أن كثيراً من الإجماعات التي

---

(١) مراتب الإجماع ١٢

حكاها ليست قريباً من هذا الوصف ، فضلاً عن أن تكون منه ، فكيف وفيها ما فيه خلاف معروف ، وفيها ما هو نفسه ينكر الإجماع فيه ، ويختار خلافه من غير ظهور مخالف[1] ؟

وسأختار نماذج وأمثلة من الإجماعات من أغلب الأبواب التي ذكرها ابن حزم ليتأصل في الأذهان أن الإجماع حقيقة واقعة ، علماً بأن ابن حزم لا يقر إلا الإجماع المستند إلى النص من قرآن أو سنة ، وأنه ذكر مثلاً في كتاب الفرائض (١١٠) إجماعات .

١ ـ كتاب الطهارات : اتفقوا أن الماء الراكد إذا كان من الكثرة بحيث إذا حرك وسطه لم يتحرك طرفاه ، ولا شيء منها ، فإنه لا ينجسه شيء إلا ما غير لونه أو طعمه أو رائحته[2] .

٢ ـ كتاب الصلاة : اتفقوا على أن الصلوات الخمس فرائض . واتفقوا أن الصلاة لا تسقط ولا يحل تأخيرها عمداً عن وقتها عن البالغ العاقل بعذر أصلاً ، وأنها تؤدى على حسب طاقة المرء من جلوس أو اضطجاع بإيماء أو كيفما أمكنه[3] .

٣ ـ كتاب الجنائز : اتفقوا على أن مواراة المسلم فرض[4] .

٤ ـ كتاب الزكاة : اتفقوا على أن من أداها عن نفسه بأمر الإمام فأداها بنية أنها زكاته ووضعها مواضعها ، أنها تجزىء[5] .

---

(١) نقد مراتب الإجماع المطبوع في حاشية الأصل (مراتب الإجماع ١٦) .

(٢) مراتب الإجماع ١٧

(٣) نفس المصدر ٢٤ ، ٢٥

(٤) المصدر السابق ٢٤

(٥) المصدر السابق ٣٨

٥ ـ كتاب الصيام : اتفقوا على أن الأكل لما يغذي من الطعام مما يستأنف إدخاله في الفم والشرب والوطء ، حرام من حين طلوع الشمس إلى غروبها[١] .

٦ ـ كتاب الاعتكاف : اتفقوا على أن من خرج من معتكفه في المسجد لغير حاجة ولا ضرورة ولا بر أمر به أو ندب إليه ، فإن اعتكافه قد بطل[٢] .

٧ ـ كتاب الحج : أجمعوا أن الرجل يجتنب لباس العمائم والقلانس والجباب والقمص والمخيط والسراويل التي لا تسمى ثياباً ، إن وجد إزاراً[٣] .

٨ ـ كتاب الأقضية : اتفقوا أن ما حكم به لغير نفسه ولغير أبويه ولغير عبده ، ولغير كل من يختلف في قبول شهادته له من ذوي رحمه ومن ولده أو من ولد ولده بكل وجه ، وإخوته وأخواته ، ومن هو في كفالته وصديقه الملاطف ، وعلى عدوه ، أن حكمه جائز إذا وافق الحق[٤] .

٩ ـ كتاب الدعوى والشهادات : اتفقوا على أن الكبائر والمجاهرة بالصغائر والإصرار على الكبائر جرحة ترد بها الشهادة[٥] .

١٠ ـ كتاب التفليس : أجمعوا على أن كل من لزمه حق في ماله أو ذمته لأحد ، ففرض عليه أداء الحق لمن هو له عليه إذا أمكنه ذلك ، وبقي له بعد ذلك ما يعيش به أياماً هو ومن تلزمه نفقته[٦] .

١١ ـ كتاب الحجر : اتفقوا أن من كان بالغاً عاقلاً حراً عدلاً في دينه حسن

---

(١) المصدر السابق ٣٩
(٢) المصدر السابق ٤١
(٣) المصدر السابق ٤٢
(٤) المصدر السابق ٤٩
(٥) المصدر السابق ٥٣
(٦) المصدر السابق ٥٨

النظر في ماله ، أنه لا يحجر عليه ، وأن كل ما أنفذ مما يجوز إنفاذه في ماله ، فهو نافذ[1] .

١٢ ـ كتاب الغصب : اتفقوا أن من غصب شيئاً أي شيء كان ، من غير ولده ، فوجد بعينه لم يتغير من صفاته شيء ، ولا تغيرت سوقه ، ووجد في يد غاصبه ، لا في يد غيره ، أنه يرد كما هو[2] .

١٣ ـ المزارعة والمساقاة : أجمعوا على أن المزارعة والمساقاة على ذكر النصف أو الثلثين أو إلى السدس أو أي جزء مسمى كان منسوباً من الجميع إلى مدة معروفة ، سواء لا فرق[3] .

١٤ ـ كتاب الرهن : اتفقوا على أن الراهن إذا أراد إخراج الرهن من الارتهان إخراجاً مطلقاً دون تعويض ، فيما عدا العتق ، لم يجز ذلك له[4] .

١٥ ـ الإكراه : اتفقوا على أن المكره على الكفر ، وقلبه مطمئن بالإيمان أنه لا يلزمه شيء من الكفر عند الله تعالى . وأن خوف القتل إكراه . واختلفوا في إلزامه أحكام الكفر[5] .

١٦ ـ الوديعة : اتفقوا على أن من اتجر في الوديعة أو أنفقها أو تعدى فيها مستقرضاً لها ، أو غير مستقرض ، فضمانها عليه حتى ترد إلى مكانها[6] .

١٧ ـ الوكالة : اتفقوا على أن الوكيل إذا أنفذ شيئاً مما وكل به ، ما بين بلوغ

---

(١) المصدر السابق ٥٩
(٢) المصدر السابق ٥٩
(٣) المصدر السابق ٦٠
(٤) المصدر السابق ٦١
(٥) المصدر السابق ٦١
(٦) المصدر السابق ٦١

الخبر إليه وصحته عنده إلى حين عزل موكله له ، أو حين موت الموكل ، مما لا غبن فيه ولا تعد ، فإنه نافذ لازم للموكل ولورثته بعده[1] .

١٨ ـ الحوالة : اتفقوا على أن من أحيل بحق قد وجب له بشيء يجوز بيعه قبل قبضه على شخص واحد مليء ، حاضراً ، ورضي بالحوالة ، ورضي المحال عليه بها أيضاً ، وعلم كل واحد منهم مقدار الحق الواجب ، فقد جاز للمحال أن يطلب المحال عليه بذلك الحق ، وأنها حوالة صحيحة[2] .

١٩ ـ الكفالة : اتفقوا على أن ضمان ما لم يجب قط ولا وجب على المرء ، لا يجوز[3] .

٢٠ ـ كتاب النكاح : اتفقوا أن التصريح بالخطبة في العدة حرام . وأن وطء الحائض في فرجها ودبرها حرام . وأنه إن شرط على الزوج أن لا يضار امرأته في نفسها ولا في مالها ، أنه شرط صحيح ، ولا يضر النكاح بشيء[4] .

٢١ ـ الإيلاء : اتفقوا أن الوطء في الفرج قبل انقضاء الأربعة أشهر فيئة صحيحة ، يسقط بها عنه الإيلاء[5] .

٢٢ ـ الطلاق والخلع : اتفقوا أن طلاق المسلم العاقل البالغ الذي ليس سكران ولا مكرهاً ولا غضبان ولا محجوراً ولا مريضاً لزوجته التي قد تزوجها زواجاً صحيحاً جائز إذا لفظ به بعد النكاح مختاراً له حينئذٍ[6] .

٢٣ ـ الرجعة : اتفقوا أن من طلق امرأته ـ التي نكحها نكاحاً صحيحاً ـ

---

(١) المصدر السابق٦١
(٢) المصدر السابق ٦٢
(٣) المصدر السابق ٦٢
(٤) المصدر السابق ٦٩ ، ٧٠
(٥) المصدر السابق ٧١
(٦) المصدر السابق ٧١

طلاق سنة ، وهي ممن يلزمها عدة من ذلك الطلاق ، فطلقها مرة أو مرة بعد مرة ، فله مراجعتها شاءت أو أبت بلا ولي ولا صداق ، ما دامت في العدة ، وأنهما يتوارثان ما لم تنقض العدة[1] .

٢٤ ـ كتاب البيوع : اتفقوا أن بيع المرء ما لا يملك ، ولم يجزه مالكه ، ولم يكن البائع حاكماً ولا منتصفاً من حق له أو لغيره أو مجتهداً في مال قد يئس من ربه ، فإنه باطل[2] .

٢٥ ـ الشركة ، اتفقوا أن من باع منهم في ذلك ما لا يتغابن الناس بمثله أو اشترى كذلك ما لاعيب إذا تراضوا بالتجارة فيه ، فإنه جائز لازم لجميعهم[3] .

٢٦ ـ إحياء الموات : اتفقوا أن من ملك أرضاً محياة ليست معدناً فليس للإمام أن ينتزعها منه ، ولا أن يقطعها غيره[4] .

٢٧ ـ النفح (الهبة) : اتفقوا أن من كان له بنون ذكور لا إناث فيهم ، أو إناث لا ذكور فيهم ، فأعطاهم كلهم ، أو أعطاهن كلهن عطاء ساوى فيه ، ولم يفضل أحداً على أحد : أن ذلك جائز نافذ[5] .

٢٨ ـ كتاب الفرائض : اتفقوا أن الأب يرث ، وأن الجد يرث ، إذا كان من قبل الأب وآبائه ليس من دونه أم وإن علا ، إذا لم يكن دونه أب حي[6] .

٢٩ ـ كتاب الوصايا والأوصياء : اتفقوا أن الوصية لا تجوز إلا بعد أداء

---

(١) المصدر السابق ٧٥
(٢) المصدر السابق ٨٤
(٣) المصدر السابق ٩١
(٤) المصدر السابق ٩٥
(٥) المصدر السابق ٩٧
(٦) المصدر السابق ٩٨

ديون النـاس ، فـإن فضل شيء ، جـازت الوصيـة وإلا فـلا . واتفقـوا أن لـلأب العاقل الذي ليس محجوراً أن يوصي على ولده ولبنيه الصغيرين الـذين لم يبلغوا ، والذين بلغوا مطبقين (أي بالجنون أو الإغماء) رجلاً من المسلمين الأحرار العدول الأقوياء على النظر[1] .

٣٠ ـ قسم الفيء والجهـاد والسير : اتفقوا أن دفـاع المشركين وأهل الكفر عن بيعـة أهل الإسـلام وقراهم وحصـونهم وحريمهم إذا نـزلـوا على المسلمين ، فرض على الأحرار البالغين المطيقين[2] .

٣١ ـ الإمـامـة : وحرب أهل الردة ودفـع المرء عن نفسـه وقطـع الطريـق : اتفقوا على أن من بغى من اللصـوص ، فطلب أخـذ الروح أو الحرم أو المـال ، أن قتاله واجب . واتفقوا أن الإمامة فرض ، وأنـه لا بـد من إمـام حـاشـا النجـدات (من الخوارج) ، وأراهم قـد حـادوا الإجمـاع ، وقـد تقـدمهم[3] . واتفقـوا أن من خالف الإجماع المتيقن بعد علمه بأنه إجماع فإنه كافر[4] .

٣٢ ـ كتـاب الحـدود : أجمعوا أن من اجتمع عليـه حـد الزنـا والخمر والقـذف والقتل ، أن القتل عليه واجب[5] .

٣٣ ـ الأشربة : اتفقوا أن عصير العنب الذي لم يطبخ إذا غلى وقذف بالزبـد وأسكر ، أن كثيره وقليله والنقطة منه حرام ، على غير المضطر والمتداوي من علة ظاهرة ، وأن شاربه ، وهو يعلمه ، فاسق ، وأن مستحله كافر[6] .

---

(١) المصدر السابق ١١٠
(٢) المصدر السابق ١١٩
(٣) المصدر السابق ١٢٤
(٤) المصدر السابق ١٢٦
(٥) المصدر السابق ١٢٩
(٦) المصدر السابق ١٣٦

٣٤ ـ الدمـاء : اتفقوا أن دم الـذمي الـذي لم ينقص شيئاً من ذمتـه حرام ، واتفقوا أن عين الرجل الحر المسلم البالغ العاقل الصحيحة وحاملها ليس بـأعور من الأخرى ، تفقـأ بعين الرجـل المسلم الحر البـالـغ العـاقـل الصحيحـة : يمنى بيمنى ، ويسرى بيسرى[1] .

٣٥ ـ الديات ـ اتفقوا على أن الدية على أهل البادية مئـة من الإبل في نفس الحر المسلم المقتول خطأ لا أكثر ولا أقل ، وأن في نفس الحرة المسلمة المقتولـة منهم خمسين من الإبل ، كل ذلك ما لم يكن المقتول أو المقتولة ذوي رحم أو في الحرم أو في الأشهر الحرم[2] .

٣٦ ـ الصيد والضحايا والـذبـائح والعقيقـة : اتفقوا أن من أرسل كلبـه المعلم على الصيد ، ثم أدركه حياً بين يديه ، أنه إن ذبحـه وسمى الله عز وجل ، حل لـه أكلـه . واتفقـوا أن الخنزير ذكره وأنثـاه صغيره وكبيره ، حرام ، لحمـه وشحمـه وعصبه ومخه وغضروفه ودماغه وحشوته وجلده حرام كل ذلك[3] .

٣٧ ـ السبـق والرمي : اتفقـوا على إبـاحـة المسـابقـة بـالخيـل والإبـل وعلى الأقدام[4] .

٣٨ ـ الأيمـان والنـذور : اتفقوا أن من حلف باسم من أسماء الله عز وجل ثم قـال بلسـانـه : إن شـاء الله ، أو إلا أن يشـاء الله ، أو نحو ذلـك ، متصلاً بيمينـه ونوى في حين لفظـه بـاليمين أن يستثني قبـل تمـام لفظـه بـاليمين ، أنـه لا كفـارة عليه ، ولا يحنث إن خالف ما حلف عليه متعمداً أو غير متعمد[5] .

---

(١) المصدر السابق ١٣٨
(٢) المصدر السابق ١٤٠
(٣) المصدر السابق ١٤٥ ، ١٤٩
(٤) المصدر السابق ١٥٧
(٥) المصدر السابق ١٥٩

٣٩ ـ باب من الإجماع في الاعتقادات : يكفر من خالفه بإجماع : اتفقوا أن الله عز وجل وحده لا شريك له ، خالق كل شيء غيره ، وأنه تعالى لم يزل وحده ولا شيء غيره معه ، ثم خلق الأشياء كلها كما شاء ، وأن النفس مخلوقة ، والعرش مخلوق ، والعالم كله مخلوق ، وأن النبوة حق ، وأنه كان أنبياء كثير ، منهم من سمى الله تعالى في القرآن ، ومنهم من لم يسم لنا ، وأن محمد بن عبد الله القرشي الهاشمي المبعوث بمكة المهاجر إلى المدينة رسول الله ﷺ إلى جميع الجن والإنس إلى يوم القيامة[1] .

وأن دين الإسلام هو الدين الذي لا دين لله في الأرض سواه ، وأنه ناسخ لجميع الأديان قبله ، وأنه لا ينسخه دين بعده أبداً وأن من خالفه ممن بلغه كافر مخلد في النار أبداً[2] .

واتفقوا أنه لا يحل أن يحلل ولا أن يحرم ولا أن يوجب حكماً بغير دليل من قرآن أو سنة أو إجماع أو نظر[3] .

---

(١) المصدر السابق ١٦٧

(٢) المصدر السابق ١٦٧

(٣) المصدر السابق ١٧٥

المبحث الرابع

القياس

لا يمكن لأي تشريع في العالم أن تحيط نصوصه بجميع أحكام الحوادث والجزئيات والمسائل الفرعية ، وإنما يقتصر التشريع عادة على ذكر الأصول العامة الكلية والضوابط والشروط عموماً ، ويترك أمر التطبيق إلى القضاة والحكام والفقهاء ، فهؤلاء هم الذين يجتهدون في أحكام المسائل الجزئية أو الخاصة ، ويحاولون إلحاق الحكم بما هو منصوص عليه .

وبمقتضى هذا الواقع المألوف أو المنطق الذي لا محيد عنه ، أرى أن الشريعة الإسلامية تتجاوب مع الواقع مراعاة لحكم التطور ، ونزولاً تحت مقتضيات الظروف وتجدد الحوادث وتشعب القضايا ، فهي تنص في مصدريها الأصليين على القواعد العامة وأحكام الأصول التشريعية والمسائل الأساسية ، تاركة التفاصيل لمجتهدي الأمة وآراء العلماء الذين تشبعت أرواحهم بمقاصد الشرع ، وأحاطت مداركهم بدقائق التشريع . ومن هنا برزت الحاجة إلى الاجتهاد بالرأي الصحيح أو بما يسمونه القياس .

وسأتكلم عن القياس وفق المطالب التالية :

تعريف القياس وأركانه ، حجيته ، شروطه ، مسالك العلة ، الاعتراض عليه ، أقسامه ، مجاله .

المطلب الأول ـ تعريف القياس وأركانه :

القياس والقيس : مصدران بمعنى قدر ، ومنه سمي (امرؤ القيس) لاعتبار الأمور برأيه . فالأصل في القياس لغة : هو التقدير أي معرفة قدر الشيء ، يقال : قست الثوب بالذراع ، والأرض بالقصبة[1] أو المتر أي عرفت قدرهما ، والتقدير : نسبة بين شيئين تقضي المساواة بينهما ، فالمساواة لازمة للتقدير[2] .

وقد يطلق القياس على مقارنة أحد الشيئين بالآخر ، يقال : قايست بين العمودين ، أي قارنت بينهما لمعرفة مقدار كل منهما بالنسبة إلى الآخر .

وأخيراً كثر استعمال لفظ القياس في المساواة بين الشيئين ، سواء أكانت حسية مثل : قست هذا القضيب بهذا القضيب ، أو هذا الكتاب بهذا الكتاب ، أم معنوية مثل : فلان لا يقاس بفلان أي لا يساويه قدراً . والقياس في اللغة يتعدى بالباء ، أما المستعمل في الشرع فإنه يتعدى بعلى لتضمنه معنى البناء والحمل ، مثل : (النبيذ مقيس على الخمر) أي محمول عليه في الحكم .

والقياس عند المناطقة : هو قول مؤلف من أقوال متى سلِّمت لزم عنه لذاته قول آخر . وأرادوا بقيد (لذاته) إخراج قياس المساواة ، مثل : (زيد مساوٍ لعمر ، وعمر مساوٍ لبكر) ، والنتيجة هي : زيد مساو لبكر ، فمعرفة النتيجة هذه لم تكن بطريقة القياس في حد ذاته ، وإنما عرفت بقاعدة أخرى ، وهي أن مساوي المساوي لشيء مساو لذلك الشيء .

والقياس عند المناطقة قسمان[3] :

١ ـ قياس اقتراني : وهو الذي يدل على النتيجة بدون أداة الاستثناء وهي

---

(١) القصبة ٢٣,٧٥ م^2

(٢) الإحكام للآمدي ٢/٣ ، مسلم الثبوت ١٩٥/٢ ، شرح الإسنوي ٢/٣ ، إرشاد الفحول ١٧٣

(٣) شرح الخبيصي على التهذيب ١٢٠ ـ ١٢٢ ، غاية الوصول للأنصاري ١٣٧

(لكن) مثل : (كل إنسان حيوان ، وكل حيوان جسم) فالنتيجة : كل إنسان جسم ، ومثل : (كل مسكر حرام ، وكل نبيذ مسكر) ، فيلزم منه أن كل نبيذ حرام ، وسمي اقترانياً لاقتران أجزائه .

٢ ـ قياس استثنائي أو شرطي : وهو الذي يدل على النتيجة بواسطة أداة الاستثناء وهي (لكن) المعروفة بأداة الاستدراك ، مثل : (كلما كانت الشمس طالعة ، فالنهار موجود ، لكن الشمس طالعة ، فالنهار موجود) ، وسمي استثنائياً لاشتماله على حرف الاستثناء لغة ، وهو (لكن) .

والقياس الذي يسميه الأصوليون قياساً هو غير القياس المنطقي بنوعيه . وإنما يسميه المناطقة تمثيلاً ، وهو يستلزم وجود أمرين ينسب أحدهما إلى الآخر بنوع من المساواة .

وقد ذكر الأصوليون تعاريف كثيرة للقياس أذكر منها تعريفين :

التعريف الأول : للقاضي الباقلاني واختاره جمهور المحققين من الشافعية : وهو حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما من حكم أو صفة .

وهو منتقد لوجود التكرار فيه ؛ لأن المقصود بحمل معلوم : هو إثبات مثل حكم أحدهما للآخر ، وأيضاً فإن قوله : (إثبات حكم لهما) غير سليم ؛ لأن القياس يثبت حكماً للفرع مثل حكم الأصل ، لعلة جامعة بينهما ، لا أن أحدهما عين الآخر[1] .

التعريف الثاني : لصدر الشريعة ابن مسعود وهو : تعدية الحكم من الأصل

---

(١) المستصفى ٥٤/٢ ، الإحكام للآمدي ٤/٣ ، شرح المحلي على جمع الجوامع ١٧٢/٢ ، شرح العضد على مختصر المنتهى ٢٠٧/٢ ، الإبهاج ٢/٣ ، إرشاد الفحول ١٧٤

إلى الفرع لعلة متحدة لا تدرك بمجرد اللغة[1] . وأراد بالقيد الأخير في العلة : الاحتراز عن دلالة النص أو الإجماع ، فإنه يدل على الحكم بذاته دون واسطة القياس . وهو منتقد أيضاً ؛ لأنه لم يشمل قياس المعدوم على المعدوم ، والقياس يجري في الموجود والمعدوم جميعاً ، وكون التعريف لم يشمله ؛ لأن لفظي (الأصل ، والفرع) فيه أمران وجوديان ، إذ الأصل : اسم لما يبتنى عليه غيره ، والفرع اسم لما يبتنى على غيره ، أما المعدوم : فهو ليس بشيء موجود . والقياس بين المعدومين ، مثل : (قياس عديم العقل الكبير بسبب الجنون على عديم العقل بسبب الصغر في سقوط الخطاب عنه ، للعجز عن فهم الخطاب وأداء الواجب) .

ونظراً لأن التعريفين السابقين منتقدان : فإني أختار تعريفاً آخر وهو : **إلحاق أمر غير منصوص على حكمه الشرعي بأمر منصوص على حكمه ، لاشتراكهما في علة الحكم[2] .**

والمراد من الإلحاق : هو الكشف والإظهار للحكم ، وليس المراد إثبات الحكم وإنشاءه ؛ لأن الحكم ثابت للمقيس من وقت ثبوته للمقيس عليه ، وإنما تأخر ظهوره إلى وقت بيان المجتهد بواسطة وجود العلة ، كما هي في المقيس عليه ، وعلى هذا فإنهم قالوا :

١ ـ القياس مظهر للحكم لا مثبت له .

٢ ـ العلة هي أساس الحكم .

٣ ـ عمل المجتهد هو إظهار الحكم في الفرع بسبب اتحاد علة الحكم في المقيس والمقيس عليه[3] .

---

(١) التلويح على التوضيح ٥٢/٢ ، وانظر التقرير والتحبير ١١٩/٣ ، كشف الأسرار ٩٨٨/٢ ، فواتح الرحموت ٢٧٤/٢

(٢) اللمع للشيرازي ٥١ ، مرآة الأصول ٢٧٥/٢ ، روضة الناظر ٢٢٧/٢ ، مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول ٩١ ، أصول الفقه لأستاذنا زكي الدين شعبان ٥٩

(٣) محاضرات في أصول الفقه للزفزاف ٨ من بحث القياس .

وطريق الإظهار أو الكشف : أنه إذا ورد نص في الكتاب أو السنة على حكم واقعة ، وعرف المجتهد علة الحكم ، ثم لاحظ وجود نفس العلة في واقعة أخرى ، فإنه يغلب على الظن الاشتراك في الحكم بين الواقعتين ، فيلحق ما لم ينص عليه بما ورد فيه نص ، ويسمى هذا الإلحاق : القياس .

وأمثلته ما يأتي :

١ ـ إن الله سبحانه وتعالى نص على تحريم الخمر بآية : ﴿ إنما الخمر والميسر ... ﴾ وقد أدرك المجتهد أن علة التحريم هي الإسكار ، كما سنعرف في مسالك العلة ؛ لأنه يترتب عليه وقوع مفاسد دينية ودنيوية كإيقاع العداوة والبغضاء بين الناس وإلحاق الضرر بالشارب .

وعند التأمل وجد المجتهد أن الإسكار يتحقق أيضاً بشرب النبيذ ، فيكون النبيذ ملحقاً بالخمر في حرمة تناوله ، فالخمر أصل ، والنبيذ فرع ، والحكم التحريم ، والعلة الجامعة بينهما : هي الإسكار .

٢ ـ نص الرسول عليه الصلاة والسلام على أن القتل يمنع الميراث ، فقال : « لا يرث القاتل »[1] والعلة : هي استعجال الشيء قبل أوانه فيعاقب بحرمانه . وهذه العلة متحققة في قتل الموصى له للموصي ، فتقاس الوصية على الإرث حالة القتل ، فيمنع الموصى له القاتل من الوصية ، كما يمنع الوارث القاتل من الإرث[2] .

٣ ـ حرم الرسول ﷺ الخطبة على الخطبة ، فقال : « لا يبع بعضكم على بيع

---

(١) نص الحديث هو : « ليس للقاتل من الميراث شيء » رواه النسائي والدارقطني ، وقواه ابن عبد البر ، وأعلّه النسائي . والصواب وقفه على عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده (سبل السلام ١٠١/٣) ورواه البيهقي عن ابن عمرو ، وهو حديث حسن .

(٢) أجاز الشافعية في الأظهر الوصية لقاتل ؛ لأنها تمليك بعقد ، فأشبهت الهبة ، وخالفت الإرث ، وصورتها : أن يوصي لجاره ثم يموت ، أو لإنسان فيقتله ، فالقتل لا يمنع الإرث . (مغني المحتاج ٤٣/٣) .

بعض ، ولا يخطب على خطبته »[1] ، والعلة هي : إيذاء الخطيب أو المشتري الأول وإثارة حقده وتوريث عداوته . وهذا المعنى متحقق في استئجار الأخ على استئجار أخيه ، فيحرم قياساً على تحريم الخطبة على الخطبة ، فالتسوية بين الواقعتين في الحكم ، أو الإلحاق أو التعدية أو الإثبات ، أو الحمل أو المساواة ، كما هو مذكور في تعاريف العلماء ، كل تلك العبارات المترادفة إجمالاً هي القياس عند الأصوليين .

أركان القياس :

الركن : هو جزء الشيء الذي لا يتحقق بدونه ، وقد تبين من تعريف القياس السابق أنه يشتمل على أركان أربعة[2] وهي :

الأصل ، والفرع ، والوصف الجامع بين الأصل والفرع وهو العلة ، وحكم الأصل .

الأصل عند الفقهاء : هو محل الحكم الذي ثبت بالنص أو الإجماع . وعند المتكلمين : هو النص الدال على الحكم ؛ لأنه الذي بني عليه الحكم ، والأصل : هو ما بني عليه غيره .

وبناء عليه ، فالأصل عند الفقهاء في مثال تحريم النبيذ قياساً على الخمر : هو الخمر الثابتة حرمته ؛ لأن الأصل ما كان حكم الفرع مقتبساً منه ومردوداً إليه ،

---

(١) نص الحديث « لا يبيع الرجل على بيع أخيه ، ولا يخطب على خطبة أخيه ، ولا تسأل المرأة طلاق أختها لتكفأ ما في إنائها » رواه البخاري ومسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه (سبل السلام ٢٢/٣) .

(٢) المستصفى ٥٤/٢ ، الإحكام للآمدي ٦/٣ ، التقرير والتحبير ١٢٤/٣ ، فواتح الرحموت ٢٤٨/٢ ، شرح العضد على مختصر المنتهى ٢٠٨/٢ ، شرح المحلي على جمع الجوامع ١٧٨/٢ ، مرآة الأصول ٢٩٧/٢ ، المدخل إلى مذهب أحمد ١٤١ ، المنهاج مع الإبهاج ٢٧/٣

وهـذا يتحقق في نفس الخمر . وعنـد المتكلمين : هو النص الـدال على تحريم الخمر ؛ لأنه الذي بني عليه التحريم ، والأصل : ما بني عليه غيره .

وإني أرجح اصطلاح الفقهـاء ؛ لأن الأصل في اللغـة هو المحتـاج إليـه ونفس الخمر أحق بتسميته أصلاً من غيره كالنص أو الحكم ؛ لأن الحكم أو النص يفتقر إليـه في تعلقه به ، بخلاف العكس ، فإن المحل لا يفتقر إلى الحكم ولا إلى النص .

الفرع عنـد الفقهـاء وهم الـذين رجحت اصطلاحهم : هو المحل الـذي لم يرد فيه نص ولا إجماع ، وهو في المثال السابق : النبيذ .

العلة : هي الوصف الذي بني عليه حكم الأصل ، وهو في المثال : الإسكار .

حكم الأصـل : هـو الحكم الشرعي الـذي ورد بـه النص في الأصـل ، ويراد تعديته إلى الفرع ، وهو في المثال : حرمـة الخمر . **أمـا الحكم الـذي يثبت في الفرع بـالقيـاس** ، وهو في المثـال المـذكور تحريم النبيـذ ، فهو ثمرة القيـاس وليس ركنـاً فيه ، وهذا ما قرره الآمدي . وقال الإسنوي : إن حكم الفرع في القياس ركن من أركان القيـاس وليس ثمرة لـه ؛ لأن ثمرة القيـاس هي : العلم بحكم الفرع ، لا نفس حكم الفرع .

ويتضح المقصود أيضاً بمثـال آخر : وهو أن الرسول ﷺ نص على تحريم ربـا الفضل وربا النسيئة في الأصنـاف الستـة الربويـة وهي : (الـذهب ، والفضـة ، والحنطة ، والشعير ، والتمر ، والملح) ، فهـذه الأصنـاف أصل ، و (الـذرة والأرز والفول) مثلاً فرع ، والحكم : هو تحريم الربـا فيهـا . والعلـة عنـد الحنفيـة : هي الكيل أو الوزن مع اتحاد الجنس ، وعند الشافعية هي الثمنية في الذهب والفضـة ، والطعم في المطعومات الأربعة الباقية .

المطلب الثاني ـ حجية القياس أو التعبد بالقياس

الحجة : هي الدليل والبرهان ، ومعنى كون القياس حجة : أنه دليل وبرهان من الأدلة التي عددها الشرع لمعرفة بعض الأحكام ، فالمقصود بحجية القياس : أنه أصل من أصول التشريع في الأحكام الشرعية والعملية ، وهو معنى التعبد بالقياس ، أي أنه هل هو مطلوب شرعاً ؟ وقد سار الغزالي والآمدي على الاصطلاح الثاني .

والقياس في تقديري تقره الفطرة السليمة وتقتضيه بدائه العقول ، والأصوليون اتفقوا على أنه حجة في الأمور الدنيوية كما في الأدوية والأغذية ، وكذلك اتفقوا على حجية القياس الصادر منه ﷺ ، وأما في الأمور الشرعية ، فاختلفوا فيه على خمسة مذاهب[1] .

١ ـ مذهب الجمهور : إن التعبد بالقياس جائز عقلاً ، ويجب العمل به شرعاً[2] ، قال ابن السبكي : القياس من الدين ، لأنه مأمور به ، لقوله تعالى : ﴿ فاعتبروا يا أولي الأبصار ﴾ .

٢ ـ مذهب القفال الشافعي وأبي الحسين البصري من المعتزلة : إن العقل مع الأدلة النقلية يدل على وجوب العمل بالقياس ، وأدلتهم ستأتي ضمن الأدلة العقلية التي استدل بها أنصار القياس .

---

(١) جمع الجوامع ١٧٧/٢ ، مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد ٢٤٨/٢ ، ٢٥١ ، المستصفى ٥٦/٢ ، ٦٩ ، ٧٠ ، الآمدي ٦٤/٣ ، ٧٤ أصول الشاشي ٩١ ، رسالة في أصول الظاهرية لابن عربي ٢٠ ، رسالة في أصول الفقه لابن فورك ١٢ ، التوضيح ٥٣/٢ ، كشف الأسرار ٩٩٠/٢ ، التقرير والتحبير ٢٤٢/٣ ، الإبهاج ٥/٣ وما بعدها ، شرح الإسنوي ١١/٣ ، روضة الناظر ٢٣٤/٢ ، إرشاد الفحول ١٧٤ ، ١٧٨ ، ٢٢٨ ، فواتح الرحموت ٢١١/٢

(٢) إلا أنه عند الإمام أحمد يستعمل للضرورة ، قال في كتاب الخلال : سألت الشافعي عن القياس فقال : إنما يصار إليه عند الضرورة (راجع أعلام الموقعين ٣٢/١ ، الرسالة للشافعي ٥٩٩) .

٣ ـ مذهب القاساني[1] والنهرواني وداود الأصفهاني : إن القياس يجب العمل به في صورتين ، وفيما عداهما يحرم العمل به .

الأولى : أن تكون علة الأصل منصوصة إما بصريح اللفظ أو بإيمائه ، مثال الصريح : قوله عليه الصلاة والسلام بعد أن كان نهى الصحابة عن ادخار لحوم الأضاحي : « إنما نهيتكم ـ أي عن ادخار لحوم الأضاحي ـ من أجل الدافة »[2] أي بسبب ورود قوافل الأعراب على المدينة ، والدافة : جماعة من الناس تتنقل من بلد إلى بلد طلباً للزاد . هذا تنصيص على العلة في النهي عن الادخار بقوله (لأجل) ومثل : (حرمت الخمر لشدتها) . ومثال الإيماء : قوله عليه الصلاة والسلام حينما سئل عن سؤر الهرة ـ أي الباقي بعد شربها ـ : « إنها ليست بنجس ـ أي فلا ينجس ما لامسته ـ إنما هي من الطوافين عليكم والطوافات »[3] . فقوله : « إنها من الطوافين ... » يومئ إلى تعليل الحكم بما ذكره ، وإن لم يكن موضوعاً للتعليل ، وإلا لما كان لذكره فائدة .

الثانية : أن يكون الفرع أولى بالحكم من الأصل ، مثاله : قياس ضرب الوالدين على التأفيف في الحرمة ، لعلة جامعة بينهما وهي الإيذاء المنصوص عليه بقوله تعالى : ﴿ ولا تقل لهما أف ﴾ فإن الضرب أولى بالتحريم من التأفيف لشدة الإيذاء فيه ، وهذا ما يسمى بدلالة النص أو بفحوى الخطاب .

وقد استبدل الغزالي بالصورة الثانية صورة أخرى وهي : الأحكام المعلقة

---

(١) نسبة إلى قاسان بلدة بتركستان ، وأكثر الأصوليين يكتبونها (القاشاني)

(٢) أخرجه أصحاب الكتب الستة (البخاري ومسلم وأبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجه) عن عائشة رضي الله عنها ، وهو متفق على صحته .

(٣) أخرجه أبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجه ، وصححه الترمذي والبخاري وابن خزيمة والعقيلي والدارقطني ، من حديث أبي قتادة (سبل السلام ٢٣/١ وما بعدها ، نيل الأوطار ٣٥/١) .

بالأسباب : أي الواردة على سبب ، مثل : (زنى ماعز فرجم ، وقطع سارق رداء صفوان) . وهذا راجع إلى ما يعرف بتنقيح مناط الحكم الآتي بيانه ، ولكني أجد أن ما ذكره الغزالي راجع إلى الصورة الأولى ، من نوع العلة المنصوص عليها بطريق الإيماء ، مثل جواب الرسول عليه الصلاة والسلام لسائل قال : « واقعت أهلي في رمضان ، فقال : أعتق رقبة »[1] ، فكأنه قال : واقعت فأعتق .

ويلاحظ أن أصحاب هذا المذهب الثالث ممن ينكرون الاحتجاج بالقياس ، ويقولون : لا مدخل للعقل في هاتين الصورتين لا في الإيجاب ولا في التحريم ، وإنما العلة فيهما ثابتة بيقين ، فيكون الحكم في الفرع مقولاً بيقين ، فيحصل الأمن من الخطأ ، وذلك بخلاف العلة المستنبطة .

٤ ـ مذهب الظاهرية وبه قال الشوكاني : إن القياس جائز عقلاً ، ولكن لم يرد في الشرع ما يدل على وجوب العمل بالقياس .

٥ ـ مذهب الشيعة الإمامية والنظام من المعتزلة في نقل عنه : إن التعبد بالقياس مستحيل عقلاً[2] ؛ لأنه يترتب على اختلاف الأقيسة في نظر المجتهدين

---

(١) رواه أصحاب الكتب السبعة (أي مع أحمد) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه ، قال : « جاء رجل (هو سلمة أو سلمان بن صخر البياضي) إلى النبي ﷺ فقال : هلكت يا رسول الله ، قال : وما أهلكك ؟ قال : وقعت على امرأتي في رمضان ، قال : هل تجد ما تعتق رقبة ؟ » الحديث (سبل السلام ١٦٣/٢) .

(٢) قال العلامة الحيدري : أما القياس والاستحسان فإنها عندنا (أي الشيعة) لا يثبتان حكماً ولا ينفيان لأمرين :
أولاً ـ لأن الأحكام منوطة بعلل ومصالح محجوبة في الغالب عنا .
ثانياً ـ لورود النهي في ذلك عن أئمة أهل البيت عليهم السلام مستفيضاً (راجع أصول الاستنباط له ١٥ ، ٢٥٩) .
والقياس الذي أنكره الشيعة هو مستنبط العلة ، أما منصوص العلة وهو ما ثبتت من الشرع علته ، وانحصر وجودها في الفرع ، فهذا حجة ، ولكن لا يسمى في اصطلاح الشيعة قياساً ، لأنه مما ثبت حكمه بالسنة ، وإن سمي قياساً في اصطلاح الجمهور (راجع أصول الاستنباط ، =

لزوم اجتماع النقيضين[1] ، ويظهر أن مذهب النظام كالقاساني .

وخلاصة هذه الآراء أنها ترجع إلى مذهبين :

مذهب الجمهور القائلين بأن القياس حجة مطلقاً . ومذهب الشيعة والنظام والظاهرية وجماعة من معتزلة بغداد القائلين بأن القياس ليس بحجة . إلا أن بعض هؤلاء يقول : إن امتناع حجيته من جهة العقل ، وبعضهم يقول : إن ذلك من جهة الشرع ؛ والواقع أن هؤلاء منكرون للقياس .

الأدلة :

أدلة نفاة القياس : استدل نفاة القياس بما يأتي[2] :

القرآن : وهو آيات ، منها قوله تعالى : ﴿ يا أيها الذين آمنوا لا تقدموا بين يدي الله ورسوله ﴾ .

= المرجع السابق ، ٢٧٣ ، المبادئ العامة للفقه الجعفري ٢٩٠ وما بعدها ، الأصول العامة للفقه المقارن للحكيم ٣٥٧) . وقال الأستاذ محمد تقي الحكيم : والشيء الذي لا شك فيه هو أن المنع عن العمل بقسم من أقسام القياس يعد من ضروريات مذهب الشيعة لتواتر أخبار أهل البيت في الردع عن العمل به ، لا أن العقل هو الذي يمنع التعبد به ويحيله ، ولذلك احتاجوا إلى بذل جهد في توجيه ترك العمل به (راجع الأصول العامة ٣٢٢) .

(١) النقيضان : هما الأمران اللذان أحدهما وجودي والآخر عدمي ، فلا يجتمعان ولا يرتفعان كالوجود وعدم الوجود .
والضدان : الأمران الوجوديان اللذان لا يجتمعان وقد يرتفعان كالبياض والسواد لا يلتقيان في شيء واحد ، وقد يرتفعان فيحل غيرهما محلها .

(٢) المستصفى ٦٤/٢ وما بعدها ، الإحكام لابن حزم ٩٢٩/٢ وما بعدها ، ١٠٤٩ وما بعدها ، ملخص إبطال القياس والرأي ٤٣ وما بعدها ، كشف الأسرار ٩٩٨/٢ ، الإبهاج ١١/٣ ، شرح الإسنوي ٢٣/٣ ، إرشاد الفحول ١٧٥ ، أصول الاستنباط للحيدري ٢٥٩ وما بعدها ، المبادئ العامة للفقه الجعفري ٢٨٥ وما بعدها ، مذكرات أصول الزفزاف ٩ من بحث القياس ، أصول السرخسي ١١٩/٢ وما بعدها .

فهذه الآية تنهى عن العمل بغير كتاب الله وسنة رسوله ، والعمل بالقياس عمل بغيرهما ، لأنه تقديم بين يدي الله ورسوله ، فكان منهياً عنه .

ومنها قوله سبحانه : ﴿ وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون ﴾ ، ﴿ ولا تقف ما ليس لك به علم ﴾ ، فهاتان الآيتان تنهيان عن اتباع الإنسان ما ليس مفيداً للعلم واليقين ، والقياس إنما يفيد الظن ، فكان المجتهد منهياً عن العمل به . وكون الحكم الثابت بالقياس مظنوناً أمر معروف ، لأنه يتوقف على العلم بأمور لا يقطع بوجودها ، كالعلم بالعلة في الأصل ووجودها في الفرع .

ومنها قوله عز وجل : ﴿ وإن الظن لا يغني من الحق شيئاً ﴾ فالظن لا يفيد في إفادة الحق ، والقياس مفيد للظن ، فلا يفيد في إثبات الحكم .

ومنها قوله تعالى : ﴿ ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين ﴾ بقراءة الرفع بجعلها جملة مستقلة لا تتعلق بقوله تعالى ﴿ يعلمها ﴾ حتى تتناسب مع المقصود وهو وجود كل الأحكام في القرآن الكريم [1] ، والمراد بالكتاب : القرآن ، فالآية تدل على أن كتاب الله قد اشتمل على كل شيء ، وألا حاجة للقياس ، والقياس إنما يكون حجة إذا احتيج إليه ، فلا يجوز العمل بالقياس ؛ لأن شرطه

---

(١) نص الآية ﴿ وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو ، ويعلم ما في البر والبحر ، وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ، ولا حبة في ظلمات الأرض ، ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين ﴾ الأنعام ٥٩

وقرئ ﴿ ولا حبةٌ في ظلمات الأرض ولا رطبٌ ولا يابسٌ ﴾ بالرفع اسم لا مثل ليس ، وفيه وجهان : أن يكون عطفاً على محل ﴿ من ورقة ﴾ : في قوله تعالى : ﴿ ويعلم ما في البر والبحر وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ﴾ . وأن يكون رفعاً على الابتداء ، وخبره ﴿ إلا في كتاب مبين ﴾ كقولك : (لا رجل منهم ولا امرأة إلا في الدار) . وأما قراءة الجر وهي قراءة حفص فهي عطف على ﴿ ورقة ﴾ وداخل في حكمها كأنه قيل : وما يسقط من شيء من هذه الأشياء إلا يعلمه . ويكون قوله ﴿ إلا في كتاب مبين ﴾ كالتكرير لقوله : ﴿ إلا يعلمها ﴾ لأن معنى ﴿ إلا يعلمها ﴾ ومعنى ﴿ إلا في كتاب مبين ﴾ واحد . والكتاب المبين : علم الله تعالى أو اللوح المحفوظ (الكشاف ٥٠٩/١) .

فقدان النص ، والآية بينت أن كل ما يحتاج إليه من الأحكام منصوص عليه في القرآن .

ويجاب عن هذا الدليل بما يأتي :

أما الآية الأولى : فلا تمنع العمل بالقياس ؛ لأن الله تعالى ورسوله أمر كل منهما بالقياس ، فالعمل بالقياس عمل بكتاب الله وسنة رسوله ، فلم يكن تقديماً بين يدي الله ورسوله .

وأما الآيات الثانية والثالثة والرابعة : فلا دلالة فيها على المنع ؛ لأن الحكم الثابت بالقياس ليس مظنوناً ، بل هو مقطوع به عند المجتهد ، أي معلوم يقيناً أنه حكم الله في المسألة أو أنه على الأقل يجب العمل به ، للإجماع على وجوب اتباع ما ظنه المجتهد .

وأما وجود الظن فهو في الطريق الموصل إلى الحكم ، ولا مانع من وجود قاعدة ظنية في أثناء الاستدلال ؛ لأن العلماء أجمعوا على أن المجتهد يجب عليه العمل والإفتاء بما ظنه ، والإجماع يفيد القطع على الراجح ، وأيضاً فإن الظن هو الطرف الراجح من الاحتمالات ، والعقل يقضي بالعمل بالطرف الراجح .

ويجاب عن هذه الآيات أيضاً بأنها واردة في غير محل النزاع ، فهي واردة للنهي عن اتباع الظن في أحكام العقائد ، فهي التي يتطلب فيها القطع واليقين . أما الأحكام الشرعية العملية فالظن فيها كاف بالاتفاق بين العلماء . والدليل عليه أننا مكلفون بالعمل بأخبار الآحاد وظاهر الكتاب والسنة ، وبقبول شهادة الرجلين والرجل والمرأتين ونحوها ، مما لا يفيد إلا الظن .

وأما الآية الخامسة : فإن المراد بالكتاب هو علم الله أو اللوح المحفوظ . وعلى تسليم أن يكون المراد به القرآن ،فلا يشتمل القرآن على جميع الأحكام الشرعية بدون واسطة ؛ لأن اشتماله خلاف الواقع ، فكثير من الأحكام الشرعية قد أخذ

من السنـة أو الإجمـاع ، وحينئـذ يكون المراد من اشتمال القرآن على جميع الأحكام شمولـه لهـا في الجملـة ، سـواء أكان بـواسطـة أي بـالقيـاس ، أم بغير واسطـة وهـو المنصوص : أي أن كل شيء فرض فهو في القرآن معنى ، وإن لم يكن فيـه لفظـاً ، فحكم المقيس مذكور فيـه معنى ، لمشـابهتـه للمقيس عليـه في علـة الحكم ، وقـد دل القرآن على وجوب العمل بالقياس بقوله تعالى : ﴿ فاعتبروا يـا أولي الأبصـار ﴾ كما سيأتي بيانه في أدلة الجمهور . وحينئذ تكون الآية التي احتجوا بها موجبة للعمل بالقيـاس ، وليست مفيـدة لعـدم العمل بـه كما زعموا ، فيبطل قولهم : إن القيـاس غير محتاج إليه ، بل قد يحتاج إليه في إظهار الحكم في المقيس .

٢ ـ السنـــة : وهي أن النبي ﷺ قـــال : « إن الله تعـــالى فرض فرائض فلا تضيعوها ، وحد حدوداً فلا تعتدوهـا ، وحرم أشيـاء فلا تنتهكوهـا ، وسكت عن أشياء رحمة لكم غير نسيان فلا تبحثوا عنها »[١] ، فهـذا الحـديث يـدل على أن الأشياء إما واجبة ، وإما حرام ، وإما مسكوت عنهـا ، فهي في دائرة المعفو عنـه أو المبـاح ، والمقيس من المسكوت عنـه فهو في دائرة المعفو عنـه بـلا ريب . فـإذا قسنا المسكوت عنه على الواجب مثلاً نكون قـد أوجبنـا مـا لم يوجبـه الله ، وإذا قسناه على الحرام نكون قد حرمنا ما لم يحرمه الله .

ويرد عليه بأن هذا الحكم الثابت بالقياس ليس حكمـاً من المجتهـد ، وإنما هو حكم الله ، لأن علة حكم الأصل استلزمت الحكم في الفرع بطريق المعنى ، فكأن الله تعالى قال : كلما تحققت علـة هـذا الحكم في محل لم ينص على حكمـه فـأعطوه مثل هذا الحكم ؛ لأن الأحكام الشرعية معللة ؛ والعلة تقتضي ثبوت الحكم أينما وجدت . وعليه لا يكون المجتهد قد أوجب أو حرم من تلقاء نفسه ، وإنما أظهر أن الحكم في المقيس كالحكم في المقيس عليه لتحقق العلة فيهما جميعاً .

---

(١) حديث حسن رواه الدارقطني وغيره عن أبي ثعلبة الخشني جرثوم بن ناشر رضي الله عنه .

واستدلوا من السنة بحديث آخر وهو قوله عليه الصلاة والسلام : « تعمل هذه الأمة برهة بالكتاب ، وبرهة بالسنة ، وبرهة بالقياس ، فإذا فعلوا ذلك فقد ضلوا »[1] ، فالنبي ﷺ جعل العمل بالقياس موجباً للضلال ، وأجيب عنه بأن هذا الحديث معارض بالأحاديث التي تفيد وجوب العمل بالقياس ، مثل حديث معاذ وأبي موسى اللذين سأذكرهما . ويدفع التعارض بينهما بحمل هذا الحديث على العمل بالقياس الفاسد ، وحديث معاذ على العمل بالقياس الصحيح ، جمعاً بين الأدلة .

والقياس الفاسد : هو الذي لا يعتمد على دليل ، أو وجد من الأدلة ما يعارضه ، ولكن صاحبه عاند فيه ، أو اعتمد فيه على الظن والتخمين ، لا على مقاصد الشريعة العامة .

والقياس الصحيح : هو الذي لا يتعارض مع الكتاب والسنة ويتمشى مع اللغة ، ولم يقل بناء على فرض وتخمين ، بل على استدلال من نصوص الشريعة أو مقاصدها العامة ، كالرأي المقول بناء على مبدأ المصالح المرسلة : وهي التي لم يتعرض لها الشرع لا بالاعتبار ولا بالإلغاء . والحقيقة أن هذا الحديث غير صحيح ، فلا يصلح أصلاً للاحتجاج به .

٣ ـ **الإجماع** : وهو أن بعض الصحابة قد ذم العمل بالقياس أو بالاجتهاد بالرأي ، وسكت بقية الصحابة عن الإنكار عليه ، فكان إجماعاً . من ذلك أن أبا بكر سئل عن الكلالة (وهو من مات ولا والد له ولا ولد) المذكورة في قوله سبحانه : ﴿ وإن كان رجل يورث كلالةً ، أو امرأة وله أخ أو أخت ﴾ فقال

---

(١) من رواية عثمان بن عبد الرحمن الوقاصي عن الزهري عن ابن المسيب عن أبي هريرة .
قال ابن حزم في كتابه (ملخص إبطال القياس والرأي ٥٦) : (عثمان تركوه) ، وانظر (الإحكام في الأصول الأحكام له ٢/٧٨٦) رواه يعلى وفيه عثمان متفق على ضعفه (مجمع الزوائد ١/١٧٩) .

أبـو بكر رضي الله عنـه : « أي سماء تظلني ، وأي أرض تقلني إذا قلت في كتـاب الله برأيي : أي بالقياس »[1] .

ونقل عمر رضي الله عنـه أنـه قـال : « إيـاكم وأصحـاب الرأي ، فـإنهم أعـداء السنن ، أعيتهم الأحاديث أن يحفظوهـا ، فقـالوا بـالرأي ، فضلوا وأضلوا » وقـال أيضاً : « إياكم والمكايلة ، قيل ، وما المكايلة ؟ قال : المقايسة » .

وقال علي كرم الله وجهه : « لو كان الدين يؤخذ قيـاسـاً لكان بـاطن الخف أولى بالمسح من ظاهره » .

وقال ابن عباس رضي الله عنه : « يذهب قراؤكم وصلحاؤكم ، ويتخذ النـاس رؤساء جهالاً يقيسون الأمور برأيهم » .

وروى عبـد الله بن عمرو رضي الله عنـه عن النبي ﷺ أنـه قـال : « إن الله تعالى لا يقبض العلم انتزاعاً ينتزعه من الناس ، ولكن يقبض العلم بقبض العلماء ، فـإذا لم يبق عـالمـاً اتخـذ النـاس رؤسـاء جهـالاً ، فسئلوا ، فـأفتوا بغير علم فضلـوا وأضلوا »[2] قالوا : والفتوى بالرأي فتوى بغير علم .

وروي عن ابن مسعود مثل تلك الآثار[3] ، فهذه الآثار عن كبار الصحابة في إنكار القياس والعمل به ، ولم يعارضهم أحد فيها ، فكان إجماعاً من الصحابـة على أن العمل بالقياس منهي عنه .

وأجيب عنها بأن هذه الروايات معارضة بـآثـار أخرى عن هؤلاء الصحـابـة

---

(١) أخرجه قاسم بن محمد ، وهو منقطع (نصب الراية ٦٤/٤ ، تلخيص الحبير ١٩٥/٤) .

(٢) رواه أحمد والشيخان والترمذي وابن ماجه عن ابن عمرو .

(٣) الإحكام لابن حزم ٧٨٠/٢ ، ٧٨٦ وما بعدها ، ملخص إبطال القيـاس ٥٥ ومـا بعـدهـا ، أعلام الموقعين ٥٣/١ ـ ٦٠ ، روضة الناظر ٢٤٠/٢ وما بعدهـا ، مجمع الزوائـد ١٧٩/١ ـ ١٨٠ ، تلخيص الحبير ١٩٥/٤ .

بالذات ، مقتضاها مدح العمل بالقياس كما سيعلم في أدلة الجمهور ، وحينئذ لا بد من التوفيق والجمع بين المتعارضين ، وذلك بحمل الذم على القياس الفاسد الذي لم تتوافر فيه شرائط الصحة كالقياس المخالف للنص أو الصادر عمن ليس أهلاً للاجتهاد والنظر ؛ أو المستعمل فيما لا يجري فيه القياس كتفسير القرآن الكريم ، ويحمل المدح على القياس الصحيح المستكمل لشروط الاعتبار والصحة ، وذلك جمعاً بين النقلين المتعارضين ، إذا ثبتت صحة كل منهما[1] .

٤ ـ **المعقول** : وهو أن القياس يؤدي إلى التنازع والاختلاف بين المجتهدين ، كما هو الثابت بالاستقراء لجزئيات الاجتهاد ، ولأن القياس ينبني على أمارات ومقدمات ظنية ؛ والظنون مثار اختلاف الأفهام والأنظار ، وحينئذ فيكون القياس ممنوعاً ؛ لأن **الله سبحانه نهى عن التنازع بقوله** : ﴿ ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم ﴾ .

والجواب عن هذا من وجهين : أحدهما جواب إلزامي ؛ والثاني هدم تفصيلي .

الوجه الأول : إن هذا الدليل بعينه يجري في كل دليل يوجب الظن كخبر الواحد والدليل الفلسفي أو العقلي ، فيلزم منه أن يكون العمل بخبر الواحد أو الدليل العقلي منهياً عنه ، وهذا لا يقول به أحد .

الوجه الثاني : إن التنازع الذي تنهى عنه الشريعة : هو ما كان في العقائد وأصول الدين أو في الأمور العامة كسياسة الدولة وشؤون الحرب ، بقرينة قوله سبحانه : ﴿ فتفشلوا وتذهب ريحكم ﴾ أي قوتكم ، وقوله تعالى : ﴿ ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا ﴾ ، فهذا التحذير لما يترتب عليه من خطورة : وهو

---

(١) راجع الموافقات للشاطبي ٤٢١/٣ وما بعدها ، أعلام الموقعين ٦٦/١ وما بعدها ، أصول السرخسي ١٣٢/٢ وما بعدها .

التنازع في أصل العقائد أو فيما يتصل بكيان الأمة أمام العدو الخارجي . أما التنازع في الأحكام الشرعية العملية الجزئية فلا مانع من حصوله ، إذ لا يترتب عليه مفسدة ، بل قد يكون رحمة وتوسعة من الله على عباده ، قيل في الأثر : « اختلاف أمتي رحمة »[1] .

ومن الأدلة المعقولة التي استندوا إليها أن **القياس نوع من الظن** ، والظن ممنوع عقلاً ، لأنه يحتمل الخطأ ، والخطأ محظور ، وكل محظور يوجب العقل التحرز عنه ، فالقياس لا يجوز عقلاً .

ورد هذا الكلام بأن الظن الممنوع عقلاً هو الذي لا يغلب جانب الصواب فيه بأن يكون غير صواب أصلاً ، أو الصواب فيه مرجوح . أما الظن الذي يترجح فيه جانب الصواب فليس محظوراً ، بل يترجح العمل بموجبه بمقتضى العقل ، ولا يشترط دائماً أن نتيقن من المنافع وإلا لتعطل كثير من المصالح ، فالزراعة والتجارة والصناعة كلها مظنونة الربح ، وليست يقينية الإنتاج .

واستدلوا أيضاً بأنه **لا حاجة إلى القياس** ؛ لأن نصوص الشرع في الكتاب والسنة كافية ، فقد نص على الواجب والحرام والمندوب والمكروه ، وما لم ينص عليه فهو مباح ؛ لأن الأصل في الأشياء الإباحة ، لقوله تعالى : ﴿ خلق لكم ما في الأرض جميعاً ﴾ ، وحينئذ فلا حاجة للقياس ؛ لأن الله سبحانه نص على حكم جميع الأمور ، والقياس يثبت فيما لم ينص عليه .

---

(١) قال السيوطي في الجامع الصغير : ذكره نصر المقدسي في الحجة ، والبيهقي في الرسالة الأشعرية بغير سند ، وأورده الحليمي والقاضي حسين وإمام الحرمين وغيرهم ، ولعله خرج في بعض الكتب الحفاظ التي لم تصل إلينا . وقال الشيخ محمد ابن السيد درويش الشهير بالحوت البيروتي : زعم كثير من العلماء أنه لا أصل له ، وذكره كثير من أهل الفقه بدون سند كإمام الحرمين والحليمي ، وأسنده في الفردوس عن ابن عباس مرفوعاً بلفظ « اختلاف أصحابي لكم رحمة » .

ورد هذا الكلام أيضاً بأن التمسك بمقتضى الإباحة الأصلية ، إنما يصح إذا لم يتأت الظن الراجح بوجوب أو حرمة ، والظن الراجح بهما يتأتى بالقياس . ووجود الظن كما عرفنا لا يقدح في حجية القياس ؛ لأن الأحكام العملية يقبل فيها الدليل الظني كخبر الآحاد .

دليل النظام على إنكار القياس :

وأخيراً استدل النظام على أنه يستحيل التعبد بالقياس عقلاً بأن العقل يوجب إعطاء المتماثلات حكماً واحداً ، والمتخالفات أحكاماً مختلفة ، ولكن الشارع قد فرق بين المتماثلات في الأحكام ، وجمع بين المختلفات وشرع أحكاماً لا مجال للعقل فيها ، وذلك كله ينافي مقتضى القياس ؛ لأن مدار القياس على إبداء العلة وعلى إلحاق صورة بصورة أخرى تماثلها في العلة ، وأيضاً فإن القياس يقضي بالتفريق بين المختلفات . وبه يتبين ألا مجال للقياس في الشرع لتناقض مضمونها ، وأن القياس مضاد للشريعة[1] .

أما بيان منهج الشارع في المخالفة **والتفريق بين المتماثلات :** فهو أنه قد فرق بين الأزمنة في الشرف والفضل ، ففضل ليلة القدر والأشهر الحرم على غيرها .

وفرق بين الأمكنة ، ففضل مكة والمدينة على باقي الأمكنة ، مع أن الأزمنة والأمكنة متماثلة .

وفرق الشارع أيضاً بين الصلوات في مسألة القصر في الصلاة الرباعية دون الثنائية أو الثلاثية ، مع أن الصلوات متماثلة . وكذلك أوجب قضاء الصوم على الحائض ، ولم يوجب عليها قضاء الصلاة ، مع أن كلاً منهما عبادة .

---

(١) القياس لابن تيمية وابن القيم ٥٤ ، أعلام الموقعين ٥٢/٢ ، شرح الإسنوي ٢٥/٣ ، الإبهاج ١٣/٢ وما بعدها ، شرح العضد على مختصر المنتهى ٢٤٩/٢

وأما بيان منهج الشارع في **الجمع والاتحاد بين المتخالفات : فهو أنه جعل** التراب في التيمم موجباً للطهارة للصلاة كالماء تماماً عند عدم الماء أو المرض ، مع أن الماء ينظف الأعضاء والتراب يشوهها .

وأما أن الشارع **شرع أحكاماً لا مجال للعقل فيها ، فهو أنه** أباح النظر إلى الأمة الحسناء ، وحرمه وألزمنا بغض البصر بالنسبة للحرة الشوهاء أو العجوز القبيحة المنظر ، مع أن النفس تميل إلى الأولى وتنفر من الثانية . وأوجب المشرع قطع اليد في سرقة القليل ، ولم يوجبه في غصب الكثير . وأوجب الجلد على من قذف غيره بالزنى ، ولم يوجبه على من قذف غيره بالكفر ، مع أن الكفر أشد وأعظم . وشرط في شهادة الزنى أربعة شهود عدول ، مع أنه اكتفى في الشهادة على القتل باثنين فقط ، مع كون القتل أغلظ من الزنى ، وغير ما ذكر من فروع الفقه .

ويرد هذا الدليل بأن القياس إنما يجب العمل به عند معرفة العلة الجامعة بين الأصل والفرع ، مع عدم وجود المعارض لثبوت الحكم في الفرع . وعندئذ يصير الأصل والفرع متماثلين من هذه الناحية ويعطى لهما حكم واحد ، والقياس دائماً شأنه كذلك ، فلا يفرق بين المتماثلات بل يجمع بينهما[1] .

أما عند عدم وجود العلة الجامعة بين الأصل والفرع أو وجود المعارض : فإن الأصل والفرع يكونان متخالفين من هذه الجهة ، ويعطى لكل منهما حكم يناسبه ، حتى ولو كانا متماثلين في الظاهر ، وامتناع القياس في صور معدودة لا يفضي إلى امتناعه من أصله .

وفي الجملة : إن القياس يجمع بين المتماثلات بحسب الواقع ، وإن كانت

---

(١) انظر المراجع السابقة : القياس في الشرع الإسلامي لابن قيم ٥٦ وما بعدها ، الإحكام للآمدي ٦٩/٣ ، شرح الإسنوي ٢٥/٣

متخالفة باعتبار الظاهر ، ويفرق بين المختلفات بحسب الواقع ، وإن كانت متماثلة باعتبار الظاهر .

والشارع اعتبر هذا المبدأ في كل ما شرع . وأما ما أورده النظام من الصور فهو نادر ، والنادر لا يحكم به على الكثير الغالب ، وإن التفريق بين المتماثلين يجوز أن يحصل لعدم وجود العلة الجامعة بينهما أو لوجود معارض . وكذلك الجمع بين المختلفين يجوز أن يحصل لاشتراكهما في معنى جامع بينهما .

والخلاصة : إن كلام النظام إما مبني على مراعاة الظاهر في التماثل أو الاختلاف ، أو على حالات نادرة ، أو لعدم وجود العلة الجامعة بين أمرين ، مع أنهما متماثلان في الحكم ، فليس كل متماثلين متفقين من كل وجه ، بل يجوز التفرقة بينهما في وجه من الوجوه مثلاً ، وليس الجمع بين المختلفين واقعاً ، فإن الطهارة في التراب مثلاً حكمية ، وليست حسية .

إلى هنا أنتهي من عرض أدلة المنكرين للقياس ، ومنها يظهر أنها راجعة إلى مراعاة مبدأ آخر : ألا وهو التمسك بظاهر النصوص ، فإنهم يقصرون بيان النصوص على العبارة وحدها ، ولا يتجاوزونها إلى غيرها . أما الجمهور فإنهم أخذوا **بمبدأ تعليل النصوص**[1] ، ووسعوا معنى دلالاتها فقالوا : إن الدلالة على الأحكام تكون بألفاظ النصوص ، وبالدلائل العامة التي تبينها مقاصد الشريعة في جملة نصوصها وعامة أحوالها . فنص آية ﴿ إنما الخمر ﴾ يدل على تحريم الخمر بالعبارة ، وفيه دلائل تشير إلى أن كل ما فيه ضرر غالب يكون حراماً ، بدليل آية : ﴿ قل فيهما إثم كبير ﴾ . وحينئذ يكون القياس في الحقيقة إعمالاً للنص وليس خروجاً عن النص كما يدعي منكرو القياس . فالخلاف راجع إذن إلى مسألة تعليل النصوص .

---

(١) فواتح الرحموت ٢٩٣/٢ وما بعدها ، أصول السرخسي ١٤٤/٢ وما بعدها .

وقد أحسن الشهرستاني في رده على داود الأصفهاني الذي أنكر القياس قائلاً : إن أول من قاس إبليس ، وعبارته هي : « لقد ظن أن القياس أمر خارج عن مضمون الكتاب والسنة ، ولم يدر أنه طلب حكم الشرع من مناهج الشرع ، ولم تنضبط قط شريعة من الشرائع إلا باقتران الاجتهاد بها ؛ لأن من ضرورة الانتشار في العالم الحكم بأن الاجتهاد معتبر ، وقد رأينا الصحابة رضي الله عنهم كيف اجتهدوا ، وكم قاسوا خصوصاً في مسائل المواريث من توريث الإخوة مع الجد ، وكيفية توريث الكلالة ، وذلك مما لا يخفى على المتدبر لأحوالهم[(١)] » .

قال الأستاذ الشيخ محمد أبو زهرة : وفي الحق أن نفاة القياس قد أخطؤوا إذ تركوا تعليل النصوص ، فقد أداهم إهمالهم إلى أن قرروا أحكاماً تنفيها بدائه العقول ، فقد قرروا أن بول الآدمي نجس للنص عليه ، وبول الخنزير طاهر لعدم النص عليه ، وأن لعاب الكلب نجس ، وبوله طاهر ، ولو اتجهوا إلى قليل من الفهم لفقه النص ، ما وقعوا في مناقضة البدهيات على ذلك النحو[(٢)] .

وسيتضح هذا وضوحاً ظاهراً في سرد أدلة الجمهور .

أدلة مثبتي القياس :

استدل الجمهور على حجية القياس بأدلة نقلية وعقلية :

أما دليلهم على أن القياس جائز عقلاً لا واجب ـ وهذا ما أرجحه ـ فهو : أنه لا يترتب على افتراض التعبد به محال ، وكل ما كان كذلك كان جائزاً عقلاً ، فلو قال الشارع : لا يقضي القاضي وهو غضبان ؛ لأن الغضب يوجب اضطراب الرأي والفهم ، فيجوز أن يقاس على الغضب ما كان في معناه كالجوع والعطش والإعياء المفرط .

---

(١) الملل والنحل ٢٠٦/١

(٢) أصول الفقه لأستاذنا الشيخ محمد أبو زهرة ٢١٧

وأما أدلتهم التفصيلية على الوجوب الشرعي فهي أربعة[1] :

١ ـ **الكتاب** : قال تعالى : ﴿ فاعتبروا يا أولي الأبصار ﴾ فالله سبحانه في سورة الحشر قص علينا ما حل ببني النضير جزاء كفرهم وكيدهم لرسول الله والمؤمنين ، كما يشير إليه أول الآية : ﴿ هو الذي أخرج الذين كفروا ... ﴾ الآية ، ثم أعقب هذا بقوله : ﴿ فاعتبروا ﴾ أي تأملوا فيما نزل بهؤلاء من العقاب ، وسبب العقاب ، واحذروا أن تفعلوا مثل فعلهم ، فتعاقبوا بمثل عقوبتهم ، فما جرى على المثيل ، يجري على مثيله ، مما يدل على أن المسببات تابعة لأسبابها ، فحيثما وجدت الأسباب ترتبت عليها مسبباتها ، والقياس بهذا المعنى ، فهو ترتيب المسبب على سببه ، أينما وجد السبب .

وبعبارة أخرى ، هي أن الله سبحانه وتعالى أمرنا بالاعتبار ، ومعنى الاعتبار هو العبور والمجاوزة والانتقال من الشيء إلى غيره ، والقياس أيضاً مجاوزة بالحكم من الأصل إلى الفرع فيكون مأموراً به ، والمأمور به واجب العمل به ؛ لأن كلاً من الاعتبار والقياس يشتركان في معنى العبور (أي المرور) والمجاوزة ، فيقال : جزت على فلان أي عبرت عليه ، وعبر الرؤيا ، جاوزها إلى ما يلازمها .

وقد اعترض على هذا الاستدلال بأن المراد بالاعتبار في (فاعتبروا) الاتعاظ ، وليس القياس ؛ لأن الأول متبادر إلى الفهم عند إطلاق اللفظ ، ولأنه مرتب على قوله سبحانه : ﴿ هو الذي أخرج الذين كفروا من أهل الكتاب من ديارهم لأول الحشر ، ما ظننتم أن يخرجوا ، وظنوا أنهم مانعتهم حصونهم من الله ،

---

(١) راجع مثلاً كشف الأسرار ٩٩٥/٢ ، التوضيح شرح التنقيح ٥٤/٢ ، أصول السرخسي ١٢٩/٢ وما بعدها ، الإحكام للآمدي ٧٦/٣ وما بعدها ، فواتح الرحموت ٣١٢/٢ ، مرآة الأصول ٤٧٨/٢ ، شرح الإسنوي ١٢/٣ ـ ١٨ ، إرشاد الفحول ١٧٦ وما بعدها ، محاضرات الزفزاف ١٢ وما بعدها .

فأتاهم الله من حيث لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم الرعب ، يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين ، فاعتبروا يا أولي الأبصار ﴾ . فليس المراد من قوله : ﴿ فاعتبروا ﴾ القياس الشرعي ؛ إذ أنه لا يناسب صدر الآية ؛ لأن معنى الآية يصبح حينئذ : يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين ، فقيسوا مثلاً الذرة على البر في تحريم الزيادة الربوية ، وفي هذا غاية الركاكة فيصان كلام الباري عنه .

قال ابن حزم في كتابه : (إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل)[1] : فأما قوله تعالى : ﴿ فاعتبروا ﴾ فلم يفهم أحد قط أن معنى (اعتبروا) : قيسوا ، والآية جاءت بعقب قوله : ﴿ يخربون بيوتهم ﴾ فلو كان معناه : (قيسوا) لكان أمراً لنا بأن نخرب بيوتنا كما أخربوا بيوتهم إلخ .. وقال في الإحكام[2] : « وما علم **أحد قط في اللغة** التي نزل بها القرآن أن الاعتبار هو القياس ، وإنما أمرنا الله تعالى أن نتفكر في عظيم قدرته في خلق السموات والأرض ، وما حل بالعصاة ... » .

وأجيب عن هذا الاعتراض : بأن المراد من (اعتبروا) ليس الاتعاظ فقط ، وإنما مطلق الاعتبار الذي يكون القياس الشرعي جزئياً من جزئياته وفرداً من أفراده ، وهذا المعنى يناسب صدر الآية ولا ركاكة فيه ؛ إذ يكون معنى الآية : يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين ، فقيسوا الأمور بأشباهها يا أولي الأبصار . فالمقصود من الآية إذن هو تقرير سنة عامة من سنن الله في خلقه ، وهي أن كل ما جرى على النظير يجري على نظيره .

وأما ركاكة التعبير التي لاحظناها في توجيه الاعتراض فمنشؤها الإتيان بفرد من أفراد الاعتبار ، وهو القياس بخصوصه ، وهو لا يتأتى عند تقدير الكلام بالمعنى الأعم أو المطلق للاعتبار ، فإن من سئل عن مسألة فأجاب بما لا يتناولها فإن جوابه

---

(١) ٢٧

(٢) ٩٤٧/٢

يكون باطلاً ، أما لو أجاب بما يتناولها ويتناول غيرها فإن جوابه يكون حسناً .

ويؤكد دلالة هذه الآية على حجية القياس آيات كثيرة تقرن الحكم بعلته ، مما يثبت أن **أحكام الشارع معللة بالمصالح ، مرتبطة بالأسباب ،** مثل قوله سبحانه في بيان حكمه القصاص : ﴿ ولكم في القصاص حياة ﴾ ، وقوله في المحيض : ﴿ قل هو أذى فاعتزلوا النساء في المحيض ﴾ ، وقوله في إباحة التيمم : ﴿ ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ﴾ ، وقوله في تحريم الخمر والميسر : ﴿ إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة فهل أنتم منتهون ﴾ .

كل هذا ونحوه من تعليل النصوص والأحكام ، يدل على أن الحكم يوجد مع سببه ، وهو معنى القياس حيث لا يوجد نص ، فيجب أن نقيس ، وإلا كانت الأوامر كلها تعبدية ، وهذا غير ثابت .

٢ ـ **السنة** : وهو أنه قد ورد ما يدل على ثبوت العمل بالقياس حتى وصلت الآثار في الأقيسة إلى حد التواتر المعنوي ، منها أن النبي ﷺ « بعث معاذاً وأبا موسى إلى اليمن قاضيين ، كل واحد منهما في ناحية[1] ، فقال لهما : بم تقضيان ؟ فقالا : إذا لم نجد الحكم في السنة ، نقيس الأمر بالأمر ، فما كان أقرب إلى الحق عملنا به ، فقال عليه الصلاة والسلام : أصبتما » . وهذا حديث يدل على أن الرسول أقر العمل بالقياس فيجب العمل به .

وكذا روي أن الرسول عليه الصلاة والسلام قال لمعاذ : « ماذا تصنع إن عرض عليك قضاء ؟ قال : أقضي بما في كتاب الله ، قال : فإن لم تجد في كتاب

---

(١) قال ابن سعد في طبقاته ١٤٠٣/٣ : كان رسول الله ﷺ قد قسم اليمن على خمسة رجال : خالد بن سعيد على صنعاء ، والمهاجر بن أبي أمية على كندة ، وزياد بن لبيد على حضر موت ، ومعاذ بن جبل على الجند ، وأبي موسى الأشعري على زبيد وعدن الساحل .

الله ؟ قال : فبسنة رسول الله ﷺ ، قال : فإن لم يكن في سنة رسول الله ؟ قال : أجتهد رأيي لا آلو ، فضرب رسول الله ﷺ على صدر معاذ ، وقال الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي رسول الله[1] » . فهذا يدل على إقرار الرسول العمل بالرأي ، والقياس من الرأي .

وثبت أيضاً أن الرسول ﷺ قاس في كثير من الأمور ، منها : « أن رجلاً من خثعم جاء إلى الرسول ﷺ ، فقال : إن أبي أدركه الإسلام ، وهو شيخ كبير لا يستطيع ركوب الرحل ، والحج مكتوب عليه ، أفأحج عنه ؟ قال : أنت أكبر ولده ؟ قال : نعم ، قال : أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته عنه ، أكان يجزىء ذلك عنه ؟ قال : نعم ، قال : فاحجج عنه[2] » . فالرسول قاس هنا دين الله على دين العباد في وجوب القضاء .

وروي أن عمر قال : « صنعت اليوم يا رسول الله أمراً عظيماً ، قبلت وأنا صائم ، فقال له رسول الله ﷺ : أرأيت لو تمضمضت بماء ، وأنت صائم ؟ فقال : لا بأس بذلك ، فقال رسول الله : ففيم[3] ؟ أي في أي أمر هذا الأسف . فالرسول

---

(١) راجع الحديث في التلخيص الحبير ١٨٢/٤ ، جامع الأصول ٥٥١/١٠ ، سنن أبي داود ٢٧٢/٢ ، نصب الراية ٦٣/٤ ، جمع الفوائد ٦٨٥/١ . وقد رواه أحمد وأبو داود والترمذي وابن عدي والطبراني والدارمي والبيهقي ، وهو حديث مرسل إلى النبي ﷺ . قال الدارقطني : « والمرسل أصح » . وقال البخاري في تاريخه الكبير : « مرسل إلا أن عدم اتصال إسناده لا يمنع صحته ، لأنه مروي عن أصحاب معاذ ، وهم كلهم ثقات » . وقال الشوكاني في إرشاد الفحول ٢٢٧ « وهو حديث مشهور له طرق متعددة ينتهض مجموعها للحجة ، كما أوضحنا ذلك في مجموع مستقل » .

(٢) أخرجه الشيخان والنسائي عن ابن عباس ، وفيه روايات متعددة منها أن السائل رجل ، ومنها أن السائل امرأة ، قال الصنعاني : « ويجوز تعدد القضية » (جمع الفوائد ٥٠٦/١ ، سبل السلام ١٨١/٢ ، نصب الراية ١٥٤/٣ وما بعدها) .

(٣) أخرجه أحمد وأبو داود من حديث عمر رضي الله عنه . ونصه في آخره : « قلت : لا بأس به ، قال : فمه » (سبل السلام ١٥٨/٢ ، جمع الفوائد ٤١٤/١ ، جامع الأصول ١٩٦/٧) .

قاس القبلة التي هي مقدمة الوقاع على المضمضة التي هي مقدمة الشرب في أن كلاً منهما وسيلة إلى المقصود ، فلا يفسدان الصوم .

يدل هذا على أن المساواة بين الشيئين تصلح دليلاً لإثبات حكم الأصل للفرع ، وهناك حوادث كثيرة في هذا المعنى أفاض الآمدي في ذكرها .

وقد اعترض على قصة معاذ وأبي موسى بأن تصويب النبي عليه السلام كان قبل نزول آية : ﴿ اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ﴾ فيكون القياس حجة في ذلك الزمان لكون النصوص غير وافية بجميع الأحكام ، أما بعد إكمال الدين والتنصيص على الأحكام فلا يكون القياس حجة ، لعدم الحاجة إليه ؛ لأن شرط القياس فقدان النص .

والجواب عنه : أن الآية تدل على إكمال أصول الدين فقط لا فروعه ؛ لأن الواقع أن النصوص لم تتناول جميع فروع الشريعة لعدم تناهيها ، فتكون الحاجة ماسة إلى القياس لإثبات أحكام تلك الفروع .

وأيضاً فإن تصويب النبي لمعاذ وأبي موسى يشعر بأن القياس حجة مطلقاً دون تخصيص بوقت دون وقت ، فادعاء التخصيص تحكم ولا دليل عليه ؛ لأن الأصل عدم التخصيص ، وأيضاً فإن إكمال الدين يكون بواسطة ، وتلك الواسطة هي القياس .

واعترض على حديث معاذ بأنه من المراسيل ؛ لأن الذين رووه عن معاذ مجهولون ، وقد أبرز هذا الاعتراض ابن حزم في كتابيه : (الإحكام ، وإبطال القياس والاستحسان) . وأجيب عنه بأن جهالة الرواة عن معاذ لا يمنع صحة الأخذ به لسببين :

أولاً ـ إن هذا الحديث قد اشتهر وتلقته الأمة بالقبول ، وما كان كذلك

لا يقدح فيه كونه مرسلاً ؛ بل إن جهالة الرواة عن معاذ لا تضر ؛ لأن القرائن دلت على أنهم عدول ، فهم خلصاء معاذ ، وشهرتهم لا تخفى على أحد .

ثانياً - إن هذا الحديث وإن كان مرسلاً عن شعبة ، والحارث بن عمرو مرفوعاً إلى معاذ ، فإنه روي مسنداً من طريق آخر بإسناد عرف كل أصحابه ، وكلهم ثقات ضابطون[1] .

واعترض على حديث الخثعمي بأن الحكم الثابت بموجبه ليس بطريق القياس ، وإنما بالنص على قضاء الدين في قوله تعالى : ﴿ من بعد وصية يوصى بها أو دين ﴾ . وأجيب عنه بأنه افتراض بعيد ، فلو لم يكن إثبات الحكم بطريق القياس على دين الآدمي ، لما كان التعرض لذكره مفيداً ، وإنما يقتصر في الجواب على قوله : (نعم) أي حج عن أبيك .

واعترض على حديث عمر في القبلة بأن الحكم ثابت فيه من قبل الرسول المعصوم صاحب الرسالة الذي يقول سبحانه عنه : ﴿ إن هو إلا وحي يوحى ﴾ ، فليس الحكم ثابتاً بالقياس . وأجيب عنه بأن فعل الرسول ﷺ حجة في حقنا ، ونحن مطالبون بالتأسي به ، ولا يتحقق التأسي إلا بالقياس على فعله ، وهذا هو معنى القياس .

٣ - **الإجماع** : إن الصحابة قد تكرر منهم القول بالقياس ، والعمل به من غير إنكار من أحد ، فكان فعلهم إجماعاً منهم على أن القياس حجة يجب العمل به ، ومن أمثلته ما يأتي :

إن أبا بكر رضي الله عنه سئل عن الكلالة . فقال : « أقول فيها برأيي ، فإن

---

(١) رواه أحمد وأبو داود الترمذي وغيرهم ، إلا أن البخاري قال عنه : لا يصح أي مسنداً ، مرسل . وقال الترمذي : ليس إسناده عندي بمتصل ، وانتصر بعضهم لصحته ، وقد سبق تخريجه .

يكن صواباً فمن الله ، وإن يكن خطأ فمني ومن الشيطان ، الكلالة : ما عدا الوالد والولد » . والرأي هو القياس ؛ لأن الكلالة معناها الحاشية في الطريق ، فجعل ما عدا الوالد والولد مثل هذه الحاشية . وقاس الصحابة خلافة أبي بكر على تقديم الرسول له في إمامة الصلاة ، وبينوا أساس القياس بقولهم : « رضيه رسول الله لديننا أفلا نرضاه لدنيانا ؟ » .

وإن عمر رضي الله عنه كتب إلى أبي موسى الأشعري حينما ولاه على البصرة ، يقول فيه : اعرف الأشباه والنظائر وقس الأمور برأيك[1] .

وقال عثمان لعمر في مسألة الجد مع الإخوة : « إن اتبعت رأيك (وهو

---

(1) أنكر ابن حزم في كتابيه : (المحلى ٥٩/١ ، وملخص إبطال القياس والرأي ٦) صحة هذه الرسالة ، فقال : « لم يروها إلا عبد الملك بن الوليد بن معدان عن أبيه ، وهو ساقط بلا خلاف وأبوه أسقط منه ، أو من هو مثله في السقوط ، فكيف وفي هذه الرسالة نفسها أشياء خالفوا فيها عمر منها قوله فيها : « والمسلمون عدول بعضهم على بعض إلا مجلوداً في حد ، أو ظنيناً في ولاء أو نسب » وهم لا يقولون بهذا ، يعني : جميع الحاضرين من أصحاب القياس من المذاهب الأربعة لا يعترفون بهذا الرأي من عمر ، فكيف يحتجون بكلامه في القياس ولا يعملون بما بقي من كلامه إلخ ... » . ونحن نرى أن هذا الكتاب صحيح على عكس ما يدعيه ابن حزم والمستشرقون ؛ لأن كتب الأدب والفقه تضافرت على روايته ، حتى وإن كان في سنده بهذه الرواية بعض الطعون الحديثية ، فإن هناك روايات أخرى يقوي بعضها بعضاً ، لا سيا وقد صح بعضها ، فقد رواه الدارقطني ثم البيهقي في سننيهما عن أبي المليح الهذلي ، وروى بعضه ابن أبي شيبة في مصنفه من طريق عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده ، وأخرجه الدارقطني من طريق أحمد عن سعيد بن أبي بردة ، ورواه البيهقي في المعرفة عن أبي العوام المصري ، ونقله ابن الجوزي في سيرة عمر بن الخطاب واعتمده ابن القيم في أعلام الموقعين ٨٥/١ ، وانظر (نصب الراية لأحاديث الهداية ٦٣/٤ ، ٨١) . قال الأستاذ أحمد شاكر معلقاً على رواية الدارقطني من طريق أحمد بن حنبل : « وخير الأسانيد فيما نرى إسناد سفيان بن عيينة عن إدريس - وهو إدريس بن زيد بن عبد الرحمن الأودي وهو ثقة - أن سعيد بن أبي بردة بن أبي موسى الأشعري أراه الكتاب ، وقرأه لديه ، وهذه وجادة جيدة في قوة الإسناد الصحيح إن لم تكن أقوى منه . فالقراءة من الكتاب أوثق من التلقي عن طريق الحفظ » .

حجب الإخوة بالجد) فسديد ، وإن تتبع رأي من قبلك فنعم الرأي .

وقال علي كرم الله وجهه : « اجتمع رأيي ورأي عمر في أمهات الأولاد[1] أن لا يبعن ، وقد رأيت الآن بيعهن » ، وقال أيضاً : « ويعرف الحق بالمقايسة عند ذوي الألباب » .

وقاس ابن عباس رضي الله عنهما الجد على ابن الابن في حجب الإخوة . وقال : « ألا يتقي الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابناً ، ولا يجعل أب الأب أباً ، يعني مع أنهما نظيران في الإدلاء للميت بواسطة .

فهذه الوقائع ونحوها[2] الصادرة عن أكابر الصحابة التي لا ينكرها إلا معاند ، مشعرة بأن القياس حجة والعمل به واجب .

اعترض على هذا الدليل بأنه تمسك بإجماع سكوتي ، والإجماع السكوتي محل نزاع بين العلماء من حيث الاحتجاج به ، فلا يصلح حجة عند المنكرين له .

يجاب عنه بأن الاختلاف في هذا الإجماع هو حيث لا تقوم دلالة على أن السكوت يعتبر رضاً ، وقد تحققت الدلالة هنا ، إذ تكرر العمل بالقياس في أوقات مختلفة ، ومع أشخاص مختلفين ، ومتى تكرر العمل دل على انتفاء الاحتمالات على أن السكوت ليس للرضا .

واعترض على هذا الإجماع بأنه غير ثابتٍ أصلاً ، فقد أنكر الصحابة العمل بالقياس وذموا الأخذ به ، كما عرفنا في أدلة نفاة القياس ، مثل ما نقل عن أبي بكر أنه قال : « أي سماء تظلني وأي أرض تقلني إذا قلت في كتاب الله برأيي » . ونقل نحوه عن عمر وعلي وابن عباس وغيرهم . وقد أجيب عن هذا

---

(١) إذا ولدت الأمة من سيدها أو حملت حملاً صارت (أم ولد) يحرم بيعها ، سواء أكان الولد باقياً أم لا . وهو رأي أكثر الأئمة .

(٢) راجع التلخيص الحبير ١٩٥/٤ ، أعلام الموقعين ٦١/١ - ٦٥ ، روضة الناظر ٢٣٨/٢ ، ٤٢٤

الاعتراض بأن الذين نقل عنهم إنكار الرأي هم الذين نقل عنهم القول به ، فلا بد من التوفيق بين النقلين ، فيحمل ما نقل عنهم من أدلة الجمهور على القياس الصحيح ، ويحمل النقل المعارض على القياس الفاسد توفيقاً بين النقلين وجمعاً بين الروايتين .

٤ ـ **المعقول :** وذلك من ثلاثة أوجه :

أولاً ـ إن أحكام الشارع معللة معقولة المعنى ، ولها مقاصد فالله سبحانه لم يشرع حكماً إلا لمصلحة ، ومصالح العباد هي الغاية المقصودة من تشريع الأحكام .

فإذا غلب على ظن المجتهد أن حكم الأصل معلل بعلة وتحققت المقاصد والعلل في غير موضع النص أي في الفرع ، فيثبت الحكم المقرر في النص فيما لا نص فيه في أغلب الظن عند المجتهد ، والعمل بالظن أمر واجب[1] ؛ لأن من الحكمة والعدالة أن تتساوى الوقائع في الحكم عند تساويها في المعنى ، تحقيقاً للمصلحة التي هي مقصود الشارع من التشريع ؛ فليس من المعقول أن يقتصر تحريم الربا ـ ربا البيوع ـ على الأصناف الستة ؛ وهي : (الذهب ، والفضة ، والبر ، والشعير ، والتمر ، والملح) ، منعاً للاستغلال أو التلاعب بأثمان الأشياء وأقوات الناس ، والعلة هي الطعم أو النقدية عند الشافعية ، والكيل أو الوزن عند الحنفية ، فهذه العلة متحققة في الذرة والأرز والفول مثلاً ، فكان لا بد من تحريم الربا في هذه الأشياء .

ثانياً ـ إن الشافعي رحمه الله تعالى الذي يعتبر أول من تكلم في القياس ضابطاً لقواعده مبيناً أسسه ، قرر أن كل ما يكون من أحداث ونوازل ، فللإسلام فيه حكم ؛ لأن الشريعة عامة تعم الأحداث جميعاً بالحكم عليها بكونها

---

(١) شرح العضد على مختصر ابن الحاجب ٢/٢٣٨

خيراً أو شراً ، محظورة أو مباحة ، وحينئذ لا بد من أن يكون الشارع قد **نبه إلى حكم الحادثة إما بنص أو بإشارة ، أو بدلالة تدل على الحكم** ، ومعرفة الحكم بطريق الدلالة يكون بالاجتهاد والاستنباط وإلحاق الأشباه بأشباهها .

ثم إن الشريعة الإسلامية هي خاتمة الشرائع وإن نصوص القرآن والسنة محدودة متناهية لانتهاء الوحي ، وحوادث الناس وأقضيتهم غير محدودة ولا متناهية ، والمتناهي لا يحيط بغير المتناهي إلا إذا فهمت العلل التي لأجلها شرعت الأحكام المنصوصة ، وطبقت على ما يماثلها ، فإنه يجب القول بالقياس ، وهذا هو معناه . قال الشهرستاني : « وبالجملة نعلم قطعاً ويقيناً أن الحوادث والوقائع في العبادات والتصرفات مما لا يقبل الحصر والعد . ونعلم قطعاً أيضاً أنه لم يرد في كل حادثة نص ، ولا يتصور ذلك أيضاً . والنصوص إذا كانت متناهية ، ومالا يتناهى لا يضبطه ما يتناهى ، علم قطعاً أن الاجتهاد والقياس واجب الاعتبار حتى يكون بصدد كل حادثة اجتهاد »[1] .

وبهذا الطريق تكون الشريعة الإسلامية صالحة للتطبيق في كل زمان ومكان ، وافية بحاجات الناس ومصالحهم إلى الأبد ، فإنكار القياس في الشريعة رمي لها بالجمود وطعن عليها بعدم وفائها بحاجات الناس[2] ، وذلك يتنافى مع جوهر الشرع وروحه العامة ، ويناقض المقصود من بعثة الرسل عليهم السلام .

ثالثاً ـ إن الفطرة السليمة وبدائه العقول تقتضي العمل بالقياس ، فمن منع من فعل ؛ لأن فيه أكلاً لأموال الناس بالباطل ، أو لأن فيه ظلماً لغيره واعتداء على حق الآخرين ، فإنه يقيس على هذا الفعل كل أمر فيه عدوان أو ظلم ، والناس في كل زمن يعرفون أن ما جرى على أحد المثلين يجري على الآخر حيث

---

(١) الملل والنحل ١٩٩/١

(٢) أصول الفقه لأستاذنا الشيخ زكي الدين شعبان ٦٦

لا فرق بينهما ، فالحكم بالإعدام على شخص لإخلاله بأمن الدولة مثلاً يجري على أي شخص آخر يرتكب مثل هذه الجريمة .

والخلاصة : إن سبب الخلاف في حجية القياس راجع إلى مبدأ تعليل النصوص كما وضح سابقاً ، فالجمهور الذين أثبتوا القياس قرروا أن الأحكام معللة معقولة المعنى ، والعلة باعثة على نقل الحكم من الأصل إلى الفرع . ونفاة القياس من الظاهرية ونحوهم قرروا أن النصوص غير معللة تعليلاً من شأنه تعدية الحكم إلى ما وراء النص[1] .

والمرء إذا تجرد من الميل لأحد المذهبين ونظر في القرآن الكريم ، وتتبع أعمال الرسول ﷺ والصحابة من بعده ، وجد أدلة كثيرة على استعمال القياس[2] مما يؤدي إلى ضرورة القول بحجية القياس فيما لم يرد فيه نص أو إجماع .

فمن الآيات القرآنية : قوله تعالى : ﴿ ولقد جاء آل فرعون النذر كذبوا بآياتنا كلها فأخذناهم أخذ عزيز مقتدر ، أكفاركم خير من أولئكم أم لكم براءة في الزبر ﴾ ؟ أي الكتب التي نزلت من عند الله ، فهذا إنذار من الله سبحانه إلى كفار قريش بإنزال العذاب عليهم ، كما عذب آل فرعون ، لتماثلهم في السبب وهو تكذيب الرسل . وفي هذا تعدية للحكم الذي كان لقوم فرعون إلى من جاء عندهم .

ومنها قوله عز وجل : ﴿ وعد الله المنافقين والمنافقات والكفار نار جهنم خالدين فيها هي حسبهم ولعنهم الله ولهم عذاب مقيم ، كالذين من قبلكم كانوا أشد منكم قوة وأكثر أموالاً وأولاداً ، فاستمتعوا بخلاقهم فاستمتعتم بخلاقكم كما استمتع الذين من قبلكم بخلاقهم ، وخضتم كالذي خاضوا أولئك حبطت أعمالهم في الدنيا

(١) راجع الموافقات ٢٣٠/٤ ، كشف الأسرار ١٠١٣/٢ ، التوضيح ٦٤/٢ ، شرح العضد لمختصر المنتهى ٢٣٨/٢

(٢) أعلام الموقعين ١٣٠/١ وما بعدها ، ومحاضرات الزفزاف ١٥ وما بعدها .

والآخرة ، وأولئك هم الخاسرون ﴾ . فهذا وعد للمنافقين بنار جهنم ، كما وعد الذين من قبلهم ، لتماثلهم في السبب الداعي إلى دخول جهنم ، وهو الأعمال السيئة التي ذكرها الحق تعالى بقوله : ﴿ فاستمتعوا بخلاقهم ... ﴾ الآية ومعناه أنه قاس قوماً على قوم في الحكم ، لتماثلهم في العلة الداعية إليه[1] .

وأما أعمال الرسول عليه الصلاة والسلام وصحابته من بعده فقد سبق بيان أمثلة منها ، فلا تعاد هنا .

المطلب الثالث ـ شروط القياس :

عرفنا أن للقياس أركاناً أربعة هي الأصل والفرع والعلة وحكم الأصل ، وهي تقابل في علم البيان أركان التشبيه الأربعة : وهي المشبه به ، والمشبه ، ووجه الشبه الذي يجمع بينهما ، وحكم في المشبه به يعطى للمشبه . والأصل : هو ذات المحل الذي ورد فيه الحكم ، والفرع : هو الواقعة التي يراد معرفة حكمها بالقياس على الأصل . والعلة : هي الأساس الذي يقوم عليه القياس ، وحكم الأصل : هو ما ورد به النص أو الإجماع ، ولكل من هذه الأركان شروط .

شروط الأصل : إن الأصل الذي يبنى عليه القياس إما نص أو إجماع عند جمهور الفقهاء ، فكما يصح القياس على حكم ثابت بالنص يصح أيضاً على حكم ثابت بالإجماع ، وقد خالف بعض العلماء في القياس على حكم ثابت بالإجماع .

---

(١) قال ابن عربي في رسالته في أصول الظاهرية ٢٠ وما بعدها : « وعندنا وإن لم نقل به في خفي (أي قياس خفي) فإني أجيز الحكم به لمن أداه اجتهاده إلى إثباته ، أخطأ في ذلك أو أصاب ، فإن الشارع أثبت حكم المجتهد وإن أخطأ وأنه مأجور .. ثم قال : والقياس نظر عقلي ، أترى الحق يبيحه في هذه الأمهات والأركان العظيمة ،مثل قوله تعالى : ﴿ أو لم ينظروا في ملكوت السموات والأرض ﴾ ويحجره علينا في مسألة فرعية ما وجدنا لها ذكراً في كتاب ولا سنة ولا إجماع » ، ومن المعروف أن داود الظاهري كان يرفض القياس في الشريعة ثم اضطر إليه فسماه دليلاً .

ودليلهم أن القياس يتوقف على معرفة العلة التي شرع حكم الأصل لأجلها ، وهذا غير ممكن في الإجماع ؛ لأن الإجماع لا يلزم فيه أن يذكر المستند ، فإذا لم يذكر المستند لا سبيل إلى معرفة علة القياس .

ورد الجمهور هذا الكلام بأن الإجماع دليل شرعي كالكتاب والسنة ، فيصح تعدية الحكم الثابت به ، كما يصح تعدية الحكم الثابت بأحدهما . ومعرفة علة القياس لا تتوقف على ذكر مستند الإجماع ، وإنما لها طرق أخرى كالمناسبة بين الحكم وبين أمر من الأمور الموجودة في المحل الثابت فيه ، كما سيأتي تفصيله في مسالك العلة .

والأصليون ذكروا شروطاً للأصل(١) ، هي في الواقع شروط لحكم الأصل ، ولا أجد شرطاً خاصاً بالأصل إلا شرطاً واحداً ، **وهو ألا يكون فرعاً ، أي ألا يكون الأصل فرعاً لأصل آخر** أو ألا يكون الأصل ثابت الحكم بالقياس(٢) لأنه :

آ ـ إذا كانت علة الأصلين واحدة ، كان ذكر الأصل الثاني تطويلاً بلا فائدة . مثل قياس أحد الشافعية السفرجل على التفاح في تحريم ربا الفضل فيهما ، والعلة هنا كون كل منهما مطعوماً ، مع أن التفاح مقيس على التمر ، والعلة فيهما الطعم ، والتمر هو الذي ورد النص عليه في الحديث « الذهب بالذهب .. والبر بالبر » فلا داعي لاتخاذ التفاح أصلاً يقاس عليه السفرجل ؛ لأن التفاح فرع لأصل هو التمر . وكذلك لا يصح قياس الذرة على الأرز في تحقق الربا في بيع الذرة بالذرة متفاضلين ؛ لأن الأرز مقيس على البر الذي ورد فيه النص بتحريم التفاضل فيه ، والعلة فيهما هي كونه مطعوماً عند الشافعية ، ومكيلاً

(١) راجع المستصفى ٨٧/٢ ، كشف الأسرار ١٠٢١/٢ ، شرح المحلي على جمع الجوامع ١٨١/٢ ،فواتح الرحموت ٢٥٤/٢ ، الإبهاج ١٠١/٣ ، إرشاد الفحول ١٧٩ وما بعدها ، المدخل إلى مذهب أحمد ١٤٤

(٢) مسلم الثبوت ٢٠١/٢ ، محاضرات الزفزاف ١٧ من بحث القياس .

عند الحنفية ، وهذه العلة بعينها موجودة في الأرز وفي الذرة ، فاتخاذ الأرز أصلاً للقياس ضرب من العبث والتطويل ، فلا معنى للقياس عليه ؛ لأنه في الواقع مقيس على الأصل الأول .

ب ـ وإذا لم تكن العلة متحدة بين الأصل المنصوص عليه ، والأصل الثاني الذي اتخذ أساساً للقياس ، فإن القياس يكون فاسداً ، إذ لم يرد النص في الأصل الثاني ، وإنما ورد فقط في الأصل الأول . وعندئذ فلا تكون علة الأصل الثاني مقبولة لتتخذ أساساً للقياس ، إذ ليس عندنا طريق لمعرفة علة القياس بها لعدم اعتبار الشارع لها . أما علة الأصل الأول فهي غير موجودة في الأصل الثاني ، فلا ينعقد القياس ما دام لم يثبت اعتبار الشارع لعلة الأصل الثاني ، مثاله :

أصل (هو فرع لأصل آخر)	فرع	العلة	الحكم
التيمم	الوضوء	كل منهما طهارة	اشتراط النية

أصل أساسي	فرع	العلة	الحكم
الصلاة	التيمم	كل منهما عبادة	اشتراط النية

إذا أراد شخص إثبات اشتراط النية في الوضوء ، فقال : الوضوء كالتيمم ، بجامع أن كلا منهما طهارة ، والتيمم يشترط فيه النية ، فالوضوء كذلك تشترط فيه النية لوجود هذه العلة فيه ؛ فقال شخص آخر معترض : لا أسلم اشتراط النية في التيمم ، فقال الشخص الأول المستدل لإثبات الحكم : التيمم كالصلاة بجامع أن كلاً منهما عبادة ، والصلاة تشترط فيها النية اتفاقاً ، فالتيمم تشترط فيه النية كذلك .

فالقياس الأول الحاصل لإثبات اشتراط النية في الوضوء مخالف للقياس الثاني الذي أتي به لإثبات حكم التيمم .. في العلة ؛ لأن العلة في الأول الطهارة ، والعلة

في الثاني العبادة . والقياس الأول باطل ؛ لأن العلة التي ثبت بها الحكم في الأصل الذي هو التيمم (وهي العبادة) ، ليست موجودة في الفرع الذي هو الوضوء ، فلا جامع بين الأصل والفرع فيبطل القياس لعدم وجود أحد أركانه : وهو العلة .

فإذا كانت العلة متحدة وهي كون كل من التيمم والوضوء عبادة كان ذلك مثالاً للحالة الأولى .. وقد مثل الحنفية للحالة الثانية بقياس التفاح على الذرة ، فإن هذا القياس لا يصح لعدم اشتراك المقيس والمقيس عليه في علة واحدة للحكم (وهي الكيل أو الوزن) . هذا ويلاحظ أن الأصوليين ذكروا شرط الأصل هذا شرطاً لحكم الأصل ، فقالوا : يشترط ألا يكون حكم الأصل متفرعاً عن أصل آخر ، وقد عرفنا أن التحقيق هو ما ذكرته .

شروط حكم الأصل :

اشترط بعض الأصوليين شروطاً لحكم الأصل لا حاجة إليها[1] ؛ لأنها مفهومة من طبيعة القياس ، كاشتراط أن يكون حكم الأصل شرعياً ؛ لأن المطلوب إثبات حكم الشرع ، وهذا واضح ؛ لأننا نتكلم في القياس الشرعي . وكاشتراط أن يكون حكم الأصل ثابتاً غير منسوخ ، وهذا واضح أيضاً ؛ لأنه يفترض إمكان بناء الفرع على حكم الأصل ، وتعدية ذلك الحكم إلى الفرع ، فإذا كان منسوخاً فكيف يعدى ويبنى عليه الفرع ؟ وحينئذ فلا بد قبل القياس من النظر ، هل الحكم منسوخ أو لا ؟ قال صاحب مسلم الثبوت : يشترط ألا يكون الحكم منسوخاً ؛ لأن الحكم لتحصيل الحكمة وقد زال اعتبارها .

---

(١) انظر مثلاً الإحكام للآمدي ٨/٣ ، شرح العضد على مختصر المنتهى ٢٠٩/٢ ، المدخل إلى مذهب أحمد ١٤٤ ، غاية الوصول ١١١ وما بعدها ، مسلم الثبوت ٢٠٠/٢

أما الشروط المعتبرة فهي ما يلي[1] :

١) عدم الخصوصية : أي ألا يكون حكم الأصل مختصاً به بنص آخر يدل على اختصاصه وتفرده به ؛ لأن مقتضى القياس تعدية حكم الأصل للفرع ، فإذا ثبت أن الحكم خاص بهذا الأصل ، كان هذا مانعاً من التعدية ، مثل قوله عليه الصلاة والسلام : « من شهد له خزيمة فحسبه »[2] . فإنه مختص الحكم وهو قبول شهادة الفرد بمحل وروده ، وهو خزيمة رضي الله عنه لاختصاصه بفهم شيء لم يفهمه غيره ، وهو حل الشهادة للرسول عليه الصلاة السلام بناء على إخباره فقط .

والمخصص هو نص آخر وهو قوله تعالى : ﴿ واستشهدوا شهيدين من رجالكم ﴾ ، فنصاب الشهادة اثنان ، ونص الحديث يكتفي بشهادة الفرد وهو

---

(١) المراجع السابقة ، شرح العضد ٢١١/٢ وما بعدها ، شرح المحلي على جمع الجوامع ١٨٠/٢ ـ ١٨٤ ، ٢٠٩ ، التقرير والتحبير ١٢٦/٣ وما بعدها ، مسلم الثبوت ٢٩٨/٢ وما بعدها ، كشف الأسرار ١٠٢٢/٢ وما بعدها ، التوضيح ٥٦/٢ ، المستصفى ٨٧/٢ ـ ٩٠ ، فواتح الرحموت ٢٥٠/٢ ، مرآة الأصول ٢٨٣/٢ وما بعدها ، أصول السرخسي ١٤٩/٢ ، الإبهاج ١٠١/٣ وما بعدها ، شرح الإسنوي ١٤٣/٣ ، إرشاد الفحول ١٧٩ ، محاضرات الزفزاف ١٧ وما بعدها من بحث القياس .

(٢) قال ابن حزم عن هذا الخبر في كتاب (المحلى ٣٤٧/٨ وما بعدها) : خبر لا يصح . والواقع أن الحديث وإن سكت عنه أبو داود والمنذري لكن رجال إسناده عند أبي داود ثقات ، وقد رواه أحمد وأبو داود والترمذي والنسائي والحاكم في المستدرك (نيل الأوطار ١٦٩/٥ وما بعدها ، جامع الأصول ٥٦١/١٠ وما بعدها ، الأربعين في أصول الدين للرازي ٣٣٤ ، الفتاوى الحديثية ١١٧) . وملخص القصة أن النبي ﷺ اشترى فرساً من أعرابي ، وطلب من الرسول ﷺ أداء الثمن في منزله ، فأسرع الرسول ، وأبطأ الأعرابي ، فطفق رجال يساومون الأعرابي بالفرس ، دون أن يعلموا أن الرسول ابتاعها ، فنادى الأعرابي النبي : إن كنت مبتاعاً هذا الفرس وإلا بعته ، فقال النبي : أوليس قد ابتعته منك ؟ قال الأعرابي : لا ، والله ما بعتكه ، فقال الرسول : بلى ، قد ابتعته منك ، فقال الأعرابي : هلمَّ شهيداً ، فقال خزيمة : أنا أشهد أنك قد بايعته . فقال النبي : بم تشهد ؟ قال : بتصديقك يا رسول الله ، فجعل رسول الله ﷺ شهادة خزيمة بشهادة رجلين .

خزيمة ، فلا يقاس عليه من كان مثله ورعاً وفهماً وصدقاً ، بل ومن زاده في ذلك .

ومن أمثلته : الأحكام الخاصة بالرسول ﷺ كإباحة صوم الوصال وحل الزوجات التسع والزواج من غير مهر ، وكإطعام الأعرابي الذي جامع في رمضان كفارته لأهله ، وأخذ الصفي من الغنيمة وغيرها ، فهذه رُخَص خاصة بالرسول عليه الصلاة والسلام[1] .

٢) كونه غير معدول به عن قانون القياس : أي ألا يكون حكم الأصل معدولاً به عن سنن القياس[2] ، أي أن كل ما ثبت حكمه على خلاف القياس فغيره عليه لا يقاس ؛ لأن الحاجة إلى إثبات الحكم بالقياس ، فإذا جاء مخالفاً للقياس لم يصح إثباته عليه ؛ والمعدول به عن سنن القياس قسمان :

الأول ـ ما لا يعقل معناه ،وهو نوعان : إما مستثنى من قاعدة عامة كقبول شهادة خزيمة بمفرده ، فإنه مع كونه غير معقول المعنى مستثنى من قاعدة الشهادة كما عرفنا ، وكالحكم بصحة صوم من أكل ناسياً[3] ، فإنه مستثنى من قاعدة تحقق الفطر بكل ما دخل في الجوف . وإما أنه ثبت من الأصل غير معقول المعنى ، مثل أعداد ركعات الصلاة ، وتقدير أنصباء الزكاة ، ومقادير الحدود ، والكفارات ، فإن هذه الأمور غير معقولة المعنى ، وليست مستثناة من قاعدة

---

(١) رواه أصحاب الكتب الستة وأحمد عن أبي هريرة (سبل السلام ١٦٣/٢) .

(٢) يرى الإمام الشافعي أن المعدول عن القياس يجوز أن يقاس عليه ما في معناه لأن القياس يعتمد فهم العلة ، فإذا تحقق ذلك صح القياس ، ولكن كل ما في الأمر أن الأصل المستثنى مخالف لأصل آخر ، فإن خالف أصلاً آخر لا يمتنع تعليله ، وإلحاق غيره به . والسر في ذلك أن قواعد الشرع كلها تتلاقى في قضايا عامة ، لكن كل قاعدة انفردت بخاصية تخالف خاصية القاعدة الأخرى (راجع تخريج الفروع على الأصول للزنجاني ٨٥) .

(٣) حديث « من نسي وهو صائم فأكل أو شرب فليتم صومه ، فإنما أطعمه الله وسقاه » رواه البخاري ومسلم عن أبي هريرة (سبل السلام ١٦٠/٢) .

سابقة عامة ، أي أنها أحكام تعبدية ليست لها علة يدركها العقل فلا يقاس عليها .

الثاني ـ ما شرع من الأصل ابتداء ، دون أن يكون له شبيه ، ولا يصح فيه القياس ، سواء أكان معقول المعنى كرخص السفر والمسح على الخفين ، لعلة دفع المشقة ، أم غير معقول المعنى ، كأيمان القسامة[1] ، وإلزام الدية على العاقلة (أي عصبة الرجل وأقاربه) ، ونحوها .

والخلاصة : إنه يشترط أن يكون حكم الأصل معقول المعنى ، أي مبنياً على علة ، كإدراك أن علة تحريم الخمر هي الإسكار المذهب للعقل ، وأن يكون ذلك الحكم صالحاً لتعديته إلى فرع آخر ، فإذا كان قاصراً على المحل الوارد فيه لم يتأت القياس مثل ما ذكر ، وهو السفر ، فإنه وصف قاصر على المسافر ، فيجوز قصر الصلاة الرباعية في السفر ، وكذا الإفطار في الصيام ، فلا يصح أن يقاس على المسافر غيره كصاحب المهنة الشاقة .

٣) عدم النص على حكم الفرع : وهو ألا يكون الدليل الدال على حكم الأصل دالاً على حكم الفرع وشاملاً له ، لأنه إذا كان مشتملاً على حكم الفرع ، كان حكم الفرع ثابتاً بذلك الدليل ، وليس ثابتاً بالقياس ، فجعل أحد المشتملات أصلاً والآخر فرعاً يعتبر تحكماً ، إذ ليس أحدهما أولى من الآخر ؛ بل وحينئذ لا فائدة من القياس ، وإنما ثبت الحكم بالنص ، وهو أقوى ، مثل : أن يقول شخص :

---

(١) القسامة : الأيمان تقسم على خمسين رجلاً من أهل البلد أو القرية التي يوجد فيها القتيل لا يعلم قاتله ، ولا يدعي أولياؤه قتله على أحد بعينه . وهذا رأي الحنفية والهادوية بأن الأيمان يحلفها المتهمون المدعى عليهم ، فيحلف خمسون رجلاً من أهل القرية : ما قتلناه ولا علمنا قاتله . ولا يمين على المدعين . وقال جمهور الفقهاء : يحلف أولياء القتيل أي المدعون ، فإن نكلوا ولم يحلفوا ، حلف المدعى عليهم خمسين يميناً ، عملاً بحديث صحيح عن سهل بن حثمة (سبل السلام ٢٥٣/٤) .

النبيذ كالخمر في الإسكار فيحرم . ثم استدل على حرمة الخمر بقوله عليه الصلاة والسلام : « كل مسكر حرام[1] » وحينئذ فيكون حكم النبيذ ثابتاً بهذا الحديث الصحيح المتواتر ، وليس ثابتاً بالقياس . وأما مثال قياس النبيذ على الخمر في غير هذا الموضع ، فهو للتوضيح المجرد ، بغض النظر عن هذا النص الشامل لكل مسكر .

والحقيقة أن الأنسب بهذا الشرط أن يكون شرطاً للفرع لا للأصل .

ومن هذا النوع ما يكون الدليل فيه دالاً على الفرع بدلالة النص ، مثل قوله تعالى : ﴿ ولا تقل لهما أف ﴾ فإنه يدل بدلالة النص على حرمة الضرب ؛ لأن المقصود هو النهي عن الإيذاء ، ومما لا ريب فيه أن الضرب داخل تحت الإيذاء ، بل إنه أشد أنواع الإيذاء .

٤) تقدم تشريع حكم الأصل على حكم الفرع : أي أن يكون حكم الأصل متقدماً غير متأخر عن حكم الفرع ، إذا لم يكن لحكم الفرع دليل آخر سوى القياس ؛ لأن تأخره في هذه الحالة يجعل حكم الفرع موجوداً قبل مشروعية الأصل ، بغير دليل ، وهو أمر باطل ؛ لأن المدلول لا يوجد بدون الدليل .

أما إذا كان للفرع دليل آخر ، فإنه لا يشترط هذا الشرط ؛ لأن حكم الفرع قبل القياس يكون ثابتاً بهذا الدليل ، وبعد القياس يكون ثابتاً به ، وبالقياس . وحينئذ تكون الأدلة قد تعاضدت وتواردت على مدلول واحد .

وبناء عليه ، فلا يصح قياس الوضوء على التيمم بجامع الطهارة لاشتراط النية فيه ،كما شرطت في التيمم ؛ لأن الوضوء في هذا القياس يكون فرعاً والتيمم أصلاً له مع أن الوضوء سابق في التشريع على التيمم ، لأنه شرع قبل الهجرة ، والتيمم شرع

---

(١) رواه أحمد ومسلم وأصحاب السنن إلا ابن ماجه بلفظ « كل مسكر خمر ، وكل مسكر حرام » (نصب الراية ٢٩٥/٤) .

بعدها . وحينئذ فالنية في الوضوء قبل هذا القياس لا دليل على وجوبها ولا على عدم وجوبها . هذا إذا قيل : لا دليل على النية في الوضوء إلا هذا القياس .

أما إذا لوحظ الدليل وهو قوله عليه الصلاة والسلام : « إنما الأعمال بالنيات[1] » ، وكان هذا الحديث وارداً قبل الهجرة ، فإن قياس الوضوء على التيمم صحيح . وحينئذ تكون النية في الوضوء ثابتة قبل الهجرة بهذا الحديث ،وبعدها تكون ثابتة به وبالقياس .

ملحق بشروط حكم الأصل للمناقشة والنقد :

اشترط الحنفية شرطين آخرين لحكم الأصل وهما :

أولاً ـ تعدية حكم الأصل دون زيادة ، أي أن يتعدى الحكم الشرعي الثابت بالكتاب أو السنة أو الإجماع بعينه إلى فرع يكون نظيراً للأصل في الحكم ، دون أن يرد في الفرع نص يدل على حكمه ، أي يشترط أن يثبت بالقياس مثل حكم النص جوازاً أو فساداً ،في الفرع ، من غير أن يؤدي إلى تغيير في حكم الفرع ، بزيادة وصف أو إسقاط قيد .

ويتفرع على هذا الشرط أنه لا يجوز القياس في اللغة ؛ لأنها ليست حكماً شرعياً ، إذ أن اللغة تعتمد على الوضع ، ووضع اللغة قد لا يراعى فيه المعنى في أصل الوضع اللغوي ، وإذا روعي فإنما تكون المراعاة للمعنى من حيث تخير اللفظ المناسب من بين سائر الألفاظ . وسنعرف تفصيل الموضوع في بحث مجال القياس . وقد أَبَنْتُ أنه لا داعي لاشتراط كون حكم الأصل شرعياً .

---

(١) رواه إماما المحدثين : البخاري ومسلم من حديث أمير المؤمنين عمر رضي الله عنه (الأربعين النووية) وهو حديث متواتر (النظم المتناثر في الحديث المتواتر لمحمد بن جعفر الكتاني ١٧ وما بعدها) .

ولا يصح قياس الخطأ على النسيان في عدم الإفطار به في رمضان بجامع عدم القصد في كل منهما ؛ لأن الخطأ وهو الفرع هنا ليس نظيراً للنسيان الذي هو الأصل ، فإن الخطأ يمكن الاحتراز عنه بالتثبت والاحتياط ، أما النسيان فهو أمر سماوي محض جبل عليه الإنسان ، فلم تتحقق المساواة بينهما .

كذلك لا يصح القياس إذا ورد في الفرع نص يدل على حكم ، إما بنفس الحكم الثابت بالقياس أو بعدمه ؛ لأنه في هذه الحال إذا كان القياس موافقاً للنص فلا حاجة إليه ، وإن كان مخالفاً له فالقياس باطل ؛ لأن من المقرر : ألا قياس في موضع النص . وقد سبق شرحه في الشرط الثالث السابق .

ثانياً ـ بقاء حكم الأصل على حاله : أي أن يبقى الحكم في الأصل كما هو دون أن يترتب على القياس تغييره بالنسبة للفرع : مثاله : أن الإطعام المنصوص عليه في كفارة اليمين : ﴿ فكفارته إطعام عشرة مساكين ﴾ معناه جعل الشخص طاعماً لغيره ، سواء أكان على وجه إباحة الطعام للفقراء ، أم على وجه التمليك ، فاشتراط التمليك في الإطعام قياساً على الكسوة تغيير لحكم النص ،ومثاله أيضاً : أن الشرع ورد بجواز السلم لأجل ، لقوله عليه السلام : « من أسلف فليسلف في كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم[1] » فقياس السلم الحال على المؤجل باطل عند الحنفية ؛ لأن القياس يؤدي إلى تغيير حكم النص ، فهو مخالف للحديث : « إلى أجل معلوم » .

ولكني لا أجد حاجة لهذا الشرط ؛ لأن الشرط الثالث الذي ذكر (وهو اشتراط عدم النص في الفرع) يغني عنه ، وكذلك الشرط الأول الذي ذكره الحنفية من هذين الشرطين الأخيرين يغني عنه أيضاً ؛ لأن معناه كما تبين : عدم وجود نص دال على الحكم الثابت بالقياس ، أو عدمه ، وفي مثال الإطعام : النص

---

(١) أخرجه الأئمة الستة في كتبهم عن ابن عباس (جامع الأصول ٢/١٧) .

دال على عدم الحكم الثابت بالقياس في الفرع ؛ لأن إطلاق الآية : ﴿ فكفارته إطعام ﴾ يدل على إجزاء مجرد إطعام على سبيل الإباحة .

شروط الفرع :

شروط الفرع إما أن تكون مفهومة من شروط العلة أو من شروط حكم الأصل . وهي أربعة[1] : أذكرها على سبيل النقد والمناقشة .

١ ـ تماثل العلة : وهو أن يوجد في الفرع علة مماثلة لعلة الأصل إما في ذاتها أو في جنسها . وهذا الشرط في الحقيقة للعلة لا للفرع .

مثال الأول : قياس النبيذ على الخمر بجامع الإسكار أو الشدة المطربة ، فإن هذه العلة الموجودة في النبيذ هي عين العلة الموجودة في الخمر الذي ورد النص بتحريمه ، ويلاحظ أنه لا يشترط أن يتساوى قدر الإسكار شدة وضعفاً في المقيس والمقيس عليه ؛ لأن أساس التحريم هو مطلق الإسكار ، والمطلق يتحقق بأي حالة من حالاته ، قوة وضعفاً . ولا يشترط أيضاً أن تكون العلة في الفرع معلومة قطعية كما قال بعضهم ، وإنما يكفي أن تكون ظنية أي أن ظن وجود العلة في الفرع يكفي ؛ لأن الظن يترتب عليه وجوب العمل شرعاً .

ومثال الثاني : وهو أن تكون العلة موجودة في الفرع بجنسها : قياس وجوب القصاص في الاعتداء على الأعضاء على وجوب القصاص في النفس بجامع الجناية في كل منهما .

---

(١) المستصفى ٨٩/٢ ، أصول الشاشي ٩٣ ، الآمدي ٣٦/٣ ، مسلم الثبوت ٢٠٥/٢ وما بعدها ، روضة الناظر ٣١٠/٢ ، غاية الوصول ١١٣ ، فواتح الرحموت ٢٥٧/٢ ، أصول السرخسي ١٥٠/٢ ، شرح المحلي على جمع الجوامع ١٨٦/٢ وما بعدها ، شرح العضد على مختصر المنتهى ٢٣٣/٢ وما بعدها ، شرح الإسنوي ١٤٩/٣ ، الإبهاج ١٠٦/٣ ، مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول ١٠٨ ، المدخل إلى مذهب أحمد ١٤٧ ، إرشاد الفحول ١٨٤ ، محاضرات الزفزاف ١٩ .

وقد اشترط تماثل العلة في الفرع والأصل ، لأن القياس عبارة عن إثبات مثل حكم الأصل في الفرع ، وإثبات مثل الحكم يتصور عند مماثلة الوصف الموجود في الفرع للوصف الموجود في الأصل ، وإلا لم يتحقق التماثل بين الحكمين . ويقال للقياس الذي لم يتحقق فيه هذا الشرط : **قياس مع الفارق** ، مثاله : قسمة المشفوع فيه بين الشركاء الشفعاء المختلفة أملاكهم في أن لبعضهم النصف ولبعضهم الربع مثلاً . فقال الحنفية : يقسم بينهم بقدر رؤوسهم بالتساوي . وقال جمهور العلماء : يقسم بينهم بقدر أنصبائهم ، ودليلهم القياس ، فقالوا : المال المشفوع فيه يشبه الغلة والثمرة الناتجة من المال المملوك ، إذ الجميع حق من حقوق الملك وتابع من توابعه ، ومن المقرر أن الغلة والثمرة تقسم على الشركاء بنسبة أملاكهم ، فكذلك المال المأخوذ بالشفعة يقسم بينهم بنسبة أملاكهم بالقياس على الثمرة والغلة .

وأجاب الحنفية عن هذا القياس بأنه قياس مع الفارق ، فإن الثمرة والغلة متولدة من الملك ، فيكون لكل شريك بقدر ما تولد من ملكه ، والمأخوذ بالشفعة ليس متولداً من الملك ، إذ لا يعقل أن يكون ملك الغير ثمرة من ثمرات الملك .

٢ ـ بقاء حكم الأصل على حاله : وهو ألا يتغير في الفرع حكم الأصل ، وهذا شرط لحكم الأصل كما عرفنا . وقد سبق التمثيل لهذا الشرط وتم شرحه في شروط الحكم . وأضيف هنا مثالاً آخر : وهو أن الحنفية لا يجيزون قياس ظهار الذمي على ظهار المسلم في حرمة العودة إلى الاستمتاع بامرأته التي ظاهر منها ؛ لأن التحريم في الأصل ـ وهو ظهار المسلم ـ مؤقت ، ينتهي بالكفارة كما نصت عليه آيات الظهار : ﴿ فتحرير رقبة من قبل أن يتماسا ﴾ الآيات . ومقتضاها أن حرمة المواقعة تنتهي بالكفارة . أما التحريم في الفرع ـ وهو ظهار الذمي ـ فإنه مؤبد ؛ لأن الكافر ليس بأهل للكفارة ؛ لأن المقصود منها التطهير ، فهي

عبادة ، أو بتعبير أدق : يترجح فيها معنى العبادة ، والكافر ليس بأهل لأداء العبادة ، لأنه قد حبطت أعماله في الدنيا والآخرة . وعلى هذا الأساس فإن ظهار الذمي باطل عند الحنفية . وعند الشافعية هو ظهار صحيح ؛ لأن الذمي أهل للكفارة ؛ لأنه من أهل الإطعام والإعتاق ، وكونه ليس بأهل للصوم لا يمنع صحة ظهاره كالعبد ليس بأهل للتكفير بالمال ، وظهاره صحيح .

٣ ـ تأخر تشريع حكم الفرع وهو ألا يترتب على القياس تقدم الفرع على الأصل ، كقياس الوضوء على التيمم في اشتراط النية ، مع أن المعروف تأخر مشروعية التيمم على الوضوء ، فيترتب عليه ثبوت الحكم في الأصل قبل علته . وقد سبق شرحه في الشرط الرابع من شروط الحكم . وهو صورة مقابلة لهذا الشرط من شروط حكم الأصل .

٤ ـ خلو الفرع من النص أو الإجماع عليه : وهو ألا يكون في الفرع نص أو إجماع يدل على حكم مخالف للقياس ؛ لأن القياس حينئذ يكون مصادماً للنص أو الإجماع . والقياس الذي يصادم النص أو الإجماع يقال له : **قياس فاسد الاعتبار** . وقد سبق شرحه في شروط الحكم في الشرط الثالث ، وهذا في الحقيقة هو الشرط الوحيد في الفرع . ويضاف مثالان آخران له :

المثال الأول المصادم للنص : قال الحنفية : لا يصح اشتراط الإيمان في عتق الرقبة في كفارة اليمين قياساً على كفارة القتل ؛ لأن اشتراطه يخالف إطلاق النص ، وهو قوله تعالى :

﴿ لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان فكفارته إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة ﴾ . فلفظ ﴿ رقبة ﴾ هنا مطلق ، لم يشترط فيها أن تكون مؤمنة ، بخلاف النص في كفارة القتل وهو قوله تعالى : ﴿ ومن قتل مؤمناً خطأ فتحرير

رقبة مؤمنة ﴾ ، فيكون قياس كفارة اليمين على كفارة القتل فاسداً ؛ لأنه يترتب عليه تغيير حكم الأصل ، ومخالفة مقتضى النص المتعلق بكفارة اليمين .

المثال الثاني المصادم للإجماع على حكم الفرع : قال العلماء : إنه لا يصح قياس جواز ترك الصلاة في السفر على جواز ترك الصيام بجامع وجود السفر ، ويعتبر هذا القياس باطلاً ؛ لأن العلماء أجمعوا على أن الصلاة لا يحل تركها من أجل السفر .

شروط العلة : قبل الكلام عن شروط العلة ينبغي تعريفها ، وبيان الفرق بينها وبين الحكمة ، إذ أن الحكم على الشيء فرع عن تصوره .

تعريف العلة : العلة في اللغة : اسم لما يتغير به حال الشيء بحصوله فيه ، فيقال للمرض علة ؛ لأن الجسم يتغير حاله بحصوله فيه ، ويقال : اعتل فلان : إذا تغير حاله من الصحة إلى السقم[١] .

وفي اصطلاح الأصوليين العلة : هي ما شرع الحكم عنده تحقيقاً للمصلحة . أو هي الوصف المعرف للحكم . فالوصف هو المعنى القائم بالغير . والمعرف للحكم : معناه الذي جعل علامة عليه من غير تأثير فيه ، ولا باعث عليه ، فمعنى كون الإسكار مثلاً علة : أنه معروف أي علامة على حرمة السكر .

وقالت المعتزلة : « العلة هي المؤثر بذاته في الحكم » بناء على قاعدتهم التي تقرر أن الحكم يتبع المصلحة أو المفسدة .

وقال الغزالي : « هي المؤثر في الحكم بجعله تعالى لا بالذات »[٢] .

---

(١) المستصفى ٩٦/٢ ، إرشاد الفحول ١٨١ ، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد ٦٦ .

(٢) بالرجوع إلى كتابي الغزالي في الأصول (المنخول والمستصفى) نتبين أنه مع الجمهور القائلين بأن العلة معرف للحكم وليست مؤثرة بتأثير الله تعالى .

وقال الآمدي[١] : « هي الباعث عليه »[٢] . ورد بأن الله تعالى لا يبعثه شيء على شيء[٣] ، والعلة تطلق عادة على معنيين[٤] .

الأول : الحكمة الباعثة على تشريع الحكم من تحصيل مصلحة يراد تحققها أو دفع مفسدة ينبغي تجنبها . مثل حصول المنفعة للمتعاقدين المترتب على إباحة البيع ، وحفظ الأنساب المترتب على تحريم الزنى ووجوب الحد على فاعله ، وحفظ العقول المترتب على تحريم الخمر ووجوب الحد بشربه ، وحفظ الأموال المترتب على تحريم السرقة ووجوب القطع ، وحفظ الأرواح المترتب على تحريم القتل العمد العدوان ، ووجوب القصاص على مرتكبه ، ونحوها .

وإن من الأمور الثابتة في الشريعة الإسلامية بالاستقراء والتتبع أن الأحكام الشرعية كلها شرعت لتحقيق مصالح العباد ، إما لجلب المنفعة لهم أو لدفع المفسدة والضرر عنهم ، قال تعالى : ﴿ وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين ﴾ . وهذه الرحمة ظاهرة في أحكام الإسلام ، كإباحة الفطر في رمضان للمريض والمسافر ، وحكمته دفع المشقة عنهما ، وكاستحقاق الشفعة للشريك والجار لدفع الضرر عنهما ، وكإيجاب الصلاة للنهي عن الفحشاء والمنكر ، وكتشريع الجهاد لرد العدوان ودفع

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام ٥٦/١ ، مسلم الثبوت ٢٢٢/٢

(٢) المراد بالباعث : كون العلة مشتملة على حكمة مخصوصة صالحة لأن تكون مقصودة للشارع من شرع الحكم . وقد التمس البناني عذراً للآمدي في هذا فقال : هي لا بمعنى أنه لأجلها شرعه حتى يكون باعثاً وغرضاً ، ويلزم المحذور الذي رد به على الآمدي ، بل بمعنى أنها ترتبت على شرعه مع إرادة الشارع ترتبها عليه لمجرد منفعة الغير (راجع حاشية البناني على شرح المحلي على جمع الجوامع ١٩٤/٢) . ويلاحظ أن الآمدي في كتابه الإحكام لم يقل بذلك .

(٣) التوضيح ٦٢/٢ وما بعدها ، اللمع للشيرازي ٥٦ ، كشف الأسرار ١٠٦٤/٢ ، شرح المحلي ، المرجع السابق ، التقرير والتحبير ١٤١/٣ ، فواتح الرحموت ٢٦٠/٢ ، مرآة الأصول ٣٠٠/٢ ، حاشية نسمات الأسحار ٢٦٤ ، روضة الناظر ٢٢٩/٢ ، الإبهاج ٢٨/٣ ، شرح الإسنوي ٤٥/٣ ، إرشاد الفحول ١٨١ ، محاضرات الزفزاف ٢٠ ، غاية الوصول ١١٤

(٤) روضة الناظر وشرحها لابن بدران ١٥٨/١ ، المدخل إلى مذهب أحمد ٦٦

الظلم ، وكفرض الزكاة لصيانة المال وسد حاجة أبناء المجتمع ودعم التضامن بين الأفراد[1] .

وهكذا لا يوجد حكم شرعي إلا وكان الباعث عليه هو رعاية المصالح ودرء المفاسد .

غير أنه يجب التنبه إلى أن مقياس اعتبار المصلحة والمفسدة **هو تقدير الشارع الحكيم** ، وليس بحسب ما يتخيله الناس بحسب أهوائهم وأغراضهم ، فإن الناس يهدفون أحياناً إلى مراعاة مصالحهم الخاصة ونبذ المصالح العامة أو جعلها في مرتبة ثانوية تراعى في حدود ضيقة . فإذا قام التشريع وفقاً لمعايير الناس انقلبت الأوضاع وعم الفساد وساءت الأحوال ، أو كان التشريع دائماً قلقاً مضطرباً عرضة للتغيير والتبديل ، بل وتأثرت المصالح الخاصة نفسها بذلك ، وإذا سادت النزعة الجماعية أيضاً في التشريعات ذابت مصالح الأشخاص ، وأصبح الإنسان عبداً للدولة ، وآلة مادية للإنتاج والتصنيع والزراعة فقط ، وهذا يؤدي إلى إهدار مشاعره وعواطفه الإنسانية . فكان من رحمة الله بالناس في التشريع أن قصد حفظ التوازن بين مصالح المجتمع ومصالح الأفراد ، حتى ولو أهدرت مصلحة الفرد أحياناً ، وفي ذلك الخير كله .

الثاني : الوصف الظاهر المنضبط الذي يناسب الحكم بتحقيق مصلحة الناس ، إما بجلب النفع لهم أو دفع الشر عنهم . ومعنى الوصف الظاهر أي الصفة الواضحة التي يمكن إدراكها في المحل الذي ورد فيه الحكم . ومعنى (المنضبط) أي الذي ينطبق على كل الأفراد على حد سواء ، أو مع اختلاف بسيط لا يؤبه له .

---

(١) تهذيب الفروق ٤١/٢ ، أعلام الموقعين ١٤/٣ وما بعدها ، مسلم الثبوت ٢٠٩/٢ ، قواعد الأحكام ٦٢/٢ . قال العز بن عبد السلام : « التكاليف كلها راجعة إلى مصالح العباد في دنياهم وأخراهم ، والله غني عن عبادة الكل ، ولا تنفعه طاعة الطائعين ، ولا تضره معصية العاصين » .

ومعنى (مناسبته للحكم) أي الذي يكون ارتباط الحكم به محققاً لمصلحة العباد غالباً . وأمثلته : الإيجاب والقبول هما علة لعقد البيع فهما أمر ظاهر منضبط يترتب على تشريع الحكم عند وجوده (وهو نقل الملك في البدلين) مصلحة للمتعاقدين وسد لحاجتهما بدفع الحرج عنهما .

والسرقة والزنى والقتل العدوان كل منها وصف ظاهر منضبط يترتب على تشريع الحكم عنده (وهو التحريم ، ووجوب الحد ، والقصاص) مصلحة : هي المحافظة على الأموال ، والأنساب والأرواح .

وعلى هذا فتطلق العلة على كل من الحكمة والوصف الظاهر ، فيقال : علة وجوب الجلد في الزنى إما حفظ الأنساب أو نفس الزنى .

إلا أن علماء الأصول خصصوا اسم العلة بالوصف الظاهر . وأما الحكمة : فهي ما يترتب على الحكم من جلب مصلحة أو نفع أو دفع مفسدة أو ضرر .

ما الذي يصح التعليل به ؟ قرر جمهور الأصوليين أن التعليل يكون بالوصف الظاهر المنضبط ، سواء أكان معقولاً كالرضا والسخط الظاهرين ، أم محسوساً كالقتل والسرقة ، أم عرفياً كالحسن والقبح ، فمثل هذه العلة هي مناط الحكم عند الشارع[1] .

أما الحكمة : فإنه قد يتبادر إلى الذهن أن الحكم مرتبط بها ؛ لأنها الباعث على تشريع الحكم ، ولكن وجد أن الحكمة قد تكون أمراً خفياً لا تدرك بحاسة ظاهرة ، أو أمراً غير منضبط يختلف باختلاف الأحوال أو باختلاف الناس . فمثلاً : إباحة البيوع ، حكمتها دفع الحرج عن الناس بسد حاجاتهم ، والحاجة أمر خفي ، فقد تكون المعاوضة بالبيع لحاجة أو لغير حاجة . وإباحة الفطر في

---

(١) التلويح على التوضيح ٦٣/٢ ، التقرير والتحبير ١٤١/٣ ، مسلم الثبوت ٢٢٣/٢ ، الموافقات ٣١٤/١ ، محاضرات الزفزاف ٢٠ من بحث القياس .

رمضان ، حكمتها دفع المشقة ، والمشقة تختلف باختلاف الأحوال والناس ، فرؤساء الدول مثلاً لا ينالهم من المشقة في السفر ما ينال الرعية ، والمشقة في زمن الصيف تختلف عن المشقة في زمن الشتاء ، والسفر على الطائرات غير الركوب على الجمال .

ومشروعية قصر الصلاة في السفر : حكمتها دفع المفسدة التي هي المشقة ، غير أن هذه المشقة أمر اعتباري يختلف بالنسبة للأشخاص والظروف والأزمان والأماكن ، فلا يمكن جعل المشقة مناطاً للحكم وهو الترخيص في قصر الصلاة ، ولكن لما كان السفر مظنة هذه المشقة ، وهو أمر ظاهر منضبط ، جعل السفر علة لإباحة القصر كما هو علة لإباحة الفطر .

وتحريم الخمر : حكمته دفع الضرر عن الناس ، غير أن الضرر أمر تقديري يختلف باختلاف الأشخاص ، فجعل الإسكار الذي هو أمر ظاهر منضبط علة للتحريم بحيث يقاس عليه كل مسكر .

وتشريع القصاص من القاتل : حكمته هي المحافظة على حياة الأفراد ، غير أن هذه الحكمة قد لا تتحقق أحياناً ، فجعلت العلة هي القتل العمد العدوان ، باعتباره وسيلة لتحقق الحكمة السابقة .

ونظراً لخفاء حكمة التشريع أحياناً ، وعدم انضباطها أحياناً أخرى قرر جمهور الأصوليين منع التعليل بالحكمة مطلقاً ، سواء أكانت خفية أم ظاهرة ، منضبطة أم غير منضبطة[1] ، وحينئذ يلتمس للتعليل وصف ظاهر منضبط يدور

---

(١) التعليل بالحكمة فيه ثلاثة مذاهب حكاها الآمدي ، أحدها : الجواز مطلقاً ، ورجحه الإمام الرازي والبيضاوي وابن الحاجب . والثاني : المنع مطلقاً ، وهو رأي الأكثرين ، والثالث : التفصيل ، واختاره الآمدي ، وهو : إن كانت الحكمة ظاهرة منضبطة بنفسها جاز ، وإن لم تكن كذلك فلا يجوز كالمشقة فإنها خفية غير منضبطة ، بدليل أنها قد تحصل للحاضر ، وتنعدم في حق المسافر ، ولكل رأي دليله (راجع الإبهاج ، ونهاية السول شرحي المنهاج ٩١/٣ ، الإحكام للآمدي ١٢/٣) .

مع الحكمة أو يغلب وجودها عنده ، أي أن المطلوب هو أن يكون الوصف مظنة لتضمنه الحكمة . وعندئذ ينبني الحكم عليه ويرتبط وجوده بوجوده وعدمه بعدمه . وهذا هو معنى قول الأصوليين : **إن الحكم يدور مع علته لا مع حكمته وجوداً وعدماً :** أي أن الحكم يوجد حيث توجد علته ، ولو تخلفت حكمته ، وينتفي حيث تنتفي علته ، ولو وجدت حكمته ، فالسفر في رمضان مثلاً علة تجيز الفطر وقصر الصلاة كما تبين ، حتى وإن انتفت الحكمة ، وهي المشقة ، بأن كان السفر مريحاً لا مشقة فيه . أما غير المسافر أو المريض : فلا يجوز له الفطر أو القصر ، حتى وإن كان في عمله مشقة كالخباز والوقاد ونحوهما ، لانتفاء علة الجواز : وهي السفر أو المرض ، رغم أن الحكمة وهي المشقة موجودة . وبه يظهر أن الحكم الشرعي يرتبط بمظِنَّة وجود العلة ، وليس بالمَئِنَّة أي أنه يكفي حصول الظن الغالب بتوافر العلة ، ولا يشترط تيقن وجودها ، فالمظنة أقيمت مقام المئنة .

وبناء عليه يتبين الفرق بين الحكمة والعلة . فالحكمة : هي الباعث على تشريع الحكم ، والغاية البعيدة المقصودة منه ، وهي المصلحة التي قصد الشارع بتشريع الحكم تحقيقها أو تكميلها ، أو المفسدة التي قصد الشارع بتشريع الحكم درؤها أو تقليلها .

وأما العلة : فهي الأمر الظاهر المنضبط المعرف للحكم الذي ينبني عليه الحكم وجوداً وعدماً ؛ لأن ربط الحكم به يحقق المقصود من تشريع الحكم ، فالسفر مثلاً علة لجواز الفطر والقصر ، وباعتبار أنه وصف ظاهر منضبط علق الحكم به ، غير أنه في الواقع هو مظنة تحقق حكمة تشريع الحكم ؛ لأن شأن السفر أن توجد فيه مشقة ، فشرع القصر والفطر للتخفيف على الناس المسافرين ولدفع المشقة عنهم ، فالسفر علة ، ودفع المشقة حكمة .

أما الفرق بين العلة والسبب : فهو أنهما عند بعض الأصوليين متباينان ، فالسبب يختص فيما ليس بينه وبين الحكم مناسبة . وأما العلة : فهي الوصف

المناسب لتشريع الحكم ، فالسفر على هذا الرأي علة لجواز الفطر ، ولا يسمى سبباً له . وزوال الشمس سبب لصلاة الظهر ولا يسمى علة له .

وأما عند جمهور الأصوليين : فالسبب أعم في مدلوله من العلة ، فكل علة سبب ، وليس كل سبب علة ، فإذا كانت المناسبة بين الوصف وربط الحكم به مما تدركه عقولنا ، فيسمى الوصف علة وسبباً . أما إذا كانت المناسبة مما لا تدركه عقولنا فيسمى الوصف سبباً فقط . فمثلاً عقد البيع الدال على الرضا بنقل الملكية ، يقال له : علة وسبب . وزوال الشمس عن وسط السماء ، يقال له : سبب ، ولا يقال له : علة .

شروط العلة :

اشترط الأصوليون في العلة أربعة وعشرين شرطاً ، منها ما هو متفق عليه ، ومنها ما هو مختلف فيه ، ويقتصر هنا على أهم هذه الشروط ومجملها : أن تكون العلة مناسبة للحكم ، ظاهرة ، منضبطة ، متعدية غير قاصرة ، مطردة ، لم يلغ الشارع اعتبارها . وهذه الشروط مستمدة من تتبع العلل المنصوص عليها ، ومن تعريف العلة ، ومن مقصود التعليل وهو تعدية الحكم إلى الفرع . وتفصيل ذلك فيما يأتي[1] :

١) ـ أن تكون العلة وصفاً مناسباً للحكم : ومعنى المناسبة : هو أن يغلب على ظن المجتهد أن الحكم حاصل عند ثبوتها من أجلها دون شيء سواها ، وغلبة الظن تتوافر بملاحظة تحقق الحكمة التشريعية غالباً ، وهي جلب المصلحة أو النفع

---

(١) انظر الإحكام للآمدي ١١/٣ ، التقرير والتحبير ١٤٢/٣ ، مسلم الثبوت ٢٢٢/٢ وما بعدها ، شرح العضد على مختصر المنتهى ٢١٣/٢ وما بعدها ، ٢١٨ ، شرح المحلي على جمع الجوامع ١٠٧/٢ وما بعدها ، غاية الوصول ١١٤ ، روضة الناظر ٣٢١/٢ ، شرح الإسنوي ١٤١/٣ ، إرشاد الفحول ١٨٢ ، محاضرات في أصول الفقه لأستاذنا الشيخ الزفزاف ٣٢ من بحث القياس .

أو دفع المفسدة أو الضرر . وبه يظهر أن معنى المناسبة : هو أن يكون الوصف مظنة لتحقيق حكمة الحكم .

والمناسبة تثبت شرعاً ، إما بالتأثير في الحكم أو بالملائمة ، أي أن المناسبة قد تكون متوافرة في رأي المجتهد ، ولكن لا عبرة بها إذا لم يعتبرها الشرع . فإذا اعتبرها كان الوصف مناسباً . فالوصف المناسب هو ما ثبتت مناسبته للحكم شرعاً إما مع الملاءمة أو التأثير . والملاءمة : أن يعتبر الشارع جنس الوصف لا عينه أو نوعه في بناء الأحكام عليه في الجملة . والتأثير : أن يعتبر الشارع عين الوصف أو نوعه بنص أو إجماع .

فمثلاً الإسكار مناسب لتحريم الخمر ، إذ يحصل بالحكم وهو التحريم دفع مفسدة أو رفع ضرر عن الناس ، بصيانة عقولهم وأجسامهم من الأذى والضرر . وكذا السرقة تعتبر وصفاً مناسباً لتشريع الحكم وهو قطع يد السارق ؛ لأنه يغلب من ربط الحكم بالسرقة المحافظة على الأموال . وكذلك السفر في رمضان يعد وصفاً مناسباً للحكم بإباحة الفطر ؛ لأنه يغلب من ربط هذه الإباحة بالسفر تحقق التيسير ودفع المشقة . وكذلك نجد (القتل العمد العدوان) يصلح وصفاً مناسباً لتشريع الحكم بالقصاص ، إذ أنه يترتب عليه حفظ الأرواح أو عدم إهدار الدماء . ويصلح هذا الوصف أيضاً للحرمان من الإرث في قوله عليه السلام : « لا يرث القاتل »[1] . وذلك وفقاً للقاعدة المقررة وهي : أن ربط الحكم بالمشتق يؤذن بعلية ما منه الاشتقاق ، فالقاتل هنا اسم فاعل وهو من المشتقات ، فربط الحكم به (وهو هنا عدم الإرث) يدل على علية القتل لمنع الإرث .

---

(١) سبق تخريجه ، رواه أبو داود عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده ، وهو حديث حسن ، ولفظ « ليس للقاتل من الميراث شيء » رواه البيهقي عن ابن عمرو . وفي رواية ابن ماجه : « ليس لقاتل ميراث » ورواه النسائي والدارقطني أيضاً عن عمرو بن شعيب (**نيل الأوطار** ٧٤/٦)

وبناء على هذا الشرط لا يصح التعليل بالوصف غير المناسب ، أي الوصف الملغي ، إذ ليس له دليل تأثير ولا ملاءمة ، كتعليل حرمة الخمر بكون الخمر سائلاً أحمر ، أو معبأة في الزجاجات ؛ أو تعليل وجوب القطع في السرقة بكون السارق غنياً أو شرساً أو ذا جاه ، والمسروق منه فقيراً أو جواداً ؛ أو تعليل إباحة الفطر في رمضان بكون المسافر راجلاً أو قصيراً أو امرأة ؛ أو تعليل القصاص بكون القاتل رجلاً أو امرأة ، فكل هذه الأوصاف لا تصلح علة للحكم ، لعدم مناسبتها له .

٢) أن تكون العلة ظاهرة جلية : لأنه إذا كانت خفية لم يمكن التحقق من وجودها أو عدم وجودها ، وبالتالي لا يمكن إثبات الحكم بها في الفرع ؛ لأن العلة علامة على الحكم ومعرفة له ، فإذا لم تكن ظاهرة لم تصلح علامة ولا معرفة . ومعنى ظهور العلة كما عرف سابقاً : أن تكون مدركة بحاسة من الحواس الظاهرة ، فمثلاً : الإسكار يصلح أن يكون علة لتحريم الخمر ؛ لأنه أمر ظاهر يمكن التحقق من وجوده وعدم وجوده ، فهو يدرك بالحس في الخمر ، ويتحقق من وجوده بالحس أيضاً في النبيذ . والصغر علة لثبوت الولاية على الصغير ؛ لأنه أمر ظاهر ، وطواف الهرة يصلح علة لطهارة سؤرها ، كما في قوله عليه الصلاة والسلام وقد سئل عنه : « لا ينجس ، إنها من الطوافين عليكم والطوافات »[1] .

فإذا كان الوصف خفياً فلا يصح التعليل به ، فمثلاً التراضي بين المتبايعين : لا يصح أن يكون علة لنقل الملكية في العوضين ؛ لأن التراضي أمر قلبي ، لا يمكن إدراكه ، وإنما يتعين أن تكون العلة في نقل الملكية هي الإيجاب والقبول الذي هو مظنة التراضي .

وكذا الجماع هو الوصف المناسب لثبوت النسب ، ولكنه أمر خفي ، فتعين

---

(١) سبق تخريجه ، بلفظ « إنها ليست بنجس ، إنما هي من الطوافين عليكم » وفي رواية مالك وأحمد وابن حبان والحاكم وغيرهم زيادة لفظ « والطوافات » .

أن يكون عقد الزواج وهو أمر ظاهر وصفاً مناسباً لذلك الحكم باعتباره مظنة الجماع .

والقتل العمد العدوان هو الوصف المناسب لوجوب القصاص ، غير أن العمد أمر نفسي ، فأقام الشارع أمراً ظاهراً يقترن به ، ومظنة له ، وهو استعمال أداة القتل عادة كالسيف وأسلحة الرصاص بالاتفاق ، والوسائل السامة عند غير الحنفية .

٣) أن تكون العلة وصفاً منضبطاً ، أي بأن تكون لها حقيقة معينة محددة لا تختلف اختلافاً كبيراً باختلاف الأفراد والأحوال . أما الاختلاف اليسير فلا يؤبه له ؛ لأن أساس القياس هو التساوي بين الفرع والأصل في علة الحكم ، وهذا التساوي يلزم منه أن تكون العلة مضبوطة محددة لا تختلف باختلاف الحالات ، وإلا لم يتأت القياس لعدم التساوي ، مثاله : القتل يعتبر وصفاً مضبوطاً في حرمان القاتل من الميراث ، فيمكن أن يقاس عليه الوصية ، والاعتداء في بيع الإنسان على بيع أخيه يعتبر وصفاً منضبطاً يمكن أن يقاس عليه استئجار الشخص على استئجار أخيه ، والإسكار وصف محدد في تحريم الخمر ، فيمكن أن يقاس عليه كل مسكر ، ولا يؤثر تفاوت الأشربة في الشدة والضعف ؛ لأن الاختلاف بينها يسير .

وبناء عليه ، لا يصح اعتبار (المشقة) علة لإباحة الإفطار في رمضان للمسافر والمريض ؛ لأن المشقة من الأمور المرنة المضطربة التي تختلف اختلافاً بيناً باختلاف الظروف والأحوال والأفراد ، إذ قد يعد مشقة عند أناس ما لا يعتبر مشقة عند غيرهم ، فتكون العلة هي السفر أو المرض باعتبار كل منهما وصفاً ظاهراً منضبطاً .. وكذلك الجمع بين الصلاتين لا تصلح المشقة علة لجوازه ، فأقيم السفر مقامها ؛ لأنه أمر منضبط .

٤) أن تكون العلة متعدية ، وليست وصفاً قاصراً على الأصل : أي أن تكون وصفاً يمكن تحققه في عدة أفراد ، ويمكن وجوده في غير الأصل ؛ إذ لو كانت العلة قاصرة على الأصل لم يصح القياس ؛ لأن قصور العلة يمنع تحققها في الفرع ، ومبنى القياس هو مشاركة الفرع للأصل في علة الحكم ، فإذا لم تتحقق هذه المشاركة بسبب عدم تعدي العلة إلى غير الأصل وقصورها عليه ، فلا يصح القياس . مثاله : لا يصح تعليل تحريم الخمر بأنها عصير العنب المخمر ؛ لأن هذه العلة لا توجد في غير الخمر ، بخلاف ما إذا عللنا بالإسكار ، فإنه يصح لأنه يوجد فيها وفي غيرها . وأيضاً لا يصح تعليل حرمة الربا في الذهب والفضة بأنها أثمان الأشياء ؛ لأنها علة قاصرة لا توجد في غيرها ولا يمكن أن يقاس عليها غيرها .

وكذلك لا يصح القول : يحرم الربا في البُرّ لكونه بُرّاً ، كما لا يصح القول : يحرم الخمر لكونه خمراً ، فإن العلة فيهما قاصرة لا تتجاوز محل النص إلى غيره[١] .

وكذلك الأحكام التي هي من خصائص الرسول ﷺ كتزوجه بأكثر من أربع نساء ، وتحريم زوجاته على غيره من بعده ، فإنه لا يصح القياس عليها . وكذا السفر والمرض يعتبر كل منهما وصفاً قاصراً في إباحة الفطر للمسافر والمريض ، فلا يصح القياس عليهما كصاحب الأشغال الشاقة في البناء أو الزراعة أو المناجم .

هذا ويلاحظ أن العلماء اتفقوا على التعليل بالعلة الثابتة بنص أو إجماع ، أما إذا كانت العلة ثابتة بالاجتهاد والاستنباط وكانت قاصرة ، فقد منع الحنفية التعليل بها[٢] ، إذ لا فائدة من التعليل ؛ لأن أساس القياس هو العلة[٣] ، ولا تصلح العلة

---

(١) المستصفى ٩٨/٢ ، الإحكام للآمدي ٢٠/٣ ، شرح الإسنوي ١٣٣/٣.

(٢) التلويح على التوضيح ٦٦/٢ ، أصول السرخسي ١٥٨/٢

(٣) ولزيادة الإيضاح نقول : إن محل الخلاف بين الأصوليين هو في العلة المستنبطة ، أما العلة المنصوص عليها أو المجمع عليها ، فقد أطبق الناس كافة على صحة التعليل بها (انظر الإبهاج ٩٣/٣) .

أساساً للقياس إلا إذا كانت متعدية أي أمراً غير خاص بالأصل ويمكن وجوده في غيره ، وهو مقتضى الشرط محل الكلام ، فهو شرط عند الحنفية .

وكذلك كون العلة متعدية من أجل القياس شرط أيضاً عند غير الحنفية ، فهو محل اتفاق إذن . كما أنهم متفقون أيضاً على أن العلة في حد ذاتها بقطع النظر عن القياس الذي قد يترتب عليها هي نوعان :

علة متعدية : وهي ما تجاوزت المحل الذي وجدت فيه إلى غيره من المحلات الأخرى .

وعلة قاصرة : وهي التي لم تتجاوز المحل الذي وجدت فيه ، سواء أكانت منصوصة أم مستنبطة .

فإذا لاحظنا عملية القياس وشروط صلاحية العلة للقياس ، كان لا بد من أن تكون العلة متعدية . وهذا متفق عليه ، والحنفية إذ اشترطوا ذلك ، لاحظوا استخدامها من أجل القياس .

وأما غير الحنفية إذ لم يشرطوا التعدي في العلة ، لاحظوا حقيقة العلة ، وبالنظر إليها قسموا العلة قسمين . فهو تقسيم ظاهر عندهم . كما أن كون العلة متعدية ظاهر عند الحنفية ، وبناء عليه :

قال مالك والشافعية والحنابلة وأكثر الفقهاء والمتكلمين[1] : يصح التعليل بالعلة القاصرة ، أي لا من أجل القياس ، كتعليل حرمة الربا في الذهب والفضة بالنقدية أو الثمنية أي أنهما أثمان الأشياء ، وكونهما نقدين .

فالخلاف لفظي إذن ، ولا ثمرة ولا نتيجة منه ؛ لأن قصور العلة يمنع

---

(١) شرح العضد على مختصر المنتهى ٢١٧/٢ ، روضة الناظر ٣١٦/٢ ، الإبهاج ٩٣/٣ ، شرح الإسنوي ١٣٣/٣

القياس ، بسبب أن القياس يتحقق بالعلة المتعدية دون العلة القاصرة ، لعدم وجودها في الفرع ، وهو ما يراد إثباته . غير أن الجمهور وإن لم يجيزوا القياس حينئذ فقد التمسوا فائدة للتعليل بالعلة القاصرة غير فائدة تعدية الحكم ، وهي أن التعليل بالعلة القاصرة يفيد المكلف في معرفة كون الحكم مبنياً على وجه المصلحة ووفق الحكمة ، فتكون النفس أميل إلى قبوله ، ويكون التعليل باعثاً على الامتثال والطاعة ، وأيضاً فإن معرفة اقتصار الحكم على محل النص وانتفائه عن غيره من أعظم الفوائد[1] .

٥) اشترط بعض الأصوليين شرطين آخرين تغني الشروط السابقة عنهما ، الأول ـ أن تكون العلة مطردة منعكسة ، أي كلما وجدت العلة وجد الحكم دون أن يعارضها نقض وإلا بطلت العلة ، ومعنى النقض : أن توجد الحكمة في محل ولا يوجد معها حكم ، كالترخص بقصر الصلاة لعلة السفر الذي هو مظنة المشقة التي روعي تخفيف الحكم بسببها ، ثم تبين أن صاحب الصنعة الشاقة المقيم في الحضر لا يرخص له في قصر الصلاة مع وجود الحكمة ، وهي المشقة ، فمن اشترط هذا الشرط لم يجز أن يكون السفر علة لقصر الصلاة ، والأصح أن هذا الشرط لا يلزم تحققه ؛ لأن الشارع أناط الحكم بالأوصاف الظاهرة المنضبطة التي هي مظان الحكمة ، أما الحكمة نفسها فلا تصلح لربط الحكم بها ؛ لأنها قد تخفى ، أو قد تكون غير منضبطة .

٦) والشرط الثاني الذي أضيف ويغني عنه الشرط الأول (أي المناسبة) : هو أن تكون العلة من الأوصاف التي لم يلغ الشارع اعتبارها ، أي ألا يكون الشارع قد أجرى أحكامه في الفروع الشرعية على غير مقتضى تلك الأوصاف ،

---

(١) المستصفى ٩٨/٢ ، شرح المحلي على جمع الجوامع ٢٠٠/٢ ، شرح العضد على مختصر المنتهى ٢١٨/٢ ، روضة الناظر ٣١٧/٢ ، الإحكام للآمدي ٢٠/٣

مثاله : أن يعتبر عقد الزواج وصفاً مناسباً لإعطاء كل من الرجل والمرأة حق الطلاق باعتباره من الحقوق التي تثبت بالعقد ، والعقد صادر منهما ، فيثبت الحق لكل منهما ؛ لأن حكم العقد هو تساوي الطرفين في الآثار الناشئة عنه ، إلا أن الشارع ألغى هذا الوصف بما ورد عن الرسول ﷺ : « إنما الطلاق لمن أخذ بالساق »[1] .

ومثله أيضاً : اشتراك الأولاد في البنوة يعتبر وصفاً مناسباً للمساواة بين الذكور والإناث في حصة الإرث من والدهم ، غير أن الشارع ألغى هذا الوصف بقوله تعالى : ﴿ يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين ﴾ .

ومثله : اعتبار الفطر في رمضان بالجماع وصفاً مناسباً لإيجاب الكفارة عليه أولاً بالصيام ستين يوماً ، حتى يتحقق المقصود من الكفارة وهو زجر المفطرين عن هتك حرمة شهر رمضان ، إلا أن الشارع ألغى تلك النظرة بما ورد عن الرسول ﷺ ، مما يدل على أن الكفارة تبدأ أولاً بالعتق ، ثم الصوم ثم إطعام ستين مسكيناً . ومن هنا أخطأ يحي بن يحي تلميذ مالك في فتواه عبد الرحمن بن الحكم الأموي أحد ملوك الأندلس بإيجاب الصوم ستين يوماً ابتداءً ؛ لأنه جامع في رمضان زجراً له ؛ لأنه يسهل عليه العتق ، مع أن الحكم الشرعي هو التخيير بين الصوم والعتق والإطعام .

والكلمة الأخيرة في شروط العلة : إنه يجوز أن تكون العلة في أرجح المذاهب **حكماً شرعياً** مثل : بطلان بيع الخمر لحرمة الانتفاع به ، أو لأنه نجس ، وجواز رهن المشاع لجواز بيعه ، ويجوز أن تكون وصفاً **عارضاً** كالشدة المطربة في الخمر ، أو **لازماً** كالطعم في الأصناف الربوية الأربعة : وهي الحنطة والشعير والملح والتمر ، وكالصغر في ثبوت الولاية على الصغير .

---

(١) للحديث قصة معروفة وسبب معين ، رواه ابن ماجه عن ابن عباس وكذا رواه الدارقطني من طريق ابن لهيعة بدون ذكر ابن عباس (راجع المقاصد الحسنة للسخاوي ١٠٧) .

ويجوز أن تكون العلة من **أفعال المكلفين** كالسرقة والقتل ، أو أن تكون **وصفاً بسيطاً** كالطعم والإسكار ، **أو وصفاً مركباً** من جزأين فأكثر بحيث لا يستقل كل واحد بالعلية مثل القتل العمد العدوان .

واتفق الأصوليون على أنه يجوز تعليل الحكم العدمي (أي السلبي) بالوصف العدمي ، كتعليل عدم جواز تصرفات المجنون بعدم العقل ، ويجوز أيضاً تعليل الحكم الوجودي بالوصف الوجودي ، وهذا واضح ، مثل : تعليل تحريم الخمر بالإسكار ، وصحة البيع بالإيجاب والقبول[1] .

واختلفوا في تعليل الحكم الوجودي بالوصف العدمي على مذهبين[2] :

أحدهما ـ أنه لا يجوز ، وهو ما اختاره ابن الحاجب ؛ لأن الحكم الوجودي أمر متميز ، والأمر العدمي غير متميز ؛ إذ لا يتميز معدوم عن معدوم ، ويشترط في العلة أن تكون متميزة عما لا يكون علة ، وحينئذ فلا يصلح الوصف العدمي علة ؛ لأن الحكم على الشيء فرع عن تصوره .

ثانيهما ـ أنه يجوز التعليل بالوصف العدمي ، وهو رأي الأكثر والأرجح عندنا ؛ لأن الحكم الوجودي قد يدور مع الوصف العدمي وجوداً وعدماً ، فتثبت عليته به ؛ لأن الدوران من طرق إثبات العلية ، مثاله : جواز ضرب السيد عبده لعدم امتثاله ، فإن الضرب يوجد عند عدم الامتثال ، وينعدم عند عدمه ؛ لأنه لا يضرب إذا امتثل . ويرد على دليل المذهب الأول بأنه يكفي أن يكون الشيء متميزاً في الذهن أو التصور ، فالذهن يدرك أن هذا غير هذا ، وحينئذ يصح التعليل بالوصف العدمي ؛ لأنه متميز في الذهن .

---

(١) راجع شرح العضد على مختصر ابن الحاجب ٢/٢١٤ ، شرح الإسنوي ٣/١٣٠ .

(٢) المرجعان السابقان ، فواتح الرحموت ٢/٢٧٤ ، مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول ٩٨

المطلب الرابع ـ مسالك العلة :

لا يكفي لإجراء عملية القياس مجرد معرفة الوصف الجامع بين الأصل والفرع ، بل لا بد من دليل يدل على اعتبار هذا الوصف ، والأدلة على اعتباره إما نص أو إجماع أو استنباط ، وتعرف الأدلة المذكورة بما سموه (مسالك العلة) أي الطرق الدالة على إثبات علية الوصف أي كونه علة ، وطرق إثبات العلة تسعة وهي : (النص ، والإجماع ، والإيماء ، والسبر والتقسيم ، والمناسبة ، والشبه ، والطرد ، والدوران ، وتنقيح المناط[1]) .

أما الشبه : فهو الوصف الذي لا تظهر فيه المناسبة بعد البحث التام ، ولكن ألف من الشارع الالتفات إليه في بعض الأحكام ، مثاله : قول الشافعي في إزالة النجاسة : « طهارة تراد لأجل الصلاة » ، فلا تجوز بغير الماء كطهارة الحدث ، فإن الجامع هو الطهارة ، ومناسبتها لتعيين الماء فيها بعد البحث التام غير ظاهرة ، وبالنظر إلى كون الشارع اعتبرها في بعض الأحكام كمس المصحف والصلاة والطواف ، فذلك يوهم اشتمالها على المناسب . ومثل تعليل وجوب النية في التيمم بكونه طهارة ليقاس عليه الوضوء ، فإن الطهارة لا تناسب اشتراط النية ، وإلا اشترطت في الطهارة من النجس ، لكنها تناسبه من حيث إنه عبادة ، والعبادة مناسبة لاشتراط النية . ويسمى القياس والحالة هذه قياس دلالة ، ويكون مسلك الشبه : هو الوصف المقارن للحكم المناسب له بالتبع .

وأما الطرد : فهو أن يثبت الحكم مع الوصف الذي لم نعلم كونه مناسباً ، ولا مستلزماً للمناسبة في جميع الصور المغايرة لمحل النزاع ، أي أن وجوده في جميع الحالات ما عدا الصورة المتنازع فيها يغلب على الظن أنه علة ، فيلحق المتنازع

---

(١) الإحكام للآمدي ٥٩/٣ ، مسلم الثبوت ٢٥٦/٢ وما بعدها ، شرح الإسنوي ٧٥/٣ ، ٨١ ، ٨٣ ، ٨٧ ، إرشاد الفحول ١٩٢ وما بعدها ، أصول الخضري ٣١٩ .

فيه بالأعم الأغلب ، قال الشافعي : « يتمسك المجتهد بالشبه ، ولا يعول على طرد . مثل الرائحة الفائحة الملازمة للشدة المطربة (أي الإسكار) في الخمر .

وأما الدوران ، أو الطرد والعكس : فهو عبارة عن حدوث الحكم بحدوث الوصف ، وانعدامه بعدمه ، كالسكر مع عصير العنب .

وينبغي قبل شرح بقية الطرق أن أنبه إلى أنها طرق لإثبات علة الأصل ، فالعلة الشرعية : هي أمارة الحكم ومعرفة له ، وقد جعلها الشارع كذلك ، فلا يكفي أن تكون أمارة على التحليل أو التحريم بذاتها ، بل لا بد من أن يعين الشارع الأمارة التي تدل على الحكم .

أما إثبات العلة في الفرع ، فيكون بطريق الإدراك بالحس أو العقل أو العرف : مثال ما يدرك بالحس : التطواف الذي علل الرسول ﷺ به الحكم بطهارة سؤر الهرة ، فقال :« إنه ليس بنجس ، إنها من الطوافين عليكم والطوافات » إذ في نجاسة سؤرها مع كثرة الطواف علينا حرج ومشقة ، وهذه العلة وهي التطواف متحققة في الفأر بوساطة الحس ، فنحكم بطهارة سؤرها .

ومثال ما يدرك بالعقل : الإسكار فإنه علة لتحريم الخمر ، وهو متحقق في النبيذ (نبيذ الشعير أو الذرة أو القصب مثلاً) بطريق العقل : لأن العقل هو الذي يفرق بين الإغماء مثلاً وبين السكر .

ومثال ما يدرك بالعرف : الكيل علة عند الحنفية في تحريم ربا التفاضل في بيع البر بالبر ، وهذه العلة متحققة في بيع الذرة بالذرة ، بطريق العرف : إذ العرف يقضي بأن الذرة مكيل كما يكال البر .

وبقية طرق إثبات العلة في الأصل هي ما يأتي :

الطريق الأول النص على العلة في الكتاب أو في السنة :

المراد بالنص : ما كانت دلالته على العلة ظاهرة ، سواء أكانت الدلالة قاطعة أم ظاهرة محتملة[1] .

أ - النص القاطع :

وهو أن يرد النص دالاً على التعليل صراحة دون احتمال لغيره ، وله ألفاظ كثيرة ، منها : كي ، لأجل ، إذن ، لعلة كذا ، لسبب كذا ، لمؤثر كذا ، لموجب كذا ، ونحوها ، كما يتبين من الأمثلة التالية .

قال تعالى : ﴿ ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فللّه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل كيلا يكون دُولة بين الأغنياء منكم ﴾ فإن (كي) موضوعة للتعليل ، ولم تستعمل في غيره ، فلم تحتمل غير التعليل . فهذه علة صريحة قطعية لتخصيص الفيء بهؤلاء الأصناف دون غيرهم في رأي جمهور العلماء ، وهي ألا يكون متداولاً بين الأغنياء فقط ، ويحرم منه الفقراء .

وقال سبحانه - بعد أن قص نبأ ولدي آدم - : ﴿ من أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل أنه من قتل نفساً بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً ﴾ . وقال عليه الصلاة والسلام : « إنما نهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحي لأجل الدافة ، ألا فادخروا »[2] أي لأجل التوسعة على الطائفة التي قدمت المدينة أيام التشريق ، والدافة : هي القافلة السائلة من وفود الأعراب القادمة من السفر

(1) المستصفى ٧٤/٢ ، الإحكام للآمدي ٣٨/٣ ، فواتح الرحموت ٢٩٥/٢ ، التقرير والتحبير ١٩٠/٣ ، مسلم الثبوت ٢٥٠/٢ ، شرح المحلي على جمع الجوامع : ٢١٦/٢ ، شرح العضد على مختصر المنتهى ٢٣٤/٢ ، مفتاح الوصول للتلمساني ١٠٣ ، الإبهاج ٣٠/٣ ، شرح الإسنوي ٤٨/٣ ، روضة الناظر ٢٥٧/٢ وما بعدها ، مرآة الأصول ٣١٤/٢ ، إرشاد الفحول ١٨٤ ، محاضرات الزفزاف ٢٢

(2) راجع الرسالة للإمام الشافعي ٢٣٦ ، وقد سبق تخريج الحديث .

على المدينة . فهذه علة صريحة قطعية في أن النهي عن الادخار كان بسبب طارىء ، فلما زالت العلة زال الحكم ، وهو تحريم الادخار للأضحية المتطوع بها ، لا المنذورة فسبيلها الصدقة .

وقال عليه الصلاة والسلام في تعليل منع النظر إلى دار الغير من ثقوب الباب : « إنما جعل الاستئذان من أجل البصر[1] » ، فالرسول جعل وجوب الاستئذان المقرر في القرآن الكريم معللاً بالبصر ، أي أنه لا يصح أن يطلع على أمور الناس ، إذ قد يكون في النظر اطلاع على ما يكره .

ومثال (إذن) : قوله عليه السلام : « فلا إذن » ، جواباً لمن سأله عن بيع الرطب بالتمر[2] ، وقول النبي ﷺ له : « أينقص الرطب إذا جف ؟ » فقال : نعم . والمعنى : فلا تبيعوا الرطب بالتمر ؛ لأن الرطب يجف باليبس ، لما في البيع من التفاضل بينهما ، وعدم العلم بالمساواة بين المبيع والثمن ، فهو مظنة للربا .

يتبين أن في هذه الألفاظ تصريحاً بكون الوصف علة أو سبباً للحكم .

٢ ـ وأما النص الظاهر :

فهو ما دل علي العلية مع احتمال غيرها احتمالاً مرجوحاً ، وله نوعان[3] .

---

(١) رواه أحمد في مسنده والبخاري ومسلم والترمذي عن سهل بن سعد ، وهو حديث صحيح (الجامع الصغير) .

(٢) رواه أحمد وأصحاب السنن الأربعة عن سعد بن أبي وقاص قال : « سمعت النبي ﷺ يسأل عن اشتراء التمر بالرطب فقال لمن حوله : أينقص الرطب إذا يبس ؟ فقالوا :نعم ، فنهى عن ذلك » والسؤال المذكور ليس بسبب الجهل بالنقص لأنه كان عليه السلام عالماً بأنه ينقص إذا يبس ، بل المراد تنبيه السامع بأن هذا الوصف الذي وقع الاستفهام عنه هو علة النهي (نيل الأوطار ١٩٨/٥ وما بعدها) .

(٣) المراجع السابقة ، المستصفى ٧٥/٢ ، فواتح الرحموت ٢٩٥/٢ ، شرح الإسنوي ٤٩/٣ ، الإبهاج ٣٠/٣ ، التوضيح ٦٨/٢ ، إرشاد الفحول ١٨٥

الأول ـ **ألفاظ معينة وهي حروف التعليل** : كاللام ، والباء ، و(أن ـ المفتوحة المخففة) ، و(إن المكسورة الساكنة ، أو المكسورة المشددة) .

مثال **اللام** : قوله تعالى : ﴿ وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون ﴾ . وقال سبحانه : ﴿ أقم الصلاة لدلوك الشمس ﴾ ، ﴿ وأقم الصلاة لذكري ﴾ . فاللام موضوعة للتعليل ، ولكنها غير قطعية فيه ، إذ قد تستعمل في معان أخرى كالملك مثل : « أنت ومالك لأبيك » أو الاختصاص مثل : اللجام للفرس ، أو العاقبة مثل : ﴿ فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدواً وحزناً ﴾ أي ليصير . ومثل : « لدوا للموت » أي ليصيروا إلى الموت . ونظراً لأنها تحتمل هذه المعاني احتمالاً لا يمنع ظهورها للتعليل ، فهو احتمال مرجوح ، فإنها اعتبرت دلالتها على التعليل من قبيل الظاهر المحتمل .

ومثال **الباء** : قوله تعالى : ﴿ فبما رحمة من الله لنت لهم ﴾ ، وقوله سبحانه : ﴿ فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم ﴾ ، ﴿ ذلك بأنهم شاقوا الله ورسوله ﴾ ، فإن الباء في هذه الآيات مفيدة للتعليل ، وهي صريحة فيه ، ولكنها قد تستعمل في الإلصاق ، مثل : مررت بزيد ، أو الاستعانة مثل : كتبت بالقلم ، ولهذا جعلت من قبيل الظاهر لاحتمالها غير التعليل .

ومثال أن : قوله تعالى : ﴿ منّاع للخير معتد أثيم ، عُتُلٍّ بعد ذلك زنيم ، أن كان ذا مال وبنين ﴾ أي لأن كان ذا مال .

ومثال إنَّ : قوله عليه الصلاة والسلام في طهارة سؤر الهرة : « إنها من الطوافين عليكم والطوافات » وبعض الأصوليين يعتبر هذا من قبيل الإيماء الآتي بيانه[1] .

---

(١) راجع الإبهاج ٣٥/٣ ، روضة الناظر ٢٥٩/٢ ، شرح الإسنوي ٥٧/٣

الثاني : **النص الذي يدل على العلية بطريق الإيماء** : أي الإشارة والتنبيه بواسطة قرينة تدل على ذلك[1] ، كأن يقع الحكم موقع الجواب ، أو يقترن الحكم بالوصف ، أو يفرق بين أمرين في الحكم بذكر الصفة[2] .

مثال الأول : قوله عليه الصلاة والسلام : « أعتق رقبة ، للرجل الأعرابي الذي جاء إلى النبي ﷺ وقال له : هلكت وأهلكت . فقال النبي : ما أهلكك ؟ قال : واقعت امرأتي في نهار رمضان عامداً ، فقال له عليه الصلاة والسلام : أعتق رقبة[3] » . فإنه يدل على كون الوقاع علة للعتق ؛ لأن كلام الرسول عليه السلام كان جواباً عن السؤال ، والسؤال الذي عنه الجواب يكون مقدراً في الكلام ، كأن الجواب واقع في جواب شرط مقدر ، تقديره : إذا واقعت فأعتق رقبة . ومن المعروف أن الشروط اللغوية أسباب لما بعدها ، أي أن الشرط علة في جوابه .

ومثال الثاني : وهو اقتران الوصف بالحكم ، إما بذكر وصف مناسب للحكم ، أو بترتيب الحكم على الوصف بفاء التعقيب .

فمثال ذكر الوصف المناسب : قوله عليه الصلاة والسلام :« لا يقضي القاضي

---

(١) قال الآمدي وصفي الدين الهندي : دلالته على العلية بالالتزام ، لأنه يفهم التعليل فيه من جهة المعنى ، لا من جهة اللفظ . قال الهندي : إذ اللفظ لو كان موضوعاً لها لم يكن دلالته عليها من قبيل الإيماء ، بل كان صريحاً (راجع الإبهاج ٢٢/٣) .

(٢) المستصفى ٧٥/٢ ، الآمدي ٣٩/٣ وما بعدها ، جمع الجوامع مع المحلي ٢١٧/١ وما بعدها ، مختصر المنتهى وشرح العضد ٢٣٤/٢ وما بعدها ، التقرير والتحبير ١٩١/٣ وما بعدها ، روضة الناظر ٢٦٠/٢ وما بعدها ، فواتح الرحموت ٢٩٦/٢ ، مسلم الثبوت ٢٥٣/٢ ، الإبهاج ٣٢/٣ ـ ٣٥ ، شرح الإسنوي ٥٢/٣ ـ ٥٨ ، مرآة الأصول ٣١٦/٢ وما بعدها ، محاضرات الزفزاف ٢٤ وما بعدها ، التوضيح ٦٨/٢ ، إرشاد الفحول ١٨٦ ، غاية الوصول ١٢٠

(٣) سبق تخريجه .

وهو غضبـان[1] » . فهـذا الاقتران بين الوصف والحكم يشعر بعليـة الـوصف للحكم وهو النهي عن القضاء ؛ لأن الشارع ذكر هنا وصفاً مناسبـاً للحكم وهو الغضب ، لما فيـه من تشـويش الفكر واضطراب الحـال وشغـل القلب ، فيقـاس عليـه كل ما يشوش الفكر من غلبة النعاس أو المرض أو الجوع والعطش المفرطين ونحوها .

وأما أمثلـة ترتيب الحكم على الوصف بفـاء التعقيب ، فهي إمـا من كلام الله سبحـانـه ، أو من كلام الرسول عليـه الصـلاة والسـلام ، أو من كـلام الراوي عن الرسول .

فالأول مثل قوله تعالى : ﴿ والسارق والسرقـة فـاقطعوا أيـديهما ﴾ وقولـه : ﴿ الزانية والزاني فاجلدوا كل واحـد منهما مـائـة جلـدة ﴾ وقولـه : ﴿ إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم ﴾ وترتيب الحكم في كل هـذه الآيـات على الوصف يومئ بعليـة الـوصف ، فـالحكم في الآيـة الأولى هـو قطـع اليـد ، والعلـة هي السرقـة ، وهكذا ....

والثـاني : مثل قولـه عليـه الصـلاة والسـلام : « من أحيـا أرضـاً ميتـة فهي له[2] » .

فترتيب الحكم في هذه الأمثلة على الوصف يومىء أن الوصف فيها : هو علـة الحكم ، إذ أن الفـاء للتعقيب من دون تراخ ، بمعنى أن مـا بعـدهـا يحصـل عقب مـا قبلهـا ، ودخولهـا على الحكم بعـد الوصف يقتضي ثبوت الحكم عقب الـوصف ، ويلزم كون الوصف سببـاً ، إذ لا معنى لسببيتـه إلا ثبوت الحكم عقبـه[3] ، أي أن

---

(١) متفق عليه بين البخاري ومسلم عن أبي بكرة مرفوعاً إلى النبي ﷺ بلفظ : « لا يحكم أحـد بين اثنين وهو غضبان :» (سبل السلام ١٢٠/٤) .

(٢) أخرجه أحمد في مسنده وأبو داود عن سعيد بن زيد ، وهو حديث صحيح .

(٣) الإبهاج ٣٢/٣

شأن (العلة) إذا وجدت ، استلزمت وجود الحكم عقبها دون تراخٍ . ومن هنا قال الأصوليون : تعليق الحكم بالمشتق يؤذن بعلية ما منه الاشتقاق . وما منه الاشتقاق : هو المصدر[1] وهو السرقة في آية حد السرقة ، والإحياء في حديث استصلاح الأراضي البور التي لا مالك لها .

والثالث : مثل (سها رسول الله ﷺ في الصلاة فسجد ، وزنى ماعز فرجمه رسول الله ﷺ) . فهذا الترتيب بالفاء يدل على أن ما حدث وهو السهو أو الزنى علة في الحكم .

والدليل على أن ما رتب عليه الحكم بالفاء يكون علة للحكم في جميع هذه الصور : هو أن الفاء في اللغة ظاهرة في التعقيب ، مثل : (جاء زيد فعمرو) ، فإنه يدل على مجيء عمرو عقب مجيء زيد من غير مهلة ، ويلزم من هذا ملاحظة وجود السببية ، أي أن يكون ما قبل الفاء سبباً فيما بعدها ؛ لأنه لا معنى لكون الوصف سبباً ، إلا ما ثبت الحكم عقبه ، وهذا ليس أمراً قطعياً ، وإنما هو ظاهر محتمل ؛ لأن الفاء في اللغة قد ترد بمعنى (الواو) في إرادة الجمع المطلق ، وقد ترد بمعنى (ثم) في إرادة التأخير مع المهلة ، كما هو معروف في مبحث (حروف المعاني) ، غير أن الفاء ظاهرة في التعقيب ، بعيدة عما سواه من الاحتمالات .

ومثال الثالث : وهو أن يفرق الشارع بين أمرين في الحكم بذكر الصفة ،

---

(١) المصدر أصل المشتقات كلها ، والمصدر هو ما دل على الحدث مجرداً عن الزمان كنصر وإكرام والمصدر الميمي : مصدر مبدوء بميم زائدة ، وهو من الثلاثي على وزن مَفْعَل كمنظر ، ومن غير الثلاثي على وزن اسم مفعوله كمتقدَّم ومتأخَّر .
واسم المصدر : ما دل على معنى المصدر ونقص عن حروفه لفظاً وتقديراً من غير تعويض نحو : عطاء وعون وصلاة وسلام .
والاسم المشتق سبعة أنواع : اسم الفاعل ، واسم المفعول ، والصفة المشبهة ، واسم التفضيل ، واسم الزمان ، واسم المكان ، واسم الآلة .

فإنه يشعر بأن تلك الصفة هي علة التفرقة في الحكم ، حيث خصصها بالذكر دون غيرها ، فلو لم تكن علة ، لكان هذا على خلاف ما أشعر بـه اللفـظ ، وهو تلبيس يصان منصب الشارع عنه . وهو ينقسم إلى قسمين :

الأول ـ أن يكون حكم أحـد الأمرين مـذكـوراً مـع الـوصف دون ذكر حكم الآخر ، كما في قولـه عليـه الصلاة والسلام : « القـاتل لا يرث[1] » فـالوصف هـو القتل قـد ذكر معـه أحـد الحكمين وهو عـدم الإرث ، ولم يـذكر الحكم الآخر وهـو ميراث من لم يقتل ، وذكر الوصف مشعر بأن القتل علة لعدم الإرث .

الثـاني ـ أن يكون حكم كل من الأمرين مـذكوراً مع الوصف ، وهـذا يشمل خمسة أنواع :

١ ـ أن تكون التفرقة بين الأمرين بواسطة الشرط : مثل قوله عليـه الصلاة والسلام : « لا تبيعوا البر بالبر ولا الشعير بالشعير » إلى أن قال : « فإذا اختلفت هذه الأجناس فبيعوا كيف شئتم إذا كان يداً بيـد[2] . هنـا فرق بين أمرين همـا : الجنسان المتحدان (بر ببر) والجنسان المختلفان (بر بشعير) والحكمان هما : جواز البيع في المختلفين عند التقابض وعدم جوازه في الجنسين المتحدين . وذكر اختلاف الجنس في قـولـه : « فـإذ اختلفت » مشعر بكـونـه علـة التفرقـة بين الحكمين . وحينئذ يكون اتحاد الجنسين مع وصف آخر بحسب اختلاف المـذاهب (الكيل أو الطعم أو القوت) هو علـة تحريم الربـا في هـذه الأصنـاف . واختلاف الجنس هو علة جواز البيع مع التفاضل في هذه الأصناف بشرط التقابض .

٢ ـ أن تكـون التفرقـة بـذكر الغـايـة مثـل قـولــه : ﴿ ولا تقربـوهن حتى

---

(١) سبق تخريجه .

(٢) رواه مسلم من حديث عبادة بن الصامت بلفـظ « الـذهب بـالـذهب والفضـة بـالفضـة ، والبر بالبر ،والشعير بالشعير ، والتمر بالتمر ، والملح بالملح مثلاً بمثل ، سواء بسواء ، يـداً بيـد ، فـإذا اختلفت هذا الأصناف فبيعوا كيف شئتم إذا كان يداً بيد » (سبل السلام ٣/٣٧) .

يطهرن ، فإذا تطهرن فأتوهن من حيث أمركم الله ﴾ . والأمران هما (الحيض والطهر) ، والحكمان هما : جواز القربان في حالة الطهر ، وعدم جوازه في حالة الحيض ، والتفرقة بينهما بواسطة (حتى) التي هي للغاية .

٣ ـ أن تكون التفرقة بذكر الاستثناء مثل قوله تعالى : ﴿ وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم إلا أن يعفون أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح ﴾ الحكمان : هما تنصيف الصداق ، وسقوطه عن الزوج بالعفو . والتفرقة بينهما حصلت بأداة الاستثناء وهي : (إلا) .

٤ ـ أن تكون التفرقة بواسطة الاستدراك ، مثل : (لكن) في قوله تعالى : ﴿ لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ، ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان ﴾ الأمران : هما اليمين اللغو واليمين المنعقدة ، والتفرقة بينهما في الحكم ـ وهو وجوب الكفارة في اليمين المنعقدة دون يمين اللغو ـ قد حصلت بحرف الاستدراك وهو : (لكن) .

٥ ـ أن تكون التفرقة باستئناف أحد الأمرين ، بذكر صفة من صفاته صالحة للعلية بعد ذكر الآخر . كقوله عليه السلام : « للراجل سهم ، وللفارس سهمان[(١)] » . الأمران : هما الراجل والفارس ، والحكمان : هما إعطاء السهمين للفارس وإعطاء الراجل سهماً واحداً .

الطريق الثاني ـ الإجماع : الطريق الثاني من طرق إثبات العلة هو الإجماع على أن وصفاً معيناً في حكم شرعي هو علة لذلك الحكم[(٢)] . مثل إجماع العلماء على

---

(١) رواه أبو داود من حديث مجمع بن جارية الأنصاري ، قال في بيان كيفية قسمة غنائم خيبر « فأعطى الفارس سهمين ، والراجل سهماً » .

(٢) المستصفى ٧٦/٢ ، الآمدي ٣٨/٣ ، شرح العضد على مختصر المنتهى ٢٣٣/٢ ، شرح المحلي على جمع الجوامع ٢١٥/٢ ، التقرير والتحبير ١٨٩/٣ ، فواتح الرحموت ٢٩٥/٢ ، الإبهاج ٣٨/٣ ، روضة الناظر ٢٦٥/٢ ، مفتاح الوصول ١٠٦ ، شرح الإسنوي ٦٢/٣ ، مرآة الأصول ٣١٤/٢ ، إرشاد الفحول ١٨٤ ، مسلم الثبوت ٢٥٠/٢

أن الصغر علة في الولاية المالية على الصغير ، فيقاس عليها الولاية في التزويج . ومثل إجماعهم على أن العلة في تقديم الأخ الشقيق على الأخ لأب في الميراث هي امتزاج النسبين ، أي اقتران نسب الأب والأم ، فيقاس على الميراث تقديم الأخ الشقيق على الأخ لأب في ولاية التزويج .

هذا ... ويلاحظ أن بعض الأصوليين يقدم ذكر الإجماع على النص ، نظراً لكونه أرجح من ظواهر النصوص ؛ لأنه لا يتطرق إليه احتمال النسخ . وقد سرت على منهج الفريق الآخر نظراً لكون النص أشرف من غيره ، وأنه هو أساس الإجماع لكونه مستنداً له .

الطريق الثالث ـ السبر والتقسيم :

هو الطريق الثالث من طرق إثبات العلة واعتبارها ، ولكن ليس بدليل نقلي من نص أو إجماع ، وإنما بالاستنباط . والسبر في اللغة : هو الاختبار والبحث ، ومن هنا يقال للميل الذي يختبر به الجرح في الطب : المسبار . وسمي به هذا المسلك من مسالك العلة ؛ لأن المناظر يقسم الصفات ويختبر كل واحدة منها ، هل تصلح للعلية أم لا ؟ فالسبر والتقسيم : معناه جمع الأوصاف التي يظن كونها علة في الأصل ، واختبار كل واحد منها ، والترديد بينها بأن يقول المجتهد : هل يصلح هذا للعلية أو لا ؟ مثل : أن يقال : علة الربا في البر : إما الطعم ، وإما الكيل ، وإما الاقتيات .

ومعنى كل منهما في اصطلاح الأصوليين : هو أن السبر معناه اختبار الأوصاف التي يحصرها المجتهد ، وينظر : هل تصلح علة للحكم أو لا ، ثم يلغي ما لا يراه صالحاً للعلية بدليل يدل على عدم الصلاحية . وأما التقسيم فمعناه : أن يحصر المجتهد الأوصاف التي قد تصلح لأن تكون علة للحكم من بين الأوصاف التي

اشتمل عليها أصل القياس[1] .

وبه يتبين أن تعريف السبر والتقسيم معاً هو : جمع الأوصاف التي يظن كونها علة في الأصل ، ثم اختبارها بإبطال ما لا يصلح منها للعلية ، فيتعين الباقي للتعليل[2] . وسماه البيضاوي[3] التقسيم الحاصر والتقسيم الذي ليس بحاصر . فالأول هو الذي يدور بين النفي والإثبات ، كأن يقال : ولاية الإجبار على النكاح على غير البالغة[4] إما ألا تعلل بعلة أصلاً ، أو تعلل ، وعلى التقدير الثاني : إما أن تكون العلة هي البكارة أو الصغر أو غيرهما ، لا جائز أن تكون غير معللة أصلاً ، ولا أن تكون معللة بغير البكارة والصغر ، لأن الإجماع قائم على أنها معللة ، وأن العلة منحصرة في هذين الوصفين .

ولا يصح عند الشافعية أن يكون الصغر هو العلة ، وإلا لزم أن تكون الثيب الصغيرة مجبرة ، وأن الولاية ثابتة عليها لوجود الصغر فيها ، وهذا مناف للحديث وهو : « الثيب أحق بنفسها من وليها والبكر تستأذن ، وإذنها صماتها[5] » ولفظ « الثيب » في الحديث يتناول الصغيرة والكبيرة ، فيتعين أن تكون العلة في الإجبار هي البكارة[6] ، لا الصغر . ثم إن النكاح مما لا يتعلق به

---

(١) التقرير والتحبير ١٩٥/٣ ، فواتح الرحموت ٢٩٩/٢ ، مسلم الثبوت ٢٥٤/٢ ، إرشاد الفحول ١٨٧ ، محاضرات الزفزاف ٢٦ من بحث القياس .

(٢) المستصفى ٧٧/٢ ، شرح المحلي على جمع الجوامع ٢٢١/٢ ، شرح العضد على مختصر المنتهى ٢٣٦/٢ ، روضة الناظر ٢٨١/٢ ، المدخل إلى مذهب أحمد ١٥٦

(٣) راجع الإبهاج شرح المنهاج ٥٤/٣ ، شرح الإسنوي ٨٥/٣

(٤) أما علة ولاية الإجبار على مال الصغير فهي الصغر بالاتفاق ، وعلى مال المجانين والمعتوهين هي : ضعف الإدراك والعقل .

(٥) رواه مسلم عن ابن عباس رضي الله عنهما (سبل السلام ١١٩/٣) .

(٦) بدليل أن النبي ﷺ لما قسم النساء قسمين : ثيباً وبكراً ، وأثبت الحق لأحدهما وهي الثيب ، دل على نفيه عن الآخر وهي البكر ، فيكون وليها أحق منها بها .

دفع حاجة الصغير ، فلا يصلح الصغر علة للإجبار[1] .

وأما التقسيم غير الحاصر أو المنتشر : فهو الذي لا يكون دائراً بين النفي والإثبات ، مثاله : أن يقول الشافعية : علة حرمة الربا في البر : إما أن تكون الطعم أو القوت أو الكيل ، وكل من القوت والكيل لا يصح أن يكون علة لعدم المناسبة أو للنقض والتخلف في بعض الحالات ، فتعين أن تكون العلة الطعم ، فيقاس على البر : الذرة والأرز اللذان لم يذكرا في النص ؛ لأنهما مطعومان .

وأنت تلاحظ من تعريف السبر والتقسيم ومن هذه الأمثلة : أن عملية التقسيم وهي حصر الأوصاف التي يمكن أن تصلح للعلية مقدمة عند المجتهد على السبر ، فالسبر يجيء بعدئذ ؛ لأنه كما عرف هو اختبار هذه الأوصاف التي حصرها ليتعرف ما يكون منها صالحاً للعلية بعد قيام الدليل على عدم صلاحية سواه ، لهذا قال بعض الأصوليين[2] : من الأجدر أن يسمى هذا الطريق التقسيم والسبر . لكني لا أرى ذلك ؛ لأن الأهم والأدق في عملية إثبات العلة هو اختبار الأوصاف بإلغاء ما لا يصلح منها للتعليل ، فيقدم في اللفظ اعتناء بشأنه ، مثاله : أن يقول المجتهد (تحريم الخمر بالنص إما لكونه من العنب ، أو كونه سائلاً ، أو كونه مسكراً) ، لكن الوصف الأول قاصر ، الثاني طردي غير مناسب ، فبقي الثالث وهو الإسكار ، فيحكم بأنه علة .

وعملية السبر والتقسيم يختلف المجتهدون في النتيجة الحاصلة منها ، بسبب تفاوت عقولهم في إدراك أن المناسب هذا الوصف أو غيره ، فمثلاً الحنفية والمالكية خالفوا الشافعية في مثال الربا السابق ، فقال الحنفية : العلة في تحريم الأموال

---

(١) تخريج الفروع على الأصول ١٣٢

(٢) راجع محاضرات في أصول الفقه لأستاذنا الزفزاف ٢٦ من بحث القياس . وقال الإسنوي في شرحه على المنهاج للبيضاوي ٨٥/٣ : « الأولى أن يقدم التقسيم في اللفظ ، فيقال : التقسيم والسبر ، لكونه متقدماً في الخارج » أي في الواقع .

الربوية القدْر (الكيل أو الوزن) مع اتحاد الجنس ، وقال المالكية : العلة هي القوت والادخار مع اتحاد الجنس ، وقال الشافعية : العلة هي الطعم مع اتحاد الجنس ، وقد عرف مسلك الشافعية في إثبات هذه العلة .

أما مسلك الحنفية فيقول المجتهد منهم : علة تحريم الربا في الشعير مثلاً إما كونه مما يضبط قدره (لأنه يضبط بالكيل) ، وإما كونه طعاماً ، وإما كونه مما يقتات به ويدخر ، لكن كونه طعاماً لا يصلح علة ؛ لأن التحريم ثابت في الذهب بالذهب ،وليس طعاماً ، وكونه قوتاً لا يصلح أيضاً ؛ لأن التحريم ثابت في الملح بالملح وليس قوتاً ، فتعين أن تكون العلة كونه مقدراً ، فيقاس على المنصوص عليه كل المقدرات بالكيل أو الوزن ، ففي مبادلتها بجنسها يحرم ربا الفضل والنسيئة . أما مسلك المالكية فقريب من مسلك الشافعية .

والخلاصة : إن المجتهد يبحث في الأوصاف الموجودة في أصل القياس ، ويستبعد ما لا يصلح منها علة ، ويستبقي ما هو علة حسب رجحان ظنه ، مراعياً تحقق شروط العلة السابق ذكرها .

طرق حذف الوصف غير الصالح للعلية :

ومن الجدير بالذكر بيان طرق حذف بعض الأوصاف التي لا تصلح للعلية[1] وهي :

أولاً ـ الإلغاء : وهو أن يتبين المجتهد أن الوصف الذي استبقاه قد ثبت به الحكم في صورة بدون الوصف المحذوف ، وهذا الطريق يسمى بالإلغاء ، وحينئذ لا يكون للمحذوف تأثير في الحكم ، مثاله : اعتبار الحنفية الصغر سبباً لثبوت ولاية التزويج بدليل الأمر باستئذان البكر البالغة ، وبدليل ثبوت الولاية على

(١) فواتح الرحموت ٢٩٩/٢ ، وما بعدها ، شرح العضد على مختصر المنتهى ٢٣٧/٢ وما بعدها ، المدخل إلى مذهب أحمد ١٧٠ وما بعدها ، مسلم الثبوت ٢٥٥/٢

المال بالصغر ، فمحل هذا الحكم هو الصورة التي ثبت فيها الحكم بالوصف الذي أبقاه المجتهد (وهو الصغر) دون الذي حذف كالبكارة وغيرها ، مما يدل على أنه حصل بالظن أن لا مدخل للوصف المحذوف في العلية ، وأن الوصف المستبقى هو علة ثبوت الحكم في ولاية التزويج .

ثانياً ـ الطردية : وهي أن يكون الوصف الذي يحذفه المجتهد أمراً طردياً يعني ملغىً لم يعتبره الشارع ، وهو نوعان :

آ ـ إما مطلقاً ، أي ملغى عنده رأساً في الأحكام كلها : وهو أن يكون من جنس ما ألفنا من الشارع عدم الالتفات إليه في إثبات الأحكام ، مثل الطول والقصر ، والسواد والبياض ونحوه ، فإن الشارع قد ألغى اعتبار هذه الأوصاف في أحكامه كالإرث والقصاص والكفارة ونحوها ، فلا تصلح مثل هذه الأوصاف أصلاً لتعليل الحكم بها .

ب ـ أو في الحكم المبحوث عنه : بمعنى أن ما حذفه من جنس ما ألفنا من الشارع إلغاءه في جنس الحكم المعلل ، وإن كان قد اعتبره في غيره ، مثاله : وصف الذكورة والأنوثة ، فإن الشارع اعتبره في الشهادات والقضاء وولاية التزويج والإرث ، ولكنه ألغاه بالنسبة لأحكام العتق ؛ لأنه سوَّى بين الذكر والأنثى في أحكام العتق ؛ لقوله تعالى : ﴿ فتحرير رقبة ﴾ وهذا يشمل الذكر والأنثى ، وبناء عليه يكون قوله عليه السلام : « من أعتق شِرْكاً له من عبد قوِّم عليه نصيب شريكه[1] » شاملاً العبد والأمة في حكم سراية العتق دون قصره على الذكر فقط .

---

(١) متفق عليه بين البخاري ومسلم من حديث ابن عمر بلفظ « من أعتق شركاً له في عبد ، فكان له مال يبلغ ثمن العبد ، قوم عليه قيمة عدل ، فأعطى شركاءه حصصهم وعتق عليه العبد ، وإلا فقد عتق منه ما عتق » (سبل السلام ١٣٩/٤) .

ثالثاً - ألا يظهر - في ذهن الناظر - للوصف الذي يراد حذفه مناسبة للحكم أو ما يوهم المناسبة ، أي ألا يقوم دليل على أن الشارع اعتبر هذا الوصف بنوع من أنواع الاعتبارات ، ويكفي لمن يريد إثبات عدم مناسبة الوصف لحكم أن يقول : بحثت فلم أجد له مناسبة للحكم ، ولا يلزمه إقامة الدليل على عدم ظهور المناسبة ؛ لأن الفرض أن الباحث مجتهد عدل أهل للنظر والبحث ، فالظاهر صدقه ، وأن الوصف غير مناسب ، ويلزم منه حذفه ، إذ لا طريق إلى معرفة عدم المناسبة إلا إخبار هذا المجتهد . ويلاحظ أن الفرق بين الطردية وعدم ظهور المناسبة : أن الطردية يثبت فيها إلغاء الوصف شرعاً . وأما عدم ظهور المناسبة فهي مجرد نتيجة تقوم في نظر الباحث ، ولذا يكفيه أن يقول : بحثت فلم أجد .

الطريق الرابع - المناسبة :

الطريق الرابع من طرق إثبات العلة هي المناسبة ، وتسمى الإخالة[1] ، والمصلحة ، والاستدلال ، ورعاية المقاصد ، وتخريج المناط[2] .

المناسبة في اللغة : الملاءمة ، يقال : الثوب الأبيض مناسب للصيف أي ملائم له .

فمناسبة الوصف للحكم في اللغة : ملاءمته له ، وهي عند الأصوليين : أن يكون بين الوصف والحكم ملاءمة بحيث يترتب على تشريع الحكم عنده تحقيق مصلحة مقصودة للشارع من جلب منفعة للناس أو دفع مفسدة عنهم[3] ، مثل :

---

(١) لأن الحكم بمناسبة الوصف يخال ، أي يظن أن الوصف علة .

(٢) لأنه إبداء مناط الحكم ، وحاصله تعيين العلة في الأصل بمجرد إبداء المناسبة بينها وبين الحكم من ذات الأصل لا بنص ولا بغيره (راجع شرح العضد على مختصر المنتهى ٢٣٩/٢) .

(٣) المستصفى ٧٧/٢ ، التقرير والتحبير ١٨٩/٣ ، مسلم الثبوت ٢٥٦/٢ روضة الناظر ٢٦٨/٢ ، شرح المحلي على جمع الجوامع ٢٢٣/٢ ، مرآة الأصول ٣١٨/٢ ، المدخل إلى مذهب أحمد ١٥٤ ، مفتاح الوصول ١٠٦ ، شرح الإسنوي ٦٢/٣ ، إرشاد الفحول ١٨٨

الإسكار فإنه وصف ملائم لتحريم الخمر ، ولا يلائمه كون الخمر سائلاً أو بلون كذا ، أو بطعم كذا ، وإنما الإسكار هو الوصف المناسب للتحريم دون غيره .

وقد عرف ابن الحاجب المناسب الذي يصلح أن يكون علة للحكم بقوله : « هو وصف ظاهر منضبط يحصل عقلاً من ترتيب الحكم عليه ما يصلح أن يكون مقصوداً من جلب منفعة أو دفع مضرة[1] » .

فالوصف : هو المعنى القائم بالغير .

والظاهر : هو الواضح الذي لا خفاء فيه ، وهو قيد لإخراج الوصف الخفي كالرضا في البيع ،فلا يعتبر مناسباً ، وإنما المناسب : هو الإيجاب والقبول لاشتمالها على الرضا .

والمنضبط : هو الذي لا يختلف اختلافاً كبيراً باختلاف الأشخاص والأزمان والأمكنة ، وهو قيد لإخراج الوصف المضطرب كالمشقة ، فلا تعتبر وصفاً مناسباً لقصر الصلاة في السفر لاختلافها باختلاف الأشخاص والأحوال ، فقد يعد الأمر مشقة عند بعض الناس ، ولا يعد كذلك عند البعض الآخر ، فالشخص الرياضي أو الشاب لا يناله مشقة في السفر مثلما يتعرض له غير الرياضي أو كبير السن ، وقد يكون الشيء شاقاً في زمن دون زمن ، فالمشقة في زمن الصيف أشد منها في زمن الشتاء . وقد تكون المشقة حاصلة في مكان دون آخر ، فالسفر في السهول والوديان أقل مشقة منه في الجبال ، لهذا كله أناط الشارع قصر الصلاة وإباحة الفطر في رمضان بالسفر مدة معينة لانضباطه ، ولم ينط الرخصة بالمشقة .

وقوله : « يحصل عقلاً » قيد لإخراج الوصف الطردي وهو الوصف المقارن للحكم الذي لا مناسبة بينه وبين الحكم ، فإن العقل لا يقضي بوجود مصلحة أو

---

(١) مختصر المنتهى مع شرح العضد ٢٣٩/٢ ، وانظر أيضاً الإحكام للآمدي ٤٦/٣ ، غاية الوصول ١٢٢

دفع مفسدة في شرع الحكم عنده ؛ لأنه لم يؤلف من الشارع الالتفات إليه في بعض الأحكام ، كالتعليل في مسألة من المسائل بالطول والقصر والسواد والبياض ونحوها .

وقوله : « من ترتيب الحكم عليه ما يصلح أن يكون مقصوداً » قيد لإخراج وصف الشبه : وهو الوصف الذي لم تظهر مناسبته بعد البحث التام ، ولكن عهد من الشارع الالتفات إليه في بعض الأحكام . مثاله : قول الشافعي في إزالة النجاسة بالماء دون غيره : « إن إزالة النجاسة عن الثوب مثلاً طهارة ، والطهارة لا تجوز بغير الماء كما في الطهارة من الحدث » ، فهنا لا مناسبة بين الطهارة وبين تعين الماء بذاته ، ولكن عهد من الشارع اعتبار الطهارة بالماء في الوضوء ومس المصحف ، والطواف ، والصلاة ، فهذا يوهم اشتمال الطهارة على المناسبة بينها وبين الحكم بوجوب غسل النجاسة بالماء دون غيره .

وقوله : « جلب منفعة أو دفع مضرة » بيان لقوله : « ما يصلح » والمراد منه أن يكون مقصوداً للعقلاء من شرع الحكم إما جلب المصلحة أو دفع المفسدة . وجلب المصلحة : يعني سوقها للمكلف وحصولها له ، والمصلحة : اللذة وما يتبعها ، والمضرة ، الألم وما يستتبعه .

مثال المناسب الذي ينطبق عليه تعريف ابن الحاجب : (الإسكار) ، فإنه وصف ظاهر لا خفاء فيه ، منضبط لا اضطراب فيه ، يحصل عقلاً من ترتيب الحكم عليه الذي هو التحريم مصلحة هي حفظ العقول ، أودفع مفسدة وهي زوال العقل .

والزنى أيضاً وصف ظاهر منضبط ، يحصل عقلاً من شرع الحكم عنده وهو تحريم الزنى مصلحة : هي حفظ الأنساب وعدم ضياعها ، أو دفع مفسدة : هي اختلاط الأنساب وعدم التمييز بين الأولاد مما يوجب فساد تربيتهم وعدم الاعتناء بشأنهم .

هل المناسبة بذاتها مفيدة للعلية ؟

قال الحنفية والشافعية : إن المناسبة تكون مفيدة للعلية إذا اعتبرها الشارع بنص أو إجماع ، كالمناسبات التي اعتبرها الشارع لحفظ المقاصد الكلية الضرورية الخمسة[1] ، وهي :

أولاً ـ حفظ الدين : فإن الشارع شرع لأجله القتل بالردة وجهاد الكفار .

ثانياً ـ حفظ النفس وقد شرع الشارع من أجله القصاص .

ثالثاً ـ حفظ العقل الذي شرع من أجله تحريم المسكرات والحد على شربها .

رابعاً ـ حفظ المال الذي أوجب الشارع له حد السرقة وقطع الطريق وإيجاب الضمان على المعتدي .

خامساً ـ حفظ النسل أو العرض : فإن الشارع صانه بتشريع تحريم الزنى وإيجاب الحد على مرتكبه[2] . والمناسبة لتشريع هذه الأحكام اعتبرها الشارع ، فتكون صالحة للتعليل بها .

وقال قوم كالمالكية والحنابلة : لا يشترط اعتبار الشارع للمناسبة بنص أو إجماع حتى تكون مفيدة للعلية ، وإنما يكفي مجرد إبداء المناسبة بين الحكم والوصف مجرداً عن الدليل الذي يثبت هذه المناسبة ، فكل ما يكون جالباً للمنفعة أو دافعاً للمضرة يصلح علة للحكم ؛ لأن ظن العلية قد حصل ، وتحقق الظن كافٍ في وجوب العمل .

---

(١) مسلم الثبوت ٢١٠/٢ ، المستصفى ١٤٠/١

(٢) التوضيح ٦٣/٢ ، مرآة الأصول ٣٢٢/٢ ، شرح العضد على مختصر المنتهى ٢٤٠/٢ ، الإبهاج ٣٨/٣ ، ٤٢ ، شرح المحلي على جمع الجوامع ٢٢٩/٢ ، فواتح الرحموت ٣٠٠/٢ ، مسلم الثبوت ٢٥٦/٢ ، شرح الإسنوي ٦٧/٣

وهذا الخلاف استلزم تقسيم الوصف المناسب إلى ثلاثة أقسام بحسب اعتبار الشارع له أو عدم اعتباره ، وهذه الأقسام هي : المناسب الملغي والمناسب المعتبر ، والمناسب المرسل[1] . والأصوليون اتفقوا على صحة التعليل بالمناسب المعتبر ، وعلى عدم صحة التعليل بالمناسب الملغي ، واختلفوا في صحة التعليل بالمناسب المرسل .

١ - **المناسب الملغي :** هو الوصف الذي يظهر للمجتهد أنه محقق لمصلحة ، ولكن ورد من الشارع من أحكام الفروع ما يدل على عدم اعتباره ، وهذا لا يصح التعليل به باتفاق الأصوليين ، مثاله ، اشتراك الابن والبنت في البنوة للمتوفى : هو وصف مناسب لتساويهما في الإرث ، ولكن الشارع ألغى هذا الوصف في تشريع حكم المواريث ، فقال الله سبحانه : ﴿ يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين ﴾ ، ومثاله أيضاً : أن عقد الزواج يعتبر وصفاً مناسباً لتمليك كل من الزوجين حق الطلاق ؛ لأنه تعاقد بين الطرفين بالرضا ، وما يثبت لأحد المتعاقدين يثبت للآخر ، ولكن هذا الوصف ألغاه الشارع بقوله ﷺ : « الطلاق لمن أخذ بالساق[2] » .

ومن أمثلته : (إلزام المفطر الغني بصيام شهرين متتابعين إذا أفسد صيامه بالجماع) ، فهو وصف مناسب للغني ليتحقق به معنى الانزجار والردع بالنسبة له ، أما عتق الرقبة أو إطعام ستين مسكيناً فأمر ميسور على الغني كل اليسر ، غير أن هذا الوصف ألغاه الشارع بإيجاب الكفارة مرتبة على النحو الآتي : عتق رقبة ، صيام شهرين متتابعين ، إطعام ستين مسكيناً ، دون تفريق بين المكلفين

---

(١) التوضيح ٦٩/٢ وما بعدها ، الإحكام للآمدي ٦٥/٣ ، مسلم الثبوت ٢١٤/٢ ، الإبهاج ٤٤/٣ ، شرح الإسنوي ٦٧/٣ وما بعدها ، إرشاد الفحول ١٩٠ ، محاضرات في أصول الفقه للزفزاف ٢٨ من بحث القياس .

(٢) سبق تخريجه .

بالنظر إلى كون الشخص قادراً على العتق ، أو لا يتضرر به ، أو يتضرر به ، فكأن الشارع ألغى عدم التضرر من العتق .

وبناء عليه : فإن قدر الشخص المفطر على العتق أعتق ، وإن عجز عن العتق صام شهرين متتابعين ، وإن عجز عن الصوم أطعم ستين مسكيناً . ويؤيده إنكار العلماء على يحي بن يحي الليثي تلميذ الإمام مالك فتواه بعض ملوك الغرب الذي جامع في نهار رمضان ، بأنه يجب عليه صوم شهرين متتابعين ، لما فيه من المشقة التي يتحقق بها الزجر ، دون العتق لسهولته عليه ؛ لأنه رأى أن المقصود من الكفارة الردع والزجر ، والملك لا ينزجر بغير الصوم .

٢ ـ **المناسب المعتبر** : هو كل وصف شهد الشرع باعتباره بأحد فروع الأحكام ، أي بأن يورد الفروع على وفقه ومقتضاه ، وليس المراد باعتباره أن ينص على العلة أو يومئ إليها ، فيصح عندئذ التعليل به باتفاق الأصوليين .

وإنما صح التعليل بالمناسبة التي اعتبرها الشارع ؛ لأنه ثبت بالاستقراء والتتبع لأحكام الشارع أن كل حكم لا يخلو عن مصلحة ترجع إلى العباد ، أو مفسدة تدفع عنهم[(١)] ، والله سبحانه شرع أحكامه لرعاية مصالح عباده على سبيل التفضل والإحسان كما هو مذهب الأشاعرة ، لا على سبيل الحتم والوجوب كما يقول المعتزلة .

وحينئذ إذا ورد حكم في صورة من الصور ، وكان هناك وصف مناسب متضمن لمصلحة العبد ، ولم يوجد غيره من الأوصاف الصالحة للعليّة ، غلب على ظن المجتهد أنه علة ؛ لأن الأصل عدم وجود غيره من الأوصاف ، ولا يمكننا القول : إنه ليس للحكم علة ، فيخلو الحكم من الحكمة والمصلحة ، وهو خلاف ما دل عليه الاستقراء الذي ذكرته : وهو أن جميع أحكام الشارع معللة بالمصالح .

---

(١) الإبهاج ٤٣/٣

وإذا حصل الظن بأن الوصف المناسب علة للحكم ، كانت المناسبة مفيدة للعلية ظناً ، فتعتبر من طرق إثبات العلية .

واعتبار الشارع للوصف المناسب يكون بأحد أمور أربعة[1] :

١ ـ اعتبار عين الوصف في عين الحكم أو اعتبار نوع الوصف في نوع الحكم : أي أن يعتبر الشارع نوع المناسبة في نوع الحكم بنص أو إجماع ، مثل اعتبار الإسكار في التحريم ، فإن الشارع لما شرع التحريم عند الإسكار ، علم أن الإسكار معتبر عنده ، فكان علة .

والإسكار نوع من الوصف ؛ لأنه يندرج تحته أفراد هي : إسكار خمر ، وإسكار نبيذ ، والتحريم نوع من الحكم ؛ لأنه يدخل تحته تحريم خمر ، وتحريم نبيذ ، وتحريم ربا ، وتحريم زنى إلخ ... وهذه كلها أفراد للتحريم ، وليست أنواعا له ؛ لأن التحريم في الجميع واحد ، والاختلاف باعتبار المتعلّقات فقط .

وابن الحاجب وبعض الشافعية سمى هذا القسم بالمناسب الغريب ، وسمي غريباً لتفرده وعدم وجود ما يشهد له بالاعتبار من الأقسام الأخرى التالية : كاعتبار الجنس في نوع أو نوع في جنس ، مثل : الطعم ، فإنه وصف مناسب عندهم لتحريم الربا ، وقد اعتبره الشارع ؛ لأنه حرم التفاضل في المطعومات ، ولكن لم ينضم إليه اعتبار آخر .

ويلاحظ أن الأوصاف المنقولة بنص أو إجماع هي من باب ما اعتبر فيه

---

(١) الموافقات ٣٩/١ وما بعدها ، مسلم الثبوت ٢١٧/٢ ، الإحكام للآمدي ٥٢/٣ ، التلويح على التوضيح ٧٢/٢ ، شرح العضد على مختصر المنتهى ٢٤٣/٢ ، التقرير والتحبير ١٤٧/٣ ، فواتح الرحموت ٢٦٥/٢ ، روضة الناظر ٢٦٩/٢ ، حاشية نسمات الأسحار ٢٣٩ ، شرح المحلي على جمع الجوامع ٢٣١/٢ ، الإبهاج ٤٢/٣ ، شرح الإسنوي ٦٨/٣ ، مرآة الأصول ٣٢٣/٢ ، ٣٢٧ ، إرشاد الفحول ١٩٠ وما بعدها .

عين الوصف في عين الحكم ، فالصغر مثلاً اعتبره الشارع بعينه وصفاً يستدعي حكماً معيناً ، هو الولاية على المال .

٢ ـ اعتبار جنس الوصف في جنس الحكم : أي أن يكون هناك وصف اعتبر الشارع جنسه[1] في جنس الحكم ، مثل الحيض في إسقاط الصلاة عن الحائض ، فإن المجتهد أخذ يبحث عن علة هذا الإسقاط ، فرأى أن الوصف المناسب لذلك هو الحيض ، نظراً لاشتماله على المشقة التي تنشأ من التكليف بإعادة الصلوات الكثيرة التي تمضي أثناء الحيض ، فأقام الحيض مقام هذه المشقة الناشئة عنه . ثم أخذ يبحث عن شاهد يسانده من فروع الأحكام الشرعية ، فوجد أنه جعل السفر علة لقصر الصلاة وجمعها ، نظراً لما ينشأ عنه من المشقة ، ومن حيث إن كلاً من الحيض والسفر داخل تحت جنس واحد هو المشقة ، وإن كلاً من إسقاط الصلاة في الحيض ، وقصر الصلاة وجمعها في السفر داخل في جنس واحد هو التيسير ودفع الحرج ... فحينئذ تكون شهادة الشارع باعتبار السفر المتضمن للمشقة في القصر والجمع ، شهادة باعتبار جنس هذا الوصف وهو (المشقة) لجنس الحكم الذي يبحث المجتهد عن علته وهو (التيسير ودفع الحرج) .

ومثاله أيضاً : أن الصحابة أوجبوا حدَّ القذف على شرب الخمر ، لا لأن القاذف شرب الخمر ، ولكنهم أقاموا مظنة القذف وهو الشرب ، مقام القذف باعتبار الشرب مظنة الكذب والافتراء ، كما قال علي رضي الله عنه : « أُرى أنه إذا شرب هذى ، وإذا هذى افترى ، فيكون عليه حد المفتري » أي القاذف ، ثم بحث المجتهد فوجد أن الشارع اعتبر المظنة في بعض الأحكام ، كتحريم الخلوة

---

(١) الجنس : هو الشامل لأشياء مختلفة بأنواعها . والنوع : الشامل لأشياء مختلفة بأشخاصها . فكلمة (حيوان) جنس يدخل تحته الحيوان المتوحش والإنسان ، وكلمة (إنسان) نوع ، يدخل تحته أفراد مثل خالد وزيد وخديجة وعائشة إلخ ...

بالأجنبية ، فإنه مظنة لوقوع الحرام ، وهو الوطء ، فأقيمت الخلوة بالأجنبية مقام الوطء في التحريم ، لكون الخلوة مظنة له .

وبه يظهر أن الشارع اعتبر مطلق المظنة التي هي جنس لمظنة الوطء ، ومظنة القذف في مطلق الحكم الذي هو جنس لإيجاب حد القذف ولحرمة الوطء ، واعتبار المظنّة في الخلوة بالأجنبية : هو أنه شرع التحريم لها عند مظنة الوطء[1] . فيكون الشارع عندما اعتبر التحريم عند الخلوة كأنه اعتبر مطلق الحكم عند مطلق المظنة ، وهو اعتبار الجنس في الجنس . والأصوليون من الحنفية والغزالي من الشافعية سموا هذا القسم بالمناسب الغريب .

٣ ـ اعتبار عين الوصف أو نوعه في جنس الحكم : أي أن يكون هناك وصف اعتبر الشارع عينه أو نوعه في جنس الحكم[2] . مثال الحالة الأولى يظهر فيما إذا بحث المجتهد في العلة التي ثبت من أجلها الولاية في تزويج الصغيرة البكر ، كما يقضي الحديث : « لا يزوج البكر الصغيرة إلا وليها[3] » ، فتبين له أنها الصغر لا البكارة ، ثم بحث عن نظير لذلك في فروع الشرع فوجد أن الشارع اعتبر الصغر

---

(١) نص الحديث في هذا « لا يخلون رجل بامرأة إلا ومعها ذو محرم ولا تسافر المرأة إلا مع ذي محرم » رواه الشيخان عن ابن عباس (سبل السلام ١٨٣/٢) وفي لفظ « ألا لا يخلون رجل بامرأة ، فإن ثالثها الشيطان » رواه أحمد وأبو يعلى والبزار والطبراني ، وفيه ضعيف (مجمع الزوائد ٢٢٣/٥) وفي رواية الترمذي عن عبد الله بن عمر « ألا لا يخلون رجل بامرأة إلا كان ثالثها الشيطان » (جامع الأصول ٤٢٧/٧) .

(٢) وبعبارة أخرى : هو الذي لم يعتبره الشارع بعينه علة لحكم في المقيس عليه ، وإن كان قد اعتبره علة لحكم من جنس هذا الحكم في نص آخر (راجع الأصول العامة للأستاذ الحكيم ٣١٢) .

(٣) هذا مقتضى حديث « الثيب أحق بنفسها من وليها ، والبكر تستأمر وإذنها سكوتها » رواه مسلم عن ابن عباس . وروى أبو داود والنسائي وصححه ابن حبان عنه بلفظ آخر « ليس للولي مع الثيب أمر ، واليتيمة تستأمر » واليتيمة في الشرع : الصغيرة التي لا أب لها (سبل السلام ١١٩/٣) .

في ثبوت الولاية على المال ، ومن حيث إن كلاً من الولاية على النفس والولاية على المال جنسه واحد ، وهو الولاية المطلقة ، فإن الشارع يكون قد اعتبر الصغر (وهو الوصف الذي توصل إليه المجتهد) في جنس الحكم الذي يبحث المجتهد عن علته ، وهذا مثال اعتبار عين الوصف . والأصوليون من الحنفية يسمون هذه الحالة بالمناسب المؤثر[1] .

ومثال اعتبار نوع الوصف : امتزاج النسبين مع مطلق التقديم ، فإن امتزاج النسبين (أي اختلاطهما وهو كونه أخاً من الأبوين) نوع من الوصف ؛ لأن الذي يندرج تحته هو : امتزاج نسب زيد ، وخالد وعمر ، وتلك أفراد لا أنواع ، ومطلق التقديم جنس ؛ لأنه يشمل التقديم في الإرث ، والتقديم في النكاح ، والتقديم في تحمل الدية ، وكل من هذه الحالات نوع ؛ لأنه يدخل تحته أفراد هي : تقديم زيد الشقيق ، وبكر ومحمد الشقيقين .

ثم بحث المجتهد فوجد أن الشارع قد اعتبر امتزاج النسبين في الإرث ، حيث قدم الأخ الشقيق في الميراث على الأخ لأب ، فيقاس عليه التقديم في ولاية النكاح والصلاة عليه جنازة ، وتحمل الدية ؛ لأن هذه الأمور تشارك التقديم في الميراث في الجنسية ، فكل منها داخل تحت مطلق تقديم وهو الجنس ، أما في النوعية : فإنها يختلفان ، إذ التقديم في ولاية النكاح نوع مغاير للتقديم في الإرث .

فهنا اعتبر الشارع نوع الوصف (وهو امتزاج النسبين) في جنس الحكم (وهو مطلق التقديم) إذ أن التقديم في الإرث يحقق مطلق التقديم ؛ لأنه خاص ، والخاص فيه العام وزيادة . وهو بخلاف الحالة الأولى وهي اعتبار نوع الوصف في نوع الحكم ؛ لأن تحريم الخمر وتحريم النبيذ كل منهما داخل تحت نوع واحد ، فهما فردان من أفراد النوع إذ التحريم فيهما واحد ، ولكن الاختلاف فقط في محل التحريم وهو ما سمي سابقاً : متعلَّقات التحريم .

---

(١) التلويح على التوضيح ٢/٧٢

٤) اعتبار جنس الوصف في عين الحكم أو نوعه أي أن يكون هناك وصف اعتبر الشارع جنسه في عين الحكم أو نوعه الذي يبحث عنه المجتهد . أما مثال اعتبار جنس الوصف في عين الحكم فهو المطر في صحة الجمع بين الصلاتين ، فإن المجتهد أخذ يبحث عن الوصف المناسب للجمع بين الصلاتين في اليوم المطير ، فرأى أن المطر هو المناسب لاشتماله على المشقة الناشئة عنه ، ثم بحث المجتهد عن شاهد لذلك في فروع الشريعة ، فوجد أن الشارع جعل السفر قائماً مقام المشقة الناشئة عنه في كونه علة الجمع بين الصلاتين ، وهو عين الحكم الذي يبحث المجتهد عن علته ، وكل من مشقة المطر ومشقة السفر داخل تحت جنس واحد هو المشقة ، وحينئذ يكون الشارع في اعتباره السفر (الذي هو داخل تحت جنس المشقة) مرخصاً للجمع ـ قد اعتبر جنس الوصف علة لعين الحكم الذي يبحث عنه المجتهد .

فالمشقة وجمع الصلاة إذن مما اعتبر الشارع جنس الوصف فيه في عين الحكم . هذا مثال اعتبار عين الحكم ، وقد سماه الأصوليون من الحنفية : المناسب الملائم .

ومثال اعتبار جنس الوصف في نوع الحكم : اعتبار المشقة في سقوط الصلاة ، فإن المشقة جنس ؛ لأن تحته نوعين هما : مشقة السفر ، ومشقة الحيض ؛ لأن المندرج تحت كل من هذين النوعين أفراد ، فمشقة سفر زيد ، وبكر ، وخالد أفراد لمشقة السفر ، ومشقة زينب ، وفاطمة ، وسعاد أفراد لمشقة الحيض .

وسقوط الصلاة نوع يندرج تحته سقوط الصلاة عن زيد وهند وخالد وثريا ، وهي أفراد لا أنواع ، والشارع قد اعتبر مطلق المشقة في سقوط الصلاة ؛ لأنه شرع سقوط بعض الصلاة (أي قصرها) عند مشقة السفر ، ومشقة السفر نوع من مطلق المشقة ، والنوع محقق للجنس ؛ لأنه خاص ، والجنس عام ، والخاص فيه العام وزيادة ، فالشارع باعتباره مشقة السفر يكون قد اعتبر مطلق المشقة (وهو جنس الوصف) في نوع الحكم (وهو سقوط الصلاة) . وبعبارة

أخرى : إن تـأثير جنس الحرج أو المشقـة في إسقـاط قضـاء الصلاة عن الحـائض ، كتأثير مشقة السفر في إسقاط قضاء الركعتين الساقطتين بالقصر .

فالمشقة وسقوط الصلاة : مما اعتبر الشارع جنس الوصف فيه في نوع الحكم .

وهـذا النوع سماه بعض الشـافعيـة بـالمنـاسب المؤثر ، وسماه الغزالي والحنفيـة بالمناسب الملائم .

وقضية اختلاف التسميـة المـذكورة بين الحنفيـة والشـافعيـة مجرد اصطلاح . فـالآمـدي وابن الحـاجب ذهبـا إلى اصطـلاح آخر في تعريف المنـاسب المـؤثر والمناسب الملائم ، فالمناسب المؤثر عندهما : هو ما اعتبر نوعه في نوع الحكم بنص أو إجماع ، أي أنه هو الوصف المنـاسب الـذي اعتبره الشـارع بـالتنصيص على كونـه علة أو بقيام الإجماع عليه .

والمناسب الملائم عند ابن الحـاجب : هو مـا اعتبر نوعـه في نوع الحكم من غير نص ولا إجمـاع مع انضمام واحـد من ثـلاثـة أمـور إليـه : وهي اعتبـار الجنس في الجنس ، والجنس في النوع ، والنـوع في الجنس ، والشـوكاني سـار على منهـج ابن الحاجب في المؤثر والملائم .

والمناسب الملائم عند الآمـدي والبيضـاوي من الشـافعيـة : هو مـا اعتبر فيـه جنس الوصف مع جنس الحكم ، وانضم إليـه اعتبـار نـوع الـوصف في نـوع الحكم ، مثل القتل العمد العدوان مع وجوب القصاص ، فإن جنسـه وهو الجنـايـة اعتبره الشارع في جنس الحكم الـذي هو العقوبـة ، حيث شرع العقوبـة عنـد الجنـايـة ، كذلك نوعه مؤثر في وجوب القصاص ، فإن الشـارع اعتبر القتل العمـد العـدوان بخصوصـه في نـوع الحكم ؛ لأنـه شرع وجـوب القصـاص عنـده ، فكل من الجنس والنوع في الحكم والوصف معتبر ، ولهذا كان القتل العمد العدوان وصفاً ملائماً .

والخلاصة : إن الأوصاف غير الملغية اختلف العلماء في تسميتها حتى يجد المرء في المذهب ذاته اختلافاً بين علمائه ، وقالوا : هذه الأوصاف أربعة أنواع هي : مؤثر وملائم وغريب ومرسل .

مذهب الحنفية[1] :

المؤثر : ما شهد الشارع باعتبار عينه في عين الحكم ، أو في جنس الحكم .

والملائم : ما اعتبر الشارع جنسه في عين الحكم .

والغريب : ما شهد الشارع باعتبار جنسه في جنس الحكم .

والمرسل : ما لم يشهد الشارع باعتباره ولا بإلغائه .

ومذهب الشافعية[2] :

المؤثر : هو ما شهد الشارع باعتبار عينه في عين الحكم ، وهو رأي الآمدي وابن الحاجب[3] وهو عند الرازي : ما أثر جنسه في نوع الحكم[4] .

والملائم : ما شهد الشارع باعتبار عينه أو جنسه في جنس الحكم .

والغريب : ما شهد الشارع باعتبار نوعه في نوع الحكم ولم يؤثر جنسه في جنسه ، وهو رأي البيضاوي .

والمرسل : ما لم يشهد له أصل من الأصول في الشريعة باعتبار ، ولا ظهر إلغاؤه في صورة من الصور ، أي هو ما لم يعلم عن الشارع اعتباره كما لم يعلم إلغاؤه ، ومنشأ اختلاف الاصطلاح بين الحنفية والشافعية : أن التأثير عند الحنفية هو بأن يثبت بنص أو إجماع اعتبار نوع الوصف أو جنسه في نوع الحكم أو

---

(١) مسلم الثبوت ٢١٤/٢ وما بعدها ، ٢١٧

(٢) راجع المستصفى ٧٧/٢ ، شرح الإسنوي ٧١/٢ وما بعدها .

(٣) انظر وقارن شرح العضد على مختصر المنتهى ٢٤٢/٢ ، المدخل إلى مذهب أحمد ١٥٥

(٤) راجع فواتح الرحموت ٢٦٧/٢

جنسه . وأما عند الشافعية : فهو أخص من المعنى السابق وهو أن يثبت بنص أو إجماع اعتبار عين الوصف في عين ذلك الحكم[1] .

وعلى كل حال المسألة اصطلاحية ، وقد ذكرت الأنواع لمجرد الاطلاع على ما قد يصادف القارئ في كتب الأصول .

٣ ـ **المناسب المرسل** : هو الوصف المناسب الذي لم يشهد له الشارع بالاعتبار ولا بالإلغاء ، ويسمى بالمناسب المرسل لإرساله وإطلاقه عن الإلغاء والاعتبار ، ويسمى أيضاً بالمصالح المرسلة أو الاستصلاح كما سماه الغزالي[2] ، وهذا القسم مختلف في جواز التعليل به[3] .

فقال الحنفية والشافعية : لا يجوز التعليل به ؛ لأنه لم يقم دليل من الشرع على اعتباره ، وحينئذ يجوز أن تكون العلة غيره ، لكنا لم نهتد إليه ، فلا يصح بناء الحكم عليه من غير دليل ، لقوله تعالى : ﴿ ولا تَقْفُ ما ليس لك به علم ﴾ .

وقال المالكية والحنابلة : يصح التعليل به ؛ لأن الشارع لم يلغ اعتباره ويكفي للعمل به ما نراه من مناسبته للحكم ؛ لأن الذي كلفنا به فقط هو بذل الجهد . وحيث لم نصل إلا إلى هذا ، فإنه قد حصل الظن بكونه علة للحكم ، ومتى تحقق الظن وجب العمل به ، أما احتمال كون العلة وصفاً آخر لم ندركه فهو مما لا يعتد به .

وقد أخذ الغزالي بالرأي الثاني إذا كانت المصلحة ضرورية قطعية كلية ، وأخذه بها مبني على أساس الضرورة ، والضرورات تبيح المحظورات ، ومثل لها بما

---

(١) راجع التلويح على التوضيح ٧٢/٢

(٢) المستصفى ١٣٩/١

(٣) المراجع السابقة ، فواتح الرحموت ٢٦٣/٢ ، التقرير والتحبير ١٥٠/٣ وما بعدها ، شرح الإسنوي ٦٩/٣

إذا تترس الكفار بالمسلمين الأسارى ، فإنه يجوز ضرب المسلمين حينئذ دفعاً لتسلط الكفار على جميع المسلمين وقتلهم ؛ لأن حفظ جميع المسلمين أقرب إلى مقصود الشرع .

ونظراً لأن الحنفية والشافعية يأخذون بالمناسبة إذا اعتبرها الشارع ، فهم يقتربون من مذهب القائلين بالمصالح المرسلة ، إلا أن الفرق بينهم : هو أن الأولين : يعدون الأخذ بالوصف المناسب من باب القياس ، فيجب أن يكون وصفاً ظاهراً منضبطاً ، أما الآخرون : فإنهم يأخذون بالوصف المناسب وإن لم يكن منضبطاً ، وهو الحكمة[1] .

وبسبب هذا التقارب بين المصلحة المرسلة والوصف المناسب ، فإن كثيراً من العلماء منهم القرافي والزركشي والرازي قالوا : إن الفقهاء متفقون على جواز الأخذ بالمصالح المرسلة ، قال الزركشي : وقد اشتهر انفراد المالكية بالقول به ، وليس كذلك فإن العلماء في جميع المذاهب يكتفون بمطلق المناسبة ، ولا معنى للمصلحة المرسلة إلا ذلك .

مثال الوصف المناسب : أن يبحث المجتهد عن سبب حرمان القاتل من الإرث الثابت بقوله ﷺ : « لا يرث القاتل شيئاً » فيجد أن الوصف المناسب هو ارتكاب محرم للوصول إلى غرض غير مشروع ، وهو تعجل الإرث ، والحكم بعدم الإرث معاملة بنقيض المقصود ، وبعد البحث في فروع الأحكام الشرعية لم يعثر المجتهد على شاهد لهذا ، فإذا قاس على القتل طلاق الفارّ (وهو أن يطلق الرجل المريض مرض الموت زوجته طلاقاً بائناً ليمنعها من الإرث) بجامع المعاملة بنقيض المقصود ، فإنه يكون قد قاس على علة لم يشهد الشارع باعتبارها ولا بإلغائها ، فهذا محل الخلاف .

---

(١) انظر أصول الفقه لأستاذنا الجليل الشيخ محمد أبو زهرة ٢٧١ وما بعدها .

والخلاصة : إن تفصيل الكلام في موضوع المصالح المرسلة سيأتي عند بحث الأدلة المختلف فيها .

ومن الضروري أن أنبه هنا على أن كتابات الأصوليين في تحديد علاقة المصلحة المرسلة بالوصف المناسب مشتملة على اضطراب ، منشؤه تحديد المقصود من المصلحة المرسلة ، وإطلاق وصف المناسب المرسل عليها . فمن المتفق عليه أن الوصف الذي لم يشهد أي دليل شرعي له أو لجنسه بالاعتبار أو الإلغاء ، هو المرسل الملغي الذي لا يؤخذ به عند أحد من العلماء ، وهو المناسب المرسل حقيقة ، أو المناسب الغريب وهو غير المصلحة المرسلة .

أما إطلاق ابن الحاجب وابن الهمام اسم (ملائم المرسل) على المصالح المرسلة فهو الإطلاق الصحيح . والمراد بالملائم المرسل : هو ما ثبتت علاقة اعتبار شرعية بين جنسه وجنس الحكم أو بين أحد الجنسين ونوع الآخر ، مع أنه لم تثبت علاقة هذا الاعتبار بين نوعي الوصف والحكم بخصوصها . والمقصود بالجنس : الجنس البعيد أو العالي الذي يعبر عنه بالمقاصد الكلية الخمس الضرورية . وقد أراد ابن الحاجب من هذا أن يثبت أن المناسب الذي تنبثق عنه المصالح المرسلة لا يمكن أن يكون مرسلاً ، بل لا بد أن يكون مقيداً في جنسه العالي ، ومندرجاً تحت مقصد من مقاصد الشريعة . فهو ملائم للمقصد الشرعي الذي اندرج تحته ولا خلاف فيه[1] .

الطريق الخامس ـ تنقيح المناط : اعتبر بعض الأصوليين كالبيضاوي وغيره من الشافعية تنقيح المناط من مسالك العلة[2] . والتنقيح في اللغة التهذيب والتخليص والتمييز ، يقال : كلام منقح أي لا حشو فيه ، والمناط في الأصل

---

(١) ضوابط المصلحة للدكتور سعيد رمضان ٣٩٠ وما بعدها .

(٢) المستصفى ٥٥/٢ ، شرح المحلي على جمع الجوامع ٢٣٩/٢ ، الإبهاج ٥٦/٣ ، شرح الإسنوي ٨٨/٣ ، غاية الوصول ١٢٦ ، إرشاد الفحول ١٩٤ ، المدخل إلى مذهب أحمد ١٤٢

مصدر ميمي بمعنى اسم المكان ، ومعناه : اسم مكان الإناطة والتعليق ، وتسمى العلة مناطاً لربط الحكم بها وتعليقه عليها .

وتنقيح مناط العلة : اختلف في تعريفه ، وأرجح تعريف الآمدي : وهو أنه بذل الجهد في تعيين العلة من بين الأوصاف التي أناط الشارع الحكم بها إذا ثبت ذلك بنص أو إجماع ، عن طريق حذف ما لا دخل له في التأثير والاعتبار مما اقترن به من الأوصاف[1] ، كأن يثبت الشارع حكماً في محل ، ويدل النص على العلية من غير تعيين وصف بعينه علة ، واقترن به أوصاف ، بعضها لا دخل لها في العلية ، فيجتهد المجتهد في تعيين العلة بحذف بعض الأوصاف غير المناسبة .

مثاله : (تعليل كفارة الفطر في رمضان بالوقاع) ، كما ورد في حديث الأعرابي السابق ذكره ، الذي قال فيه : « واقعت أهلي في نهار رمضان عامداً فقال له النبي ﷺ : أعتق رقبة » ، هذا الحديث يدل بطريق الإيماء على أن علة إيجاب الكفارة على الأعرابي هي الوقاع ، والمجتهد نظر في هذه الحادثة ، فوجد بعض الأوصاف لا تأثير لها في الحكم مثل : كون الذي واقع أعرابياً ؛ لأن تشريع الأحكام عام لا يختص بها فرد دون فرد ، ما دام لم يقم دليل على الخصوصية ، ومثل : كون الموطوءة أهلاً وزوجة للواطئ ، لأنَّ غير الزوجة أولى بالكفارة من الزوجة من حيث إن الزوجة يحل وطؤها في الجملة ، في ليل رمضان ، وغير الزوجة لا يحل وطؤها بحال ، لا في الليل ولا في النهار ، فيكون كل من وصف الأعرابية والأهل ملغياً لا تأثير له في إيجاب الكفارة ، وإنما يكون المؤثر في إيجابها هو الجماع عمداً في نهار رمضان ، فيكون هو العلة في وجوب الكفارة ، وهذا مذهب الشافعية والحنابلة في تنقيح علة هذا الحكم ، فلا تجب الكفارة عندهم على من أفطر عامداً بغير جماع .

---

(١) الإحكام للآمدي ٦٣/٣

وأما الحنفية والمالكية فيزيدون على ما سبق إلغاء كون الذي وقع خصوص الوقاع : فقالوا : إن مثل الجماع كل مفطر ، وهذه المماثلة تفهم بالتبادر ، فتجب الكفارة بالإفطار في رمضان ، سواء أكان بجماع أم بأكل أم بشرب ونحوها من المفطرات ، ويكون المؤثر حينئذ في إيجاب الكفارة عند هؤلاء هو انتهاك حرمة رمضان بتناول المفطر عمداً ، فيكون هو العلة في وجوب الكفارة[1] .

ومما يلاحظ أن تنقيح المناط شبيه بالسبر والتقسيم ، لكن هناك في الواقع فرق بينهما ، فإن تنقيح المناط : يكون حيث دل نص على مناط الحكم ، ولكنه غير مهذب ولا خالص مما لا دخل له في العلية ، وأما السبر والتقسيم : فيكون حيث لا يوجد نص أصلاً على مناط الحكم ، ويراد التوصل به إلى معرفة العلة لا إلى تهذيبها من غيرها .

وإني لا أجد مسوغاً واضحاً لاعتبار تنقيح المناط مسلكاً مستقلاً من مسالك العلة ، إذ أنه يكون حيث يدل نص على العلية من غير تعيين وصف بعينه علة ، فهو ليس مسلكاً للتوصل به إلى تعليل الحكم ؛ لأن تعليل الحكم مستفاد من النص ، وإنما هو مسلك لتهذيب وتخليص علة الحكم مما اقترن بها من الأوصاف التي لا تصلح للعلية .

هذا ... وقد عد بعض الأصوليين في مسالك العلة أيضاً تحقيق المناط .

الفرق بين تنقيح المناط ، وتحقيق المناط ، وتخريج المناط : هذه الأمور الثلاثة تتعلق بالعلة في القياس ، أما تنقيح المناط فقد سبق بيانه ، وعرف أنه خاص بالعلل المنصوصة ولا يوجد في العلل المستنبطة ، وأنه هو الاجتهاد في

---

(١) يلاحظ أن قياس الأكل على الجماع في كفارة الفطر عند الحنفية ، مع أن الأكل لا يسمى وقاعاً ، يتنافى مع مذهبهم الآتي بيانه في أن القياس لا يجري في الكفارات (راجع تخريج الفروع على الأصول ١٦٤) .

تعيين السبب الذي ناط الشارع الحكم به ، وأضافه إليه ، ونصبه علامة عليه بحذف غيره من الأوصاف عن درجة الاعتبار[1] .

أما **تحقيق المناط** : فهو النظر في معرفة وجود العلة في آحاد الصور الفرعية التي يراد قياسها على أصل ، سواء أكانت علة الأصل منصوصة أم مستنبطة[2] ، أي أن تحقيق المناط هو النظر في تحقق العلة الثابتة بنص أو إجماع أو بأي مسلك ، في جزئية أو واقعة غير التي ورد فيها النص ، فإقامة الدليل على أن تلك العلة موجودة في الفرع كما هي موجودة في الأصل يعتبر تحقيقاً للمناط ، وسمي كذلك ؛ لأن المناط وهو الوصف علم أنه مناط ، وبقي النظر في تحقيق وجوده في الصورة الفرعية المعينة ، مثاله : النظر في تحقق الإسكار الذي هو علة في تحريم الخمر في أي نبيذ آخر مصنوع من تمر أو شعير ، وكتحقيق أن النباش (وهو الذي يسرق الأكفان من القبور) يعتبر سارقاً ، لإقامة الحد عليه ، لوجود معنى السرقة منه ، وكتحقيق أن علة اعتزال النساء في المحيض (وهو الأذى) موجود في النفاس ، وهكذا ...

وأما **تخريج المناط** : فهو النظر والاجتهاد في استنباط الوصف المناسب للحكم الذي ورد به النص أو الإجماع ليجعل علة للحكم[3] ، وذلك بأي طريق من طرق مسالك العلة كالمناسبة أو السبر والتقسيم ، فتخريج المناط خاص بالعلل المستنبطة ، والتخريج هو الاستخراج أو الاستنباط .

---

(١) راجع الإحكام للآمدي ٦٣/٣ ، روضة الناظر ٢٣٢/٢ ، التقرير والتحبير ١٩٣/٣ ، الإبهاج ٥٧/٣ ، شرح الإسنوي ٨٩/٣ ، مذكرة في أصول الفقه للشيخ زهير ١١٩ وما بعدها .

(٢) المستصفى ٥٤/٢ ، الإحكام للآمدي ٦٢/٣ ، التقرير والتحبير ١٩٢/٣ ، روضة الناظر ٢٢٩/٢ ، الإبهاج ٥٧/٣ ، شرح الإسنوي ٨٩/٣ ، المدخل إلى مذهب أحمد ١٤٢ ، إرشاد الفحول ١٩٥

(٣) المستصفى ٥٥/٢ الآمدي ٦٣/٣ ، روضة الناظر ٢٣٣/٢ ، التقرير والتحبير ١٩٣/٣ ، الإبهاج ٥٨/٣ ، المدخل إلى مذهب أحمد ١٤٣ ، شرح الإسنوي ٨٩/٣

مثاله : استخراج الطعم أو القوت أو الكيل بالنسبة إلى تحريم الربا بواسطة السبر والتقسيم ، ومثاله أيضاً الاجتهاد في إثبات كون القتل العمد العدوان علة لوجوب القصاص في الجناية بالآلة المحددة ، وهذا النوع أدنى رتبة من النوعين الأولين .

المطلب الخامس ـ الاعتراض على القياس :

قد يعترض معترض على كلام المجتهد المستدل على حكم حادثة بقياس من الأقيسة ، فيبطل له تمسكه بالقياس بناء على إبطال صلاحية العلة المتمسك بها لهذا القياس ، مما يؤدي إلى عدم كونها علة صالحة للقياس .

وبعض الأصوليين ذكروا الاعتراضات على القياس ؛ لأنها من مكملاته ، ومكمل الشيء من ذلك الشيء[1] ، وبعض الأصوليين لم يذكر هذه الاعتراضات إحالة على فنها الخاص بها وهو فن الجدل ، وإلى هذا ذهب الغزالي في المستصفى ، وأفضل المسلك الأول ، فأبحث تلك الاعتراضات بإيجاز .

حدد الرازي هذه الاعتراضات بأربعة ، وأوصلها ابن الحاجب في مختصره إلى خمسة وعشرين إلا أنه قال : إنها ترجع إلى منع أو معارضة وإلا لم تسمع ، وذكر الشوكاني منها ثمانية وعشرين اعتراضاً[2] ، وبما أن هذه الاعتراضات ليست كلها صحيحة ، فأقتصر على بيان الصحيح منها ؛ لأن كل إنسان يعترض بما بدا له ، فلا يقدر أحد على حصر الاعتراضات الفاسدة ، قال الأزميري : والصحيح من وجوه دفع القياس بدفع علته اثنان ، وهما : الممانعة والمعارضة ، والباقي من الوجوه الفاسدة كما صرح فخر الإسلام البزدوي[3] .

---

(١) راجع نزهة الخاطر العاطر ، شرح روضة الناظر ٣٤٦/٢

(٢) إرشاد الفحول ١٩٦ وما بعدها .

(٣) انظر حاشية الأزميري على مرآة الأصول ٣٤٣/٢ ، كشف الأسرار للبزدوي ١١٦٨/٣

والممانعة أو المنع قسمان : منع الوصف ، ومنع الحكم ، والمعارضة قسمان أيضاً : معارضة في الأصل ، ومعارضة في الفرع[1] .

والممانعة : هي منع ثبوت الوصف في الأصل أو الفرع ، أو منع الحكم في الأصل أو الفرع ، أو منع صلاحية الوصف للحكم ، أو منع نسبة الحكم إلى الوصف ، فيقول المعترض مثلاً : لا أسلم أن ما ذكرت من الوصف صالح لكونه علة أو أنه موجود في الفرع أو في الأصل ، أو يقول : لا أسلم بثبوت الحكم في الأصل أو بإمكان ثبوت الحكم في الفرع ، إلى آخر ما سيعرف من الأقسام[2] .

وأما المعارضة : فالمراد بها تسليم المعترض دلالة ما ذكره المستدل من الوصف على مطلوبه ، وإنشاء دليل آخر يدل على خلاف مطلوبه[3] .

وبملاحظة ما تبين يمكن حصر الاعتراضات الصحيحة على القياس في ستة أنواع[4] .

الاعتراض الأول ـ منع الحكم في الأصل : أي أن المعترض لا يسلم بوجود الحكم في الأصل ، مثل أن يحتج الشافعية على وجوب غسل الإناء سبعاً بولوغ الخنزير فيه بالقياس على الكلب الذي ثبت الحكم فيه بالنص ، وهو قوله ﷺ : « إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم فليغسله سبعاً إحداهن بالتراب »[5] .

فيقول الحنفية والمالكية والظاهرية : إننا نمنع ثبوت الحكم في الأصل ، وهو

---

(١) نزهة الخاطر شرح روضة الناظر ٣٧٩/٢ ، أصول الشاشي ١٠١ ، ١٠٥ ، التلويح على التوضيح ٩٥/٢ ، إرشاد الفحول ٢٠٢

(٢) راجع كشف الأسرار ١١٦٩/٢ ، التلويح على التوضيح ٩٥/٢

(٣) كشف الأسرار ١١٧١/٢

(٤) راجع مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول للتلمساني ١١٢وما بعدها ، وسأعتمد هذا المرجع في بيان هذه الاعتراضات .

(٥) رواه مسلم والنسائي عن أبي هريرة رضي الله عنه (نيل الأوطار ٣٣/١) .

غسل الإناء سبعاً من ولوغ الكلب فيه[1] ؛ لأن رواية التتريب بالتراب مضطربة ، والاضطراب يوجب الاطراح .

الاعتراض الثاني ـ منع وجود الوصف في الأصل : أي أن المعترض لا يسلم بوجود الوصف في الأصل المقيس عليه ، مثل أن يحتج الشافعية وبعض المالكية على أن الترتيب واجب في الوضوء ، فيقولون : الوضوء عبادة يبطلها الحدث ، فكان الترتيب فيها واجباً ، قياساً على الصلاة ، فيقول الحنفية وبعض آخر من المالكية : لا نسلم بوجود الوصف الذي هو الحدث في الأصل الذي هو الصلاة ؛ لأن الحدث عندنا لا يبطل الصلاة ، وإنما يبطل الطهارة ، وببطلان الطهارة تبطل الصلاة[2] .

وقد أجاب الفريق الأول بقولهم : إن الصلاة يبطلها الحدث بدليل : أن فاقد الطهورين الذي لم يجد ماء ولا تراباً إذا صلى ، وأحدث في أثناء صلاته بطلت صلاته ، وليس ثم طهارة يبطلها الحدث ، فيقول الحنفية : إن من سبقه الحدث توضأ وبنى على صلاته كما يبني في الرعاف ، ولو أحدث مختاراً بعد أن سبقه الحدث ، وقبل أن يتوضأ بطلت صلاته ولم يبن عليها ، فدل على أن الحدث هنا يبطل الصلاة نفسها[3] ؛ لبطلان الطهارة بسبق الحدث .

الاعتراض الثالث ـ منع كون الوصف علة : أي أن المعترض لا يسلم بكون الوصف علة ، مثل أن يحتج الحنفية على أن المعتقة تحت الحر ، لها الخيار ، كالمعتقة تحت العبد ، فيقول المالكية : لا نسلم أن ملكها نفسها بالعتق هو العلة في خيارها ، فيجيب الحنفية : إن ذلك هو العلة بنص الحديث ، وهو قوله ﷺ :

---

(١) انظر إرشاد الفحول ٢٠٢

(٢) انظر أيضاً المرجع السابق ٢٠٣

(٣) انظر أمثلة أخرى في كشف الأسرار ١١٦٩/٢ ، والتلويح على التوضيح ٩٦/٢

« ملكت نفسك فاختاري »[1] ، والنص مسلك من مسالك العلة[2] .

وفي الجملة : هذا من أهم الاعتراضات ، وتتفرع عنه أسئلة كثيرة وهي عشرة أوجه موجودة في المطولات ، قال ابن الحاجب في مختصره : وهو من أعظم الأسئلة لعمومه وتشعب مسالكه ، والمختار قبوله .

الاعتراض الرابع ـ المعارضة في الأصل : ومعناها إبداء وصف آخر صالح مستقل أو غير مستقل ، سوى العلة التي علل بها المستدل ، والحنفية يسمونها مفارقة[3] فهي قسمان :

معارضة بوصف يصلح أن يكون علة مستقلة .

ومعارضة بوصف يصلح أن يكون جزء علة[4] .

مثال الأول : أن يقول الشافعية في جريان الربا في التفاح : إنه مطعوم فوجب أن يكون فيه الربا قياساً على البر ، فيقول المالكية : لا نسلم أن الطعم هو العلة ، فإن القوت وصف يصلح أن يكون علة مستقلة ، وهو غير موجود في التفاح ، فيجيب الشافعية بأن الطعم هو علة مستقلة ، بدليل قوله ﷺ : « لا تبيعوا الطعام بالطعام »[5] ، فإن هذا النص يدل بطريق الإيماء على أن الطعم

---

(١) رواه أحمد والدارقطني عن عائشة « أن بريرة كانت تحت عبد ، فلما أعتقتها ، قال لها رسول الله ﷺ : اختاري ، فإن شئت أن تمكثي تحت هذا العبد ، وإن شئت أن تفارقيه » (نيل الأوطار ١٥٢/٦) .

(٢) انظر مرآة الأصول ٣٤٤/٢ ، إرشاد الفحول ٢٠٣

(٣) راجع مسلم الثبوت ٣٠٣/٢

(٤) راجع إرشاد الفحول ٢٠٤

(٥) نص الحديث « الطعام بالطعام مثلاً بمثل .. » رواه أحمد ومسلم عن معمر بن عبد الله (نيل الأوطار ١٩٣/٥) .

هو علة الربا ؛ لأن تعليق الحكم بالمشتق يؤذن بعلية ما منه الاشتقاق ، وهو المصدر أصل المشتقات .

ومثال الثاني : احتجاج المالكية في وجوب القصاص بالقتل بالمثقل[1] ، بأنه قتل عمد عدوان ، فيجب فيه القصاص قياساً على القتل بالمحدد .

فيقول الحنفية : لا نسلم أن (القتل العمد العدوان) وصف مستقل بالعلية ، حتى ينضاف إليه كون المقتول به جارحاً ، وهذا هو جزء العلة ، فيجيب المالكية بأن القتل العمد العدوان وصف مناسب للحكم ، ومفض إلى الحكمة المقصودة منه ، وهو الزجر ، فوجب أن يكون مستقلاً في الاعتبار .

الاعتراض الخامس ـ منع وجود الوصف في الفرع : ومعناه أن المعترض يسلم بصحة التعليل في الأصل بوصف من الأوصاف ، ولكنه لا يسلم بثبوت الوصف في الفرع . مثل احتجاج المالكية على أن الإجارة على الحج عن الميت جائزة بقولهم[2] : إن الحج فعل يجوز أن يفعله الغير عن غيره ، فجازت فيه الإجارة قياساً على صحة الإجارة على الخياطة مثلاً .

فيقول بعض الحنفية : لا نسلم وجود الوصف الذي هو جواز فعل الشخص عن غيره في الفرع الذي هو الحج ، فإنه لا يجوز عندنا أن يحج عن الغير .

فيجيب المالكية : بأن وجود الوصف في الفرع ثابت بما روي « أنه ﷺ سمع أعرابياً يقول : لبيك اللهم عن شُبْرمة ، فقال ﷺ : « أحججت عن نفسك ؟ قال : لا ، قال : حج عن نفسك ثم عن شبرمة »[3] .

---

(١) المثقل : هو ما ليس له حد كالعصا والحجر .

(٢) قال المالكية : لا تجوز على الصحيح النيابة في فرض الحج . وتكره في التطوع ، وتكون النيابة في التطوع بأجرة أو بغير أجرة . وتصح الإجارة على الحج (القوانين الفقهية ١٢٨) .

(٣) انظر مسلم الثبوت ٣٠٧/٢ ، مرآة الأصول ٣٤٣/٢ . والحديث أخرجه أبو داود وابن ماجه عن ابن عباس (نصب الراية ١٥٥/٣ ، جمع الفوائد ٥٠٧/١) .

الاعتراض السادس ـ المعارضة في الفرع بما يقتضي نقيض الحكم :

ومعناه أن يبدي المعترض وصفاً في الفرع يترتب عليه تغيير الحكم الذي يريد المستدل إثباته في الفرع بطريق القياس على أصل من الأصول ، مثل احتجاج الشافعية على أن الشخص المدين تجب عليه الزكاة بالقياس على غير المدين ، بجامع ملك النصاب في كل منهما .

فيقول المالكية والحنفية : عارضنا في الفرع معارض وهو الدين ، فوجب ألا يثبت الحكم الذي هو (وجوب الزكاة) بسبب تعلق حق الغرماء أي (الدائنين) بالمال .

فيجيب الشافعية : إن الدين لا يصلح أن يكون معارضاً ؛ لأنه متعلق بالذمة ، لا بعين المال ، بدليل أنه لو هلك المال بسبب من المدين أو بغير سبب منه ، لم يسقط الدين ، وأما الزكاة فهي متعلقة بعين المال لا بالذمة ، بدليل أنه لو هلك المال بغير سبب من المدين ، لسقطت الزكاة[1] .

هذا ... وإن قوادح العلة أي مبطلاتها عند الشافعية ستة وهي : النقض وعدم التأثير وعدم العكس ، والكسر ، والقلب ، والقول بالموجب ، والفرق .

والنقض : هو وجود الوصف المدعى كونه علة في محل مع تخلف الحكم عنه في ذلك المحل .

وعدم التأثير : هو وجود الحكم بدون الوصف في المحل الذي ثبتت عليته فيه .

وعدم العكس : هو وجود الحكم بدون الوصف في موضع غير الموضع الذي ثبتت فيه العلية .

---

(١) راجع مسلم الثبوت ٣٠٨/٢ ، إرشاد الفحول ٢٠٤

والكسر : مختلف في تعريفه : فهو عند الإمام الرازي والبيضاوي : أن تكون العلة مركبة : فيبين المعترض عدم تأثير أحد جزأيها ثم ينقض الجزء الآخر .

والقلب : هو ربط المعترض حكماً مخالفاً لحكم المستدل بعلة المستدل وأصل المستدل .

والقول بالموجب : هو تسليم المعترض بمقتضى دليل المستدل مع بقاء الخلاف بينهما في الحكم المتنازع فيه .

والفرق نوعان : أحدهما ـ اعتبار ما في الأصل من الخصوصية جزءاً من العلة ، وثانيهما ـ جعل خصوص الفرع مانعاً من ثبوت الحكم فيه ، والعبارة المشهورة في بيان هذا الاعتراض أن يقول المعترض : قياس مع الفارق(١) .

المطلب السادس ـ أقسام القياس :

للقياس تقاسيم خمسة أختار منها تقسيمين ، أولها ـ تقسيمه إلى قياس أولى ، وقياس أدنى ، وقياس مساوٍ ، ثانيها ـ تقسيمه إلى قياس جلي وقياس خفي(٢) .

---

(١) ينظر في بيان أمثلة وتفصيلات هذه المبطلات في كتب الأصول عند الشافعية ، مثل : شرح المحلي على جمع الجوامع ، وشرح الإسنوي ٩٤/٣ ـ ١٢١ ، الإحكام للآمدي ٢٢/٣ ـ ٢٩ ، غاية الوصول شرح لب الأصول للأنصاري ١٢٧ ـ ١٣٦ ، المنخول ٤٠١ وما بعدها .

(٢) هذان تقسيمان لقياس العلة والاستنتاج الذي يفهم فيه المجتهد مغزى الواقعة الأصلي من طوارىء الظروف التي أحاطت بها ليخلص إلى العلة التي يقدرها مناطاً للحكم ، ثم يتبع الفرع وهو الواقعة الجديدة حكم الأصل ، متى ما تحقق فيها ذلك المناط المعتبر . وهناك قياسان آخران هما :

١ ـ قياس التمثيل أو الشبه هو الذي يلحق فيه المجتهد واقعة جديدة بواقعة أصل مباشرة دون تعليل ، ويعدي حكم الأولى إلى الثانية المتجددة ، لانتفاء الفارق المعتبر في تقديره .

٢ ـ قياس النسب :وهو الذي لا ينظر فيه المجتهد إلى تضاهي الواقعتين محل الحكم في طبيعة مغزاهما الاجتماعي ، ولكن تضاهي الحكمين من حيث تصنيفها الفني في سياق نظام الشريعة وتناسبها الفقهي في نهج أحكامها .

التقسيم الأول ـ ينقسم القياس الظني عند الشافعية بحسب اقتضاء المعنى الجامع بين الأصل والفرع للحكم إلى قياس أولى وقياس أدنى ، وقياس مساوٍ[1] أي أن اقتضاء الحكم بواسطة المعنى الجامع إما أن يكون في الفرع أولى منه في الأصل ، أو يساويه ، أو يكون أدنى منه ، وهذا خاضع لمقدار وضوح العلة أو خفائها أو توافرها في الفرع .

١) **قياس الأولى :** هو أن يكون الفرع فيه أولى بالحكم من الأصل لقوة العلة فيه ، مثل : قياس الضرب على التأفيف بجامع الإيذاء ، فإن الضرب أولى بالتحريم من التأفيف لشدة الإيذاء فيه ، فإذا كان قول (أف) منهياً عنه في قوله تعالى : ﴿ ولا تقل لهما أفٍ ﴾ فأولى بالنهي عنه الضرب ، وهذا النوع تثبت الحرمة فيه عند الحنفية بمفهوم الموافقة ويسمى عندهم بدلالة النص[2] .

٢) **قياس المساوي :** هو ما كان الفرع فيه مساوياً للأصل في الحكم من غير ترجيح عليه ، مثل قوله تعالى : ﴿ فإن أتين بفاحشة فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب ﴾ فإن العبد يقاس على الأمة في تنصيف العقوبة إذا ارتكب ما يوجب الحد بالجلد ، ومثله : قياس إحراق مال اليتيم على أكله بجامع التلف في كل منهما ، ليثبت التحريم في الإحراق كما ثبت في الأكل

٣) **قياس الأدنى :** هو أن يكون الفرع فيه أضعف في علة الحكم من الأصل ، أي أنه أقل ارتباطاً بالحكم من الأصل ، مثل قياس التفاح على البر بجامع الطعم في كل منهما ، ليثبت فيه حرمة التفاضل كما ثبت في البر ، ومثل إلحاق النبيذ بالخمر في تحريم الشرب وإيجاب الحد .

---

(١) الآمدي : المرجع السابق ، فواتح الرحموت ٣٢٠/٢ ، التقرير والتحبير ٢٢١/٣ ، الإبهاج ١٨/٣ ، شرح الإسنوي ٣٣/٣

(٢) تتفق دلالة النص مع القياس في معنى إلحاق واقعة غير منصوص عليها بواقعة منصوص عليها لاشتراكهما في علة متحدة ، إلا أن علة دلالة النص تفهم بمجرد اللغة ، وعلة القياس لا تدرك إلا بالاجتهاد .

ووجه الأدونية ليس في الحكم ، ولا كما قال بعضهم في أن العلة في الأصل تثبت على كل الاحتمالات المختلف فيها بين المذاهب ، كعلة تحريم الربا : أهي الطعم أو الكيل أو الاقتيات والادخار ، فإن هذه الاحتمالات كلها ثابتة في البر ، أما في التفاح فلا يثبت التحريم فيه إلا بناء على كون العلة هي الطعم كما قال الشافعي ، وإنما وجه الأدونية هو بالنسبة لقوة العلة وضعفها ، وحينئذ لا يكون شرط العلة (وهو وجودها في الفرع بكمالها) معناه : وجود العلة بذاتها ، وإنما ينبغي وجود قدر مشترك يحقق المعنى المطلق لعلة الأصل ، بصرف النظر عن عوارضها ومشخصاتها في الزيادة والنقص .

وهذا النوع الثالث متفق على كونه قياساً ، وأما النوعان الأولان : فإنه مختلف في كونهما قياساً ، فإن بعض العلماء كالحنفية لم يعتبرهما من القياس ، بل من النص .

واعتبرهما الإمام الشافعي رضي الله عنه من القياس في معنى الأصل ، والخلاف في التسمية فقط ، فهل إلحاق مثل هذه الأمور بالمنصوص عليه مرجعه إلى إدراك العلة بمجرد مقتضى اللغة ، فلا يسمى قياساً ، أو إلى إدراكها بمقتضى قواعد الشرع ، فيسمى قياساً ؟ .

التقسيم الثاني : وينقسم القياس باعتبار القوة والتبادر إلى قياس جلي أو في معنى الأصل ، وإلى قياس خفي[1] .

القياس الجلي : هو ما كانت العلة فيه منصوصة ، أو غير منصوصة ولكن قطع فيه بنفي تأثير الفارق بين الأصل والفرع . مثل قياس الأمة على العبد في

---

(1) الإحكام للآمدي ٦٣/٣ ، شرح العضد على مختصر ابن الحاجب ٢٤٧/٢ ، التوضيح ٨٢/٢ ، التقرير والتحبير ٢٢٢/٣ وما بعدها ، مرآة الأصول ٣٣٦/٢ ، فواتح الرحموت ٣٢٠/٢ ، المدخل إلى مذهب أحمد ١٤١

سراية العتق من البعض إلى الكل ، فإن الفارق بينهما هو الذكورة والأنوثة ، ومن المقطوع به أن هذا الفارق لا تأثير له شرعاً في أحكام العتق ، لذا فإن عتق الشريك لبعض الأمة المملوكة له ولشخص آخر يسري على جميع الأمة ، كما يسري في العبد بقوله عليه الصلاة والسلام : « من أعتق شِركا له في عبد وكان له مال يبلغ ثمن العبد قوِّم العبد عليه قيمة عدل[1] » ، ومثل قياس الضرب على التأفيف السابق ذكره .

فالقياس الجلي يشمل (القياس المساوي والقياس الأولوي) .

والقياس الخفي : هو ما لم يقطع فيه بنفي تأثير الفارق بين الأصل والفرع ، إذا كانت العلة فيه مستنبطة من حكم الأصل ، مثل قياس القتل بالمثقل على القتل بالمحدد بجامع القتل العمد العدوان ، لإثبات وجوب القصاص في المثقل ، فإن الفارق بين المثقل والمحدد لم يقطع بإلغاء تأثيره من الشارع ،بل يجوز أن يكون الفارق مؤثراً ، لذلك قال الإمام أبو حنيفة رضي الله عنه : لا يجب القصاص في القتل بالمثقل .

والقياس الخفي لا يشمل إلا (قياس الأدنى) .

هذا وقد جرى الحنفية على **اصطلاح آخر في القياس الجلي والقياس الخفي**[2] .

القياس الجلي : هو القياس الظاهر الذي يتبادر إليه الذهن ، وتسبق إليه الأفهام بسبب ظهور العلة فيه .

والقياس الخفي : هو الاستحسان وهو القياس الذي خفيت علته لدقتها

---

(١) رواه الجماعة (أحمد وأصحاب الكتب الستة) والدارقطني عن ابن عمر (نيل الأوطار ٨٥/٦) .

(٢) كشف الأسرار ١١٢٢/٢ ، التلويح على التوضيح ٨١/٢ ، فواتح الرحموت ٣٢٠/٢

وبعدها عن الذهن ، الواقع في مقابلة القياس الجلي . والاستحسان في اللغة : هو عد الشيء حسناً . وقد طعن بعض الناس في الأخذ بالاستحسان ظناً منهم أنه قول في الدين بالتشهي ، ولو صار الدين إلى هذا ، كان لكل أحد أن يشرع باستحسان ما شاء ـ على حد تعبير ابن حزم . وإثم الظن في قدح هؤلاء راجع إلى مراعاة ظاهر اللفظ ، مع أن حقيقة الاستحسان أعمق وأدق مما تصوروا ، فالإمام أبو حنيفة رضي الله عنه أجل قدراً وأشد ورعاً من أن يقول في الدين بالتشهي ، وإنما الاستحسان في الواقع أحد القياسين ، لا أنه قسم آخر اخترعوه بالتشهي من غير دليل ، ولا شك أن القياسين إذا تعارضا في حادثة وجب ترجيح أحد القياسين ليعمل به إذا أمكن . وقد سمي بالاستحسان إشارة إلى أنه الوجه الأولى في العمل به لترجحه على الآخر ، كما قال صاحب كشف الأسرار[1] ، فهو أقوى من القياس الجلي ؛ لأنه عبارة عن استثناء مسألة جزئية من أصل كلي ، أو قاعدة عامة لدليل خاص يقتضي الاستثناء ، سواء أكان هذا الدليل نصاً أم إجماعاً أم ضرورة أم مصلحة أم غيرها .

مثال الاستحسان بالنص : السَلَم ، فإن مقتضى القياس فيه ألا يجوز لأنه بيع ما ليس عند الإنسان ،وقد نهى الرسول ﷺ عن ذلك[2] ، إلا أنه استثني منه لورود نص بجوازه ، وهو قوله عليه الصلاة والسلام : « من أسلف فليسلف في كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم[3] » والإجارة أيضاً ثابتة بالاستحسان ،

---

(١) كشف الأسرار ، المرجع السابق ١١٢٣

(٢) نص الحديث « لا يحل سلف وبيع ،ولا شرطان في بيع ، ولا ربح ما لم يضمن ، ولا بيع ما ليس عندك » رواه أحمد وأصحاب السنن الأربعة ، وابن خزيمة والحاكم ، وصححه الترمذي ، من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده (سبل السلام ١٦/٣) ورواه أصحاب السنن عن حكيم بن حزام بلفظ « لا تبع ما ليس عندك » (جمع الفوائد ٦٤٤/١) .

(٣) رواه الجماعة (أحمد وأصحاب الكتب الستة) عن ابن عباس رضي الله عنهما (نيل الأوطار ٢٢٦/٥) .

إلى غير ما هنالك من الأمثلة . وتفصيل الكلام في الاستحسان سيأتي عند الكلام على الأدلة المختلف فيها .

المطلب السابع ـ مجال القياس :

إن الكلام هو في القياس الشرعي ، أي أن يكون الحكم الثابت في الأصل شرعياً ، إلا أنه وجد من الضروري تخصيص هذا المطلب الأخير لبيان خلاف العلماء فيما يجري فيه القياس ، وما لا يجري فيه ، كبعض الأحكام الشرعية كالحدود والكفارات والأسباب والشروط ، وكبعض الأحكام غير الشرعية كالقضايا العقلية واللغوية والعادية .

أولاً ـ القياس في الحدود والكفارات :

اختلف الأصوليون فيها :

فقال جمهور العلماء : إن القياس يجري في الحدود والكفارات ، كما يجري في غيرها من الأحكام الشرعية ، أي أنه يجوز التمسك بالقياس في إثبات كل حكم من الحدود والكفارات والرخص والتقديرات إذا وجدت شرائط القياس فيها[١] .

وقالت الحنفية[٢] : لا يجوز القياس في هذه الأمور الأربعة ، فلا يثبت حكم واحد منها بالقياس ، ولا يكون القياس فيها حجة ، كما لا يجوز القياس في أصول العقائد والعبادات[٣] .

---

(١) الإحكام للآمدي ٩١/٣ ، المستصفى ١٠٠/٢ ، شرح العضد على مختصر المنتهى ٢٥٤/٢ ، شرح المحلي على جمع الجوامع ١٧٣/٢ ، روضة الناظر ٣٤٣/٢ ، الإبهاج ٢٢/٣ ، شرح الإسنوي ٣٩/٣ إرشاد الفحول ١٩٦

(٢) التقرير والتحبير ٢٤١/٣ ، مرآة الأصول ٢٨٤/٢ ، مسلم الثبوت ٢٧٦/٢

(٣) هذا المذهب موافق لما عليه قوانين العقوبات السوري والمصري والفرنسي التي لم تأخذ بمبدأ القياس فيها . ومذهب الجمهور موافق لقوانين العقوبات السوفييتي والدانمركي والألماني التي أجازت القياس على المبادىء الأساسية في القانون الجزائي .

مثال القياس في الحدود : قياس النباش على السارق بجامع أخذ مال الغير خفية ، فيقطع النباش كما يقطع السارق . وقياس اللائط على الزاني بجامع الإيلاج في فرج محرم مشتهى ، فيحد اللائط كما يحد الزاني .

ومثال القياس في الكفارات : قياس القتل العمد العدوان على القتل الخطأ بجامع إزهاق الروح في كل منهما ، لإثبات الكفارة في القتل العمد كما هي ثابتة في القتل الخطأ . وقياس الأكل في نهار رمضان عمداً على الجماع بجامع انتهاك حرمة الشهر في كل منهما ، لإثبات الكفارة في الأكل ، كما هي ثابتة في الجماع .

ومثال القياس في الرخص : قياس النجاسات على الاستنجاء في الاقتصار على الأحجار لإزالة النجاسة ، فإن الاقتصار على الأحجار دون الماء في الاستنجاء رخصة من أظهر الرخص .

ومثال القياس في المقدرات : تقدير النفقة الواجبة للزوجة بمقادير معينة ، وتقديرات الدلو والبئر في نزح الماء منه إذا سقطت فيه الدواب وماتت ، فإن الفقهاء قدروا في الدجاجة : ينزح كذا دلواً ، وفي الفأرة : ينزح كذا وكذا ، وليس هذا التقدير عن نص ولا إجماع فيكون قياساً .

الأدلة :

احتج الجمهور بأن الأدلة على حجية القياس من الكتاب والسنة ، مثل قوله تعالى :﴿ فاعتبروا يا أولي الأبصار ﴾ وقصة معاذ وأبي موسى ونحوهما مما سبق ذكره ، تتناول بعمومها جميع الأحكام الشرعية ، سواء أكانت من الحدود أم الكفارات أم غيرها ، فقصر هذه الأدلة على بعض الأحكام تخصيص بلا مخصص . ويؤيده إجماع الصحابة فإنهم تشاوروا في حد شارب الخمر ، ثم أثبتوه بالقياس ، فقال علي رضي الله عنه : « إنه إذا شرب سكر ، وإذا سكر هذَى ، وإذا هذى افترى ، وحد المفتري ثمانون » فإنه قاس السكران على المفتري ، أي القاذف، في أن

السكر مظنة الافتراء ، فأقام مظنة الشيء مقامه ، وذلك هو القياس ولم ينقل عن أحد الصحابة فيه نكير ، فكان إجماعاً .

واحتجوا أيضاً بأن القياس إنما يثبت في غير الحدود والكفارات لاقتضائه الظن ، والظن حاصل فيها[1] ، فوجب العمل به لقوله عليه السلام : « نحن نحكم بالظاهر والله يتولى السرائر »[2] وقياساً على العمل بخبر الواحد المفيد للظن فقط .

واستدل الحنفية على عدم جواز القياس في الحدود بقوله عليه الصلاة والسلام : « ادرؤوا الحدود بالشبهات »[3] والقياس إنما يفيد الظن ، والظن سبيل الخطأ ، فهو شبهة لا دليل قاطع ، فلا يثبت به الحد ؛ لأن الحدود تدفع بالشبهات .

والكفارات : فيها معنى العقوبة ، فهي تشبه الحد من هذه الجهة ، فلا تثبت بالقياس أيضاً لوجود الشبهة فيها .

والمقدرات الشرعية : لا يمكن تعقل المعنى الواجب لتقديرها ، كما لا تعقل

---

(١) قاعدة الشافعية في هذا : كل حكم شرعي أمكن تعليله فالقياس جائز فيه (راجع تخريج الفروع على الأصول ٥٦) .

(٢) قد يذكر أيضاً بلفظ « أمرت أن أحكم بالظاهر والله يتولى السرائر » قال السيوطي في اللآلىء المصنوعة : هو غير ثابت بهذا اللفظ ، ولعله مروي بالمعنى من أحاديث صحيحة . وقال في المقاصد الحسنة : اشتهر بين الأصوليين والفقهاء ، بل وقع في شرح مسلم للنووي : أنه حديث . ولكن لا وجود له في كتب الحديث المشهورة ، وجزم الحافظ العراقي بأنه لا أصل له ، وكذا المزي وغيره . والخلاصة : إنه أثر صحيح المعنى يؤيده حديث أم سلمة عند أصحاب الكتب الستة : « إنكم تختصمون إلي » (نيل الأوطار ٢٧٨/٨) ورواية أبي داود في جامعه (٢٧١/٢) : « إني إنما أقضي بينكم برأيي فيما لم ينزل علي فيه » .

(٣) أخرجه ابن عدي ومسدد في سنده موقوفاً على ابن مسعود ، وهو حسن ، وأخرجه آخرون مرفوعاً ومرسلاً (نصب الراية ٣٠٩/٣ ، ٣٣٣ ، فيض القدير ٢٢٧/١) .

أعداد الركعات وأعداد الجلدات ، وتعيين ستين مسكيناً ، والقياس مبني على تعقل علة حكم الأصل ، فما لا تعقل له علة فالقياس فيه متعذر ، والحدود من المقدرات ، لاشتمالها على تقديرات لا تعقل كعدد المئة في الزنى ، والثمانين في القذف ، فإن العقل لا يدرك الحكمة في اعتبار خصوص هذا العدد .

والرخص : منح من الله تعالى ،فلا تتعدى فيها موردها إلى غير محلها ، والقياس مبني على تعدية العلة .

وأجيب عن الوجه الأول : بأن القياس قد يكون قطعياً (وهو ما قطع فيه بعلة الحكم في الأصل ووجودها في الفرع كقياس الضرب على التأفيف بجامع الإيذاء) فلا يكون القياس شبهة ، وفي هذه الحالة لا يوجد مانع من ثبوت الحد به .

وعن الوجه الثاني : بأن هذا الدليل منقوض بخبر الواحد وبالشهادة فإنهما مفيدان للظن ، والظن شبهة كما تقولون ، ومقتضى هذا أن الحدود لا تثبت بخبر الواحد ولا بالشهادة ، وهذا ليس مذهباً لكم .

وعن الوجه الثالث : بأن جريان القياس إنما يكون فيما يعقل معناه منها ، لا فيما لا يعقل ، فإنه لا خلاف في عدم جريان القياس فيه .

وعن الوجه الرابع : بأنا لا نسلم عدم التعليل بالعلة القاصرة ، ولكن لا فائدة من هذا الجواب ؛ إذ العلة القاصرة لا يقاس عليها . ثم إنكم أجزتم القياس في الرخص ، كما فعلتم في الحكم بجواز إزالة النجاسة بالأحجار قياساً على الاستنجاء .

وبصرف النظر عن هذا النقاش ، فإني لا أرى في الواقع طريقاً للقياس في هذه الأمور ؛ لأنها أحكام تعبدنا الله بها ، ومعنى التقديرات فيها غير معقول ، والقياس مبني على معقول المعنى .

ثانياً ـ القياس في الأسباب والشروط والموانع :

قال المالكية ، وجماعة من الحنفية والشافعية ، وكثير من أهل الأصول : إن القياس لا يجري في أسباب الأحكام وشروطها وموانعها .

وقال جماعة آخرون من الشافعية والحنفية ، والحنابلة : يجوز إجراء القياس في هذه الأمور[1] .

ومثال **القياس في الشروط** : قياس طهارة المكان على طهارة الستر في الشرطية للصلاة ، بجامع أن في كل منهما تنزيه عبادة الله تعالى عما لا يليق ، وقياس الوضوء على التيمم في شرطية النية ، بجامع أن كلاً طهارة مقصودة للصلاة .

وقياس اللواط على الزنا بجامع إيلاج فرج في فرج مشتهى ، والزنى سبب لإيجاب الحد ، فاللواطة كذلك تكون سبباً له .

ومثال **القياس في الشروط** : قياس الطهارة المكان على طهارة الستر في الشرطية للصلاة ، بجامع أن في كل منهما تنزيه عبادة الله تعالى عما لا يليق ، وقياس الوضوء على التيمم في شرطية النية ، بجامع أن كلاً طهارة مقصودة للصلاة .

ومثال **القياس في الموانع** : قياس النفاس على الحيض في المانعية من صحة الصلاة ، بجامع أن في كل منهما أذى لا يناسب العبادة .

الأدلة :

استدل المجيزون : بأن الأدلة المثبتة لحجية القياس مطلقة لا تقييد فيها بحكم دون حكم ، فيعمل بها على إطلاقها ، فيكون القياس حجة في جميع الأحكام .

---

(1) شرح المحلي على جمع الجوامع ١٧٤/٢ ، شرح العضد على مختصر المنتهى ٢٥٥/٢ ، الإبهاج ٢٦/٢ ، روضة الناظر ٣٩/٢ ، الإحكام للآمدي ٩٣/٣ ،مسلم الثبوت ٢٧٧/٢ ، إرشاد الفحول ١٩٥

واستدل المانعون : بأن القياس لا بد فيه من الجامع بين الأصل والفرع ، فإن لم يوجد الجامع بين الأسباب والشروط والموانع ، فلا يصح القياس لفقدان ركن من أركانه وهو العلة .

وإن وجد الجامع بينهما فلا فائدة في القياس ؛ لأن الجامع بينهما أمر واحد يثبت به الحكم في كل من الأصل والفرع ، ويكون كل من الأصل والفرع فرداً من أفراد الحكم ، فالحكم واحد ، ومحلاته متعددة ، ففي قياس القتل بالمثقل على القتل بالمحدد : السبب : هو القتل العمد العدوان ، والعلة أو الحكمة : الزجر لحفظ النفس ، والحكم : القصاص ، فكل من المثقل والمحدد فرد من أفراد القتل العمد العدوان ، وهما يشتركان في هذا المعنى المشترك بينهما ، وفي الزنى واللواطة : السبب هو إيلاج فرج في فرج محرم مشتهى ، والعلة أو الحكمة : الزجر لحفظ النسب ، والحكم وجوب الحد . فكل من الزنى واللواطة فرد من أفراد الإيلاج المحرم ، فهما يشتركان في معنى واحد موجب للحكم في كل منهما دون حاجة إلى قياس .

وحينئذ يكون القياس في الأسباب والشروط والموانع نوعاً من العبث . وأرجح مذهب المانعين ، إذ لا حاجة للقياس ما دام المعنى المشترك بين الأصل والفرع هو الموجب للحكم ؛ لأن الأحكام في الحقيقة إنما تترتب على المعنى المشترك بينهما ، فلا حاجة إلى قياس أحد السببين أو الشرطين أو المانعين على الآخر . وفي الجملة : إن الخلاف لفظي لا تترتب عليه ثمرة كما قال البناني في حاشيته على جمع الجوامع ؛ لأن المجيز يقول : إن ما اشتمل عليه السبب أو الشرط أو المانع متحقق في غيره ، والوصف المشترك ليس سبباً لأصل الحكم ، بل هو علة لسببية أمر للحكم ، وعدم الحاجة إلى القياس لا يفيد منعه ، والمانع يقول : ما دام الوصف المشترك متحققاً في كل من السببين أو الشرطين أو المانعين المعتبر أحدهما أصلاً ، والآخر فرعاً ، فلا حاجة للقياس ؛ لأن الوصف المشترك هو الموجب للحكم

بذاته . ومع ذلك فإنه وإن منع المانع القياس في هذه الأمور ، فإنه يجري القياس في الأحكام المتعلقة بها ، فيقاس اللواط مثلاً على الزنى في وجوب الحد ، بجامع أن في كل منهما إيلاج فرج في فرج محرم مشتهى .

ثالثاً ـ القياس في العقليات :

ذهب أكثر المتكلمين (نسبة إلى علم الكلام ، وهو علم العقائد والتوحيد) إلى جواز القياس في العقليات إذا تحقق فيها جامع عقلي : إما بالعلة أو بالحد (أي التعريف) أو بالشرط أو بالدليل (أي الاستدلال)[1] ، ومن القياس العقلي نوع يسمى : إلحاق الغائب بالشاهد ، والغائب : هو حضرة الحق جل جلاله ، والشاهد : يعني المخلوقات ، وقد اختار البيضاوي من الشافعية جوازه ؛ لأن الأدلة المثبتة لحجية القياس لم تفرق بين العقليات والشرعيات ، فكان القياس حجة في الجميع عملاً بعموم الأدلة أو بإطلاقها ، وأمثلة المعنى الجامع في القياس عند إجرائه في العقليات هي ما يلي :

مثال الجامع العقلي بالعلة : أن يقال العالمية (أي كون الشخص عالماً) في المخلوقات (وهو ما سموه الشاهد) علتها العلم ، فهي تكون كذلك في الغائب : وهو الله سبحانه وتعالى ، ومقتضى هذا القياس ثبوت العلم لله تعالى لاتصافه بالعالمية .

ومثال الجامع العقلي بالحد (أي التعريف) : أن يقال : العالم الشاهد : هو من ثبت له العلم ، فالعالم الغائب : هو من ثبت له العلم كذلك . ومثال الجامع العقلي بالشرط : أن يقال : العلم والإرادة في الشاهد الحاضر شرطهما وجود الحياة ، فهما في الغائب كذلك .

---

(١) اللمع للشيرازي ٥٢ ، الإبهاج للسبكي ٢٣/٣ ، شرح الإسنوي ٤١/٣

ومثال الجامع العقلي بالدليل : أن يقال : إتقان الشيء والتخصيص فيه يدلان في الشاهد على العلم والإرادة ، فهما في الغائب يدلان عليهما أيضاً .

وقد أخذ الإباضية بقياس إلحاق الغائب بالشاهد ، ورتبوا عليه عدم رؤية الله عز وجل في الآخرة ، لعدم رؤيته في الدنيا ، واستحالة تحديده بجهة أو مكان .

رابعاً ـ القياس في اللغة :

اتفق جمهور أهل الأدب على أن القياس يجري في اللغات ، ووافقهم فيه بعض الأصوليين كالإمام الرازي والبيضاوي .

وخالف فيه جمهور الشافعية والحنفية والآمدي وابن الحاجب فقالوا : لا تثبت اللغة بالقياس ، ولا يكون حجة فيها[1] .

ويلاحظ أن محل النزاع : إنما هو في الأسماء التي وضعت على الذوات ، لأجل اشتمالها على معان مناسبة للتسمية يدور معها الإطلاق وجوداً وعدماً ، وتلك المعاني مشتركة بين تلك الذوات وغيرها ، مثل لفظ الخمر ، فإنه موضوع للمتخذ من عصير العنب إذا غلى واشتد وقذف بالزبد ، وسبب الوضع هو اشتماله على معنى مخامرة العقل فهو مشتق من التخمير ، وهذا المعنى يدور مع التسمية وجوداً وعدماً ، فعصير العنب عند المخامرة يسمى خمراً ، وعند عدمها لا يسمى كذلك ، فهل يصح إطلاق لفظ الخمر على غير الخمر المعروف من المسكرات كالنبيذ مثلاً ، لوجود معنى المخامرة فيه أم لا يصح ؟ وهل يصح إطلاق السارق على النباش ، لأخذ الشيء خفية ، ولأن السرقة مشتقة من استراق الأعين ؟

---

(١) أصول الشاشي ٩٥ ، شرح العضد لمختصر المنتهى ١٨٣/١ ، اللمع للشيرازي ٥٣ ، مرآة الأصول ٢٨٦/٢ ، الإبهاج ٢٤/٣ ، شرح الإسنوي ٤١/٣

والخلاصة : إن الاختلاف محصور في الأسماء اللغوية المشتقة من المعاني ، ففي رأي : يجوز ، وفي رأي آخر : لا يجوز .

الأدلة :

استدل المجيزون بعموم الأدلة المثبتة لحجية القياس أو بإطلاقها دون تقييد فيها ، فيكون القياس حجة في اللغة متى وجدت شرائطه ، وانتفت موانعه عملاً بإطلاق الأدلة .

ثم إن اسم الخمر مثلاً دائر مع صفة الإسكار في عصير العنب وجوداً وعدماً ، والدوران طريق من الطرق المثبتة للعلية ، فدل على أن المعنى وهو الإسكار هو العلة في إطلاق التسمية ، فلو لم توجد التسمية عند وجود المعنى لتخلف المعلول عن علته وهو باطل ، وحينئذ حيث وجد الإسكار ، جاز إطلاق الاسم عليه ، فالخمر يدور مع المخامرة وجوداً وعدماً ، فيسمى عصير العنب خمراً إذا أسكر ، ولا يسمى كذلك إذا لم يسكر ، والنبيذ أيضاً يسمى خمراً لوجود معنى الإسكار فيه وهو المخامرة .

مناقشة : نوقش الدليل الأول بأن الأدلة المثبتة للقياس شرعية ، والشارع إنما يقصد إلى الشرعيات لا إلى اللغويات ، فمجال القياس في الشرعيات فقط دون اللغويات ، وأجيب عنه بأنه منقوض باعتبار القياس حجة في العقليات ، مع أن الشارع إنما يقصد الأمور الشرعية دون العقلية .

ونوقش الدليل الثاني : بأن علة التسمية إنما توجب التسمية إذا كان تعليل التسمية من الشارع ، وهو الله سبحانه وتعالى ، غير أن اللغة من وضع البشر ، وصدور التعليل منهم لا حجة فيه ، وإنما الحجة في قوله تعالى أو قول رسوله . وأجيب عنه بأن اللغة في اختيارنا هي من وضع الله تعالى أي أنها توقيفية ، لقوله تعالى : ﴿ وعلم آدم الأسماء كلها ﴾ .

واستدل المانعون بالنقض في بعض الصور وهو أن اللغة لو ثبتت بالقياس لوجب تسمية الحياض والأنهار والآبار مثلاً بالقارورة ؛ لأن القارورة ، وهي الزجاجة إنما سميت بذلك لأجل استقرار الماء فيها ، وهذا المعنى موجود في الحياض والأنهار مع أنها لا تسمى بالقارورة وإنما القارورة هي الزجاجة فقط . ويتلخص هذا الدليل بأن ركن القياس فهم المعنى ، والمعنى غير مفهوم من اللغة[1] . ورد عليه بأن عدم إجراء القياس في بعض الألفاظ المتنازع فيها لمانع لا يستلزم عدم إجرائه في البعض الآخر عند انتفاء المانع ، وإلا لزم منه أن يكون القياس ليس بحجة في جميع الأحكام الشرعية ، لجريانه في بعضها ، وعدم جريانه في بعضها الآخر .

ولعل سائلاً يسأل : ما فائدة إثبات اللغة بالقياس ؟ فيجاب بأن للخلاف ثمرة ، وهي صحة الاستدلال بالنصوص الواردة في المسميات الأصلية على المسميات الفرعية ، فالقائلون بأن اللغة تثبت بالقياس يعتبر حكم المسميات الفرعية ثابتاً بالنص لا بالقياس ، والمانعون يرون أن حكم المسميات الفرعية ثابت بالقياس لا بالنص .

فإذا سمينا النبيذ خمراً لوجود المخامرة فيه قياساً على الخمر ، كان تحريم النبيذ ثابتاً بما ثبت من تحريم الخمر ، وهو قوله تعالى :﴿ إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه ﴾ الآية .

وإذا سمينا النباش سارقاً لأخذه المال خفية قياساً على السارق ، كان القطع في النباش ثابتاً بما ثبت به قطع السارق ، وهو قوله تعالى : ﴿ والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما ﴾ .

وإذا سمينا اللائط زانياً بسبب وجود الإيلاج المحرم في فرج مشتهى قياساً

---

(١) راجع تخريج الفروع على الأصول ١٨٤

على الزاني ، كان حكم اللائط ثابتاً بما ثبت به حكم الزاني ، وهو قوله تعالى : ﴿ الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ﴾ .

فإذا لم نسم هذه الأمور بما سميناها به كان حكمها ثابتاً بالقياس .

خامساً ـ القياس في الأمور العادية :

لا خلاف بين العلماء في أن القياس لا يجري في الأمور العادية ، ولا يكون حجة فيها[1] ، مثل أقل الحيض وأكثره ، وأقل الحمل وأكثره ، ونحوهما من العادات المترتبة على الخلقة والطبيعة البشرية ، فلا يقاس أقل حيض فلانة على أقل حيض فلانة ؛ لأن هذه الأمور تختلف باختلاف الأشخاص والأحوال والزمان ، فلا يكون لها ضابط يمكن تحققه في غيرها ، ومن المعروف أن القياس مبني على وجود الجامع بين المقيس والمقيس عليه ، فامتنع القياس فيها لذلك .



(١) اللمع للشيرازي ٥٣ ، الإبهاج للسبكي ٢٦/٢

فهرس الجزء الأول

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع	الصفحة
الأمر بالشيء نهي عن ضده	٢٢٨
الأمر المعلق بشرط أو صفة	٢٢٨
دلالة الأمر على الفور أو التراخي	٢٢٩
رابعاً- النهي	٢٣٢
دلالة النهي على الفور والتكرار	٢٣٥
آراء العلماء في اقتضاء النهي الفساد أو البطلان	٢٣٦
أثر اختلاف العلماء في قاعدة اقتضاء النهي الفساد	٢٤٢
٢- العام	٢٤٣
صيغ العموم أو ألفاظه	٢٤٥
دلالة العام	٢٤٨
أثر الاختلاف في دلالة العام	٢٥١
تخصيص العام	٢٥٤
المخصص المستقل وأنواعه	٢٥٥
المخصص غير المستقل وأنواعه	٢٦٢
حكم العام إذا خص	٢٦٤
هل يعمل بالعام قبل البحث عن المخصص ؟	٢٦٥
هل عطف العام على الخاص يخصص ؟	٢٦٥
هل للمفهوم عموم ؟	٢٦٧
إفراد فرد من العام بحكم لا يخصصه	٢٦٨
عموم المقتضى	٢٦٩
العام الوارد على سبب خاص (العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب)	٢٧٣
ترك الاستفصال في حكاية الحال ينزل منزلة العموم في المقال	٢٧٤
عموم خطاب المواجهة أو المشافهة	٢٧٦
هل خطاب الأمة يشمل الرسول ؟	٢٧٧
هل خطاب الرسول يعم الأمة ؟	٢٧٧
هل الخطاب الخاص بواحد من الأمة يعم ؟	٢٧٨
دخول المخاطِب في عموم خطابه	٢٧٩
العام على طريقة المدح أو الذم	٢٨٠

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع **الصفحة**

الموضوع	الصفحة
هل ينعقد الإجماع بعد إجماع سابق ؟	٥٨٢
نسخ الإجماع	٥٨٤
المطلب السادس- شروط الإجماع	٥٨٦
تصور الإجماع عند المستشرقين	٥٨٧
الأخذ بأقل ماقيل	٥٨٩
المطلب السابع- نماذج من الإجماعات	٥٩٠
المبحث الرابع- القياس	٦٠٠
المطلب الأول- تعريف القياس وأركانه	٦٠١
المطلب الثاني- حجية القياس أو التعبد بالقياس	٦٠٧
أدلة نفاة القياس	٦١٠
دليل النظام على إنكار القياس	٦١٨
أدلة مثبتي القياس	٦٢١
المطلب الثالث- شروط القياس	٦٣٣
١- شروط الأصل	٦٣٣
٢- شروط حكم الأصل	٦٣٦
٣- شروط الفرع	٦٤٣
٤- شروط العلة	٦٤٦
تعريف العلة	٦٤٦
ماالذي يصح التعليل به من الحكمة والعلة ؟	٦٤٩
الفرق بين الحكمة والعلة والسبب	٦٥١
العلة القاصرة والعلة المتعدية	٦٥٧
المطلب الرابع- مسالك العلة	٦٦١
الشبه	٦٦١
الطرد	٦٦١
الدوران	٦٦٢
الطريق الأول- النص على العلة في الكتاب أو في السنة	٦٦٣
١ً- النص القاطع	٦٦٣
٢ً- النص الظاهر	٦٦٤
حروف التعليل	٦٦٥

الموضوع	الصفحة

الدكتور وهبة الزحيلي

أستاذ الفقه الإسلامي وأصوله

جامعة دمشق ـ كلية الشريعة



﴿ يؤتي الحكمة من يشاء ، ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً ﴾

« قرآن كريم »

الجزء الثاني

دار الفكر

الكتاب ٧٠١

الطبعة الأولى ١٤٠٦ هـ = ١٩٨٦ م



سورية ـ **دمشق** ـ شارع سعد الله الجابري ـ ص.ب (٩٦٢) ـ س.ت ٢٧٥٤

هاتف ٢١١٠٤١ ، ٢١١١٦٦ ـ برقياً : فكر ـ تلكس Tx FKR 411745 Sy

بسم الله الرحمن الرحيم

أصول الفقه الإسلامي



الفصل الثاني

المصادر التبعية للأحكام
أو الأدلة المختلف فيها

سبق الكلام عن أدلة الأحكام الشرعية المتفق عليها لدى جمهور العلماء ، ويخصص هذا الفصل للكلام على أهم الأدلة المختلف فيها بين فقهاء المذاهب بسبب اختلافهم في طرق الاجتهاد أو بحسب كثرة الأخذ بها أو قلته ، وهذه الأدلة داخلة تحت ما يسمى بالاستدلال ، أو بما يتصل بالاستدلال ، والاستدلال في اللغة : طلب الدليل والطريق المرشد إلى المطلوب ، وفي اصطلاح الأصوليين : هو عبارة عن دليل ليس بنص ولا إجماع ولا قياس[1] ، وهو أنواع :

الأول : التلازم بين الحكمين من غير تعيين علة ، وإلا كان قياساً مثل : كل وضوء عبادة ، وكل عبادة تفتقر إلى النية ، فيلزم منه كل وضوء يفتقر إلى النية .

الثاني : استصحاب الحال .

الثالث : شرع من قبلنا .

الرابع : الاستحسان ، وبه قالت الحنفية والحنابلة والمالكية .

الخامس : المصالح المرسلة وبه قالت المالكية .

---

(١) إرشاد الفحول ٢٠٧ ، الإحكام للآمدي ١١٩/٣ ، أصول الشاشي ١١٤ ، شرح العضد على مختصر المنتهى لابن الحاجب ٢٨٠/٢ وما بعدها .

وأما ما يتصل بالاستدلال فهو قول الصحابي والعرف وسد الذرائع . وإني سأكتب عن المصادر التالية المشهورة وهي : الاستحسان ، والمصالح المرسلة ، واستصحاب الحال ، والعرف ، وقول الصحابي ، وشرع من قبلنا ، وسد الذرائع . وأشير أخيراً إلى بعض الأدلة الأخرى المعمول بها في بعض المذاهب .

هذا مع العلم بأن أدلة الشرع عموماً عند الفقهاء تبلغ تسعة عشر دليلاً ، وقد أوصلها بعضهم إلى نيف وأربعين دليلاً[1] .

وتجدر الإشارة إلى بعض المصادر غير المعترف بها شرعاً ، لإماطة اللثام عن زيف دعاوى العصر في إحلال الأهواء والأفكار المعوجة محل شرع الله تعالى .

ويتضمن هذا الفصل تسعة مباحث :

الأول ـ الاستحسان

الثاني ـ المصالح المرسلة أو الاستصلاح

الثالث ـ العرف

الرابع ـ شرع من قبلنا

الخامس ـ مذهب الصحابي

السادس ـ الاستصحاب

السابع ـ الذرائع

الثامن ـ أدلة أخرى في الفقه مختلف فيها

التاسع ـ مصادر فقهية غير شرعية

---

(١) انظر رسالة الطوفي في المصالح المرسلة والتعليق عليها ٣٩

المبحث الأول

الاستحسان

اشتهر الحنفية بالأخذ بالاستحسان ، حتى إن القارئ في كتبهم كثيراً ما يجد هذه العبارة : الحكم في هذه المسألة قياساً كذا ، واستحساناً كذا ، وقد اعتبروه دليلاً خامساً في الشرع يترك به مقتضى القياس ؛ لأنه أحد نوعي القياس ، فهو قياس خفي في مقابلة القياس الجلي ، وسمي كذلك إشارة إلى أنه أولى في العمل به كما قال البزدوي ، ولقد كان الإمام أبو حنيفة رضي الله عنه بارعاً في الاستحسان ، حتى إن تلميذه محمد بن الحسن قال عنه : إن أصحابه كانوا ينازعونه المقاييس ، فإذا قال : أستحسن لم يلحق به أحد .

ولقد كان الأخذ بالاستحسان مثار ضجة العلماء ، فأقره المالكية والحنابلة ، حتى قال الإمام مالك رضي الله عنه : الاستحسان تسعة أعشار العلم . وقال أصبغ في الاستحسان : قد يكون أغلب من القياس . وجاء عن مالك : إن المغرق في القياس يكاد يفارق السنة[1] .

ورفض الأخذ به الإمام الشافعي رضي الله عنه ، وقال عبارته المشهورة فيما تنقله كتب الأصول ، وإن لم تكن في كتابه (الرسالة) : « من استحسن فقد شرع » أي وضع شرعاً جديداً .

---

(١) الاعتصام للشاطبي ١٣٨/٢

ومرجع الخلاف يظهر في بيان حقيقة الاستحسان ، لذا سأبحث هنا النواحي التالية :

حقيقة الاستحسان ، أنواعه ، حجيته ، وآراء العلماء فيه .

المطلب الأول ـ حقيقة الاستحسان

الاستحسان في اللغة : عد الشيء واعتقاده حسناً ، وليس الخلاف بين العلماء في جواز استعمال لفظ الاستحسان[١] لوروده في القرآن الكريم ، كقوله تعالى : ﴿ الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه ﴾ وقوله سبحانه : ﴿ وأمر قومك يأخذوا بأحسنها ﴾ ، ولوروده في السنة كما روي عن ابن مسعود : « ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن »[٢] ، ولوروده أيضاً في عبارات المجتهدين : كاستحسان دخول الحمام من غير تقدير عوض الماء المستعمل ، ولا تقدير مدة المكوث فيها ، واستحسان شرب الماء من أيدي السقائين من غير تقدير في الماء وعوضه ، وكقول الشافعي : « أستحسن في المتعة أي (الهدية بعد الطلاق) أن تكون ثلاثين درهماً ، وأستحسن ثبوت الشفعة للشفيع إلى ثلاثة أيام ، وأستحسن ترك شيء للمكاتب من نجوم الكتابة ـ أي أقساطها ـ » وقال في السارق إذا أخرج يده اليسرى بدل اليمنى عند إقامة الحد ، فقطعت : القياس أن تقطع يمناه ، والاستحسان ألا تقطع ؛ وأستحسن التحليف على المصحف ونحو ذلك[٣] .

وإنما الخلاف إذن في معنى الاستحسان وحقيقته .

يطلق الاستحسان على ما يميل إليه الإنسان ويهواه من الصور والمعاني ،

---

(١) الإحكام للآمدي ١٣٦/٣ ، شرح الإسنوي ١٦٨/٣ ، أصول السرخسي ٢٠٠/٢

(٢) ورواه الإمام أحمد في كتاب السنة ، لا في المسند ، عن ابن عباس من قوله .

(٣) شرح المحلي على جمع الجوامع ٢٨٨/٢ . غاية الوصول ١٤٠ . أصول السرخسي ٢٠٠/٢

وإن كان مستقبحاً عند غيره ، ومنه ما يستحسنه المجتهد بعقله[1] . وهذا لا خلاف في منعه بين العلماء ، لا تفاقهم على امتناع القول في الدين بالتشهي والهوى .

واختلف العلماء في تعريف الاستحسان ، فقال بعضهم :

إنه دليل ينقدح في نفس المجتهد وتقصر عنه عبارته[2] ، أي أنه يعسر عليه التعبير عنه ، ولا يقدر على إبرازه وإظهاره ، وهذا التعريف منتقد ؛ لأن قوله : « ينقدح » إن كان بمعنى أن المجتهد شاك بين اعتباره دليلاً حقاً ، أو وهماً فاسداً ، فهو أمر مردود ؛ لأن الأحكام الشرعية لا تثبت بمجرد الاحتمال والشك ، وإن كان بمعنى أنه يتحقق ثبوته في الواقع ، وأنه دليل شرعي يجب العمل به ، فهذا لا خلاف في قبوله اتفاقاً .

وقال بعضهم : الاستحسان هو : « العدول عن موجب قياس إلى قياس أقوى منه ، أو هو تخصيص قياس بدليل أقوى منه »[3] ، وهذا التعريف منتقد أيضاً ؛ لأنه غير جامع لجميع أنواع الاستحسان ، فهو لا يشمل الاستحسان بالنص من كتاب أو سنة ، والاستحسان بالإجماع أو بالعرف والعادة ، أو بالضرورة ، أو بالمصلحة .

وقال الكرخي : الاستحسان : هو أن يعدل الإنسان عن أن يحكم في المسألة بمثل ما حكم به في نظائرها إلى خلافه لوجه أقوى يقتضي العدول عن الأول[4] ،

---

(١) المستصفى للغزالي ١٣٧/١

(٢) المستصفى ١٣٨/١ ، الآمدي ١٣٦/٣ ، الإسنوي ١٦٨/٣ ، إرشاد الفحول ٢١١ ، اللمع للشيرازي ٦٦ ، المدخل إلى مذهب أحمد ١٣٥ ، غاية الوصول ١٣٩

(٣) كشف الأسرار على أصول البزدوي ١١٢٣/٢ ، شرح العضد على مختصر المنتهى ٢٢٨/٢ ، غاية الوصول ١٣٩

(٤) كشف الأسرار ، المرجع السابق .

وهو منتقد أيضاً : لأنه يترتب عليه أن يكون العدول عن العموم إلى التخصيص ، وعن المنسوخ إلى الناسخ استحساناً ، وليس ذلك باستحسان عند الحنفية ، قال الشافعية : وهذا لا خلاف فيه إذ مآله أن يكون الاستحسان هو تخصيص الدليل ، ولا نزاع في ذلك[1] .

وقال الإمام مالك : الاستحسان : هو العمل بأقوى الدليلين أو الأخذ بمصلحة جزئية في مقابلة دليل كلي . فهو إذن تقديم الاستدلال المرسل على القياس . قال ابن العربي : الاستحسان ترك مقتضى الدليل على طريق الاستثناء والترخص ، لمعارضة ما يعارض به في بعض مقتضياته . ثم قسمه أقساماً أربعة : وهي ترك الدليل للعرف ، وتركه للمصلحة ، وتركه لليسر ، ولدفع المشقة ، وإيثار التوسعة .

وعرفه ابن رشد بقوله : هو أن يكون طرحاً لقياس يؤدي إلى غلو في الحكم ومبالغة فيه ، فيعدل عنه في بعض المواضع لمعنى يؤثر في الحكم يختص به ذلك الموضع .

قال الشاطبي : وهذه تعريفات قريب بعضها من بعض . وإذا كان هذا معناه عن مالك وأبي حنيفة ، فليس بخارج عن الأدلة ألبتة ؛ لأن الأدلة يقيد بعضها بعضاً ، ويخصص بعضها بعضاً ، كما في الأدلة السنية مع القرآنية ، ولا يريد الشافعي مثل هذا أصلاً . فلا حجة في تسميته استحساناً لمبتدع على حال[2] .

وقال أبو الحسين البصري : هو ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الألفاظ ، لوجه هو أقوى منه ، وهو في حكم الطارئ على الأول[3] .

---

(١) الإسنوي ١٧٠/٣

(٢) الموافقات للشاطبي ٢٠٦/٤ ، ٢٠٨ ، الاعتصام ١٣٩/٢

(٣) الآمدي ١٣٧/٣ ، الإسنوي ١٧٠/٣ ، الإبهاج ١٢٤/٣

احترز بقوله : « غير شامل شمول الألفاظ » عن تخصيص العموم ، فإن الوجه الأول في العموم شامل شمول الألفاظ ، واحترز بقوله : « يكون كالطارئ على الأول » عن ترك أضعف القياسين لأجل الأقوى ، فإن أقواهما ليس في حكم الطارئ ، فإن كان طارئاً فهو الاستحسان .

قال الآمدي : يترتب على هذا التعريف أن الاستحسان معناه : هو الرجوع عن حكم دليل خاص إلى مقابله بدليل طارئ عليه أقوى منه من نص أو إجماع أو غيره .

والحقيقة أنني لا أجد خلافاً جوهرياً بين العلماء في الاستحسان ، وإنما الخلاف لفظي كما قال جماعة من المحققين كابن الحاجب أو الآمدي وابن السبكي والإسنوي والشوكاني[1] ، وعبارتهم في ذلك هي : الحق أنه لا يتحقق استحسان مختلف فيه ، وإنما الخلاف في الواقع في اعتبار العادة أو المصلحة صالحة لتخصيص الدليل العام ، أي أن الاستحسان يشبه ما يسمى عند رجال القانون بالاتجاه إلى روح القانون وقواعده العامة الكلية .

* ويتلخص تعريف الاستحسان في أمرين :

١ ـ ترجيح قياس خفي على قياس جلي بناء على دليل .

٢ ـ استثناء مسألة جزئية من أصل كلي ، أو قاعدة عامة ، بناء على دليل خاص يقتضي ذلك ، وسيتضح هذا بالأمثلة التي ستذكر في أنواع الاستحسان .

---

(١) الآمدي ١٣٧/٣ ، الإسنوي ١٧١/٣ ، إرشاد الفحول للشوكاني ٢١١ ، غاية الوصول شرح لب الأصول للأنصاري ١٣٩ ، شرح العضد على مختصر المنتهى ٢٨٨/٢.

الفرق بين القياس والاستحسان والمصالح المرسلة

القيـاس كما عرفنـا : هـو إلحـاق أمر غير منصـوص على حكمـه الشرعي بـأمر منصوص على حكمه ، لاشتراكهما في علة الحكم ، فالحالة هنا أمام واقعة ثابتـة بنص أو إجماع ، ثم إلحاق واقعة أخرى بها في الحكم للاشتراك في العلة الجامعة بينهما .

مثل : قياس النبيذ على الخمر في تحريم التناول ، لعلة الإسكار الموجود في كل منهما .

وأمـا الاستحسـان فهـو كما عرفنـا أيضـاً : العـدول عن حكم دليـل إلى نظيره بدليل أقوى منه ، كالعدول عن نص عام أو قياس إلى نص خاص ، أو قياس خفي لدقة علته وبعدها عن الذهن ؛ لأن في ذلك مراعاة المصلحة أو دفع المفسدة ، مثل جواز عقد الاستصناع مع أن المعقود عليه معدوم حين انعقاد العقد .

وأمـا المصلحـة المرسلـة ، كما سيـأتي بيـانهـا : فـالمـدار فيهـا على وجود وصف مناسب لتشريع الحكم عنده ، ولكن لم يتعرض له الشرع بالاعتبار ولا بـالإلغـاء ، أي أنه ليس هناك نص ولا إجماع ولا قياس في المسألـة المجتهـد فيهـا ، مثل : جمع القرآن في عهـد أبي بكر وعثمان رضي الله عنهما . وبـه يتبين أن القيـاس يجري في الوقـائع التي لهـا نظير أو ممـاثـل في النص أو الإجمـاع ، وأن الاستحسـان يجري في مسألة لهـا نظير ولكنهـا استثنيت من حكم لـدليل يوجب ذلـك ، وأمـا المصلحـة المرسلة : فإنها تطبق في واقعة ليس لها نظير في الشرع تقـاس عليـه ، وإنمـا يثبت الحكم فيها ابتداء[1] .

---

(١) راجع المدخل إلى مـذهب الإمـام أحمـد ١٣٨ ، أصول السرخسي ٢٠٦/٢ ومـا بعـدهـا ، المبـادئ العامة للفقـه الجعفري ٢٩٢ ، ٢٩٩ ، تـاريخ الفقـه الإسلامي لأستـاذنـا المرحوم الـدكتور محمد يوسف موسى ٢٥٦

المطلب الثاني ـ أنواع الاستحسان

كل من القياس والاستحسان ينقسم إلى نوعين ، فالقياس الجلي نوعان : قياس ضعف تأثيره بالنسبة إلى قوة أثر مقابله وهو الاستحسان . وقياس ظهر فساده وضعفه ، واستترت صحته وأثره ، بسبب ما انضم إليه من معنى خفي مؤثر في الحكم ، فرجح على مقابله[1] .

والاستحسان نوعان أيضاً على عكس نوعي القياس : استحسان قوي تأثيره وإن كان خفياً ، واستحسان ظهر تأثيره وخفي فساده عند التأمل[2] .

والترجيح بين القياس والاستحسان يكون بقوة الأثر لا بالخفاء والظهور ، فإذا قوي أثر القياس فيرجح على الاستحسان . وكل ذلك يحصل عند التعارض ، فيرجح النوع الأول من الاستحسان على النوع الأول من القياس ، ويرجح النوع الثاني من القياس على النوع الثاني من الاستحسان . مثال الحالة الأولى : سؤر سباع الطير كالصقر والحدأة والنسر والغراب ، فبالنسبة للحكم بطهارة هذا السؤر تعارض القياس والاستحسان ، فمقتضى القياس نجاسته قياساً على سؤر سباع البهائم كالفهد والذئب والأسد والنمر ؛ لأن الحكم على السؤر باعتبار اللحم ، ولحم كل منها نجس ، فسؤر كل منها نجس لاختلاطه باللعاب المتولد من لحم نجس .

ومقتضى الاستحسان : طهارته قياساً على الآدمي ؛ لأن كلاً منهما غير مأكول اللحم ، فيقدم الاستحسان ؛ لأن القياس قد ضعف تأثيره وهو مخالطة اللعاب النجس للماء في سؤر سباع البهائم . أما سباع الطير فعلى العكس من

---

(١) راجع كشف الأسرار ١١٢٢/٢ ، مسلم الثبوت ٢٧٩/٢ ، أصول السرخسي ٢٠٣/٢ وما بعدها ، مرآة الأصول شرح مرقاة الوصول ٣٣٦/٢ ، التلويح على التوضيح ٨٢/٢ ، أصول الفقه للخضري ٣٢٥

(٢) التقرير والتحبير ٢٢٣/٣ ، فواتح الرحموت ٢٢٣/٢ ، مسلم الثبوت ٢٧٩/٢

ذلك ؛ لأنها تشرب بمناقيرها ، والمنقار : عظم طاهر ؛ لأنه جاف لا رطوبة فيه ، والعظم لا يكون نجساً من الميت ، فكيف يكون نجساً من الحي ؟ فلا يتنجس الماء بملاقاته ، فيكون سؤره طاهراً كسؤر الآدمي ، لانعدام علة النجاسة : وهي الرطوبة النجسة في أداة الشرب ؛ إلا أن ذلك يكره ؛ لأن سباع الطيور لا تحترز عن الميتة والنجاسة ، وبه ظهر أن أثر القياس الخفي أقوى من القياس الجلي[1] .

ومثال الحالة الثانية : سجدة التلاوة الواجبة أثناء القراءة في الصلاة ، فبالنسبة لأدائها بالركوع بنية السجود تعارض قياس واستحسان ، فمقتضى القياس : أنه يجوز أداء السجدة بالركوع في الصلاة ناوياً به سجدة التلاوة ؛ لأن الغرض من السجود إظهار التعظيم والتواضع ومخالفة المتكبرين ، وهذا المعنى متحقق في الركوع لما بينهما من المناسبة الظاهرة ، ولهذا أطلق الركوع على السجود في القرآن الكريم في قوله تعالى : ﴿ وخرَّ راكعاً ﴾ أي سقط ساجداً ، فهذا قياس جلي خفيت صحته ، وفيه فساد ظاهر ؛ لأنه يترتب عليه صحة أداء المأمور به بغيره ، وصحة العمل بالمجاز مع إمكان العمل بالحقيقة وعدم تعذرها .

ومقتضى الاستحسان عدم جواز ذلك ؛ لأن الشرع أمر بالسجود ، فلا تؤدى سجدة التلاوة بالركوع قياساً على سجود الصلاة ، فإنه لا ينوب عنه ركوعها . وهذا هو الظاهر ، ولكن في العمل به فساد خفي ؛ لأنه قياس مع الفارق ، وهو أن الركوع والسجود في الصلاة كل منهما مطلوب أصالة بطلب مقصود خاص به ، قال تعالى : ﴿ يا أيها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا ﴾ فلا يصح أداء أحدهما في ضمن الآخر . أما سجدة التلاوة فإنها غير مقصودة بنفسها ، وإنما قصد معناها وهو إظهار التعظيم . وهذا يتحقق بما اعتبره الشارع عبادة وهو ركوع الصلاة ، فتسقط به السجدة كما تسقط الطهارة للصلاة بالطهارة لغيرها كتلاوة القرآن مثلاً ، ففي هذه الحالة رجحنا القياس على الاستحسان .

---

(١) التقرير والتحبير شرح التحرير لابن أمير الحاج ٢٢٣/٣ ، أصول السرخسي ٢٠٣/٢

وينقسم الاستحسان تقسيماً ثانياً إلى أنواع ، تبعاً للدليل الذي يثبت به ، وهو إما النص ، أو الإجماع ، أو الضرورة ، أو القياس الخفي ، أو العرف ، أو المصلحة ، أو غيرها .

١ ـ **الاستحسان بالنص** : النص إما من القرآن الكريم أو السنة المطهرة ، ومعناه أن يرد النص في مسألة يتضمن حكماً بخلاف الحكم الكلي الثابت بالدليل العام . وقد قال الغزالي عن هذا النوع : وهذا مما لا ينكر ، وإنما يرجع الاستنكار إلى اللفظ ، وتخصيص هذا النوع من الدليل بتسميته استحساناً من بين سائر الأدلة[١] .

مثال الاستحسان بالقرآن : الوصية فإن مقتضى القياس عدم جوازها ؛ لأنها تمليك مضاف إلى زمن زوال الملكية وهو ما بعد الموت ، إلا أنها استثنيت من تلك القاعدة العامة بقوله تعالى : ﴿ من بعد وصية يوصى بها أو دين ﴾ . ومثاله قول الرجل : مالي صدقة ، أو لله عليَّ أن أتصدق بمالي ، فإن مقتضى القياس أن يتصدق بكل ماله ، ولكن الاستحسان يقضي بأن يراد منه مال الزكاة لقوله تعالى : ﴿ خذ من أموالهم صدقة ﴾ .

ومثال الاستحسان بالسنة : الحكم ببقاء الصيام مع الأكل أو ا شرب ناسياً ، فمقتضى القياس أي القاعدة العامة فساد الصوم لعدم الإمساك عن الطعام ، ولكن استثني ذلك بحديث الرسول ﷺ : « من أكل أو شرب ناسياً فلا يفطر ، فإنما هو رزق رزقه الله » . وفي رواية : « من نسي وهو صائم ، فأكل أو شرب فليتم صومه ، فإنما أطعمه الله وسقاه[٢] . ومثاله جواز عقد السلم ، فإن مقتضى القياس أي الدليل العام أنه لا يجوز ؛ لأنه بيع لمعدوم ، وقد نهى الرسول ﷺ عن بيع ما

---

(١) المستصفى ١٣٩/١ ، أصول السرخسي ٢٠٣/٢ ، ٢٠٥ .

(٢) الرواية الأولى رواها الترمذي من حديث أبي هريرة . والرواية الثانية عند البخاري ومسلم وأبي داود من حديث أبي هريرة (جامع الأصول ١٩٧/٧ وما بعدها) .

ليس عند الإنسان ، ولكنه استثني من ذلك بدليل خاص وهو قوله عليه الصلاة والسلام : « من أسلف في ثمر فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم »[١] .

وقد مثل المالكية للاستحسان وهو في رواية عندهم : العمل بأقوى الدليلين[٢] بجواز بيع العرايا (وهو بيع الرطب بالتمر اليابس بخرصها فيما دون خمسة أوسق أو في خمسة أوسق أي حوالي قنطارين ونصف أي ٦٥٣ كغ) لما فيه من الرفق ورفع الحرج ، فإن مقتضى القياس عدم جوازه ؛ لأن النبي ﷺ نهى عن بيع كل رطب من حب أو تمر بيابسه[٣] ، إلا أنه أجيز بالنص وهو أن النبي ﷺ رخص في بيع العرايا أن تباع بخرصها كيلاً[٤] ، وقد خالف الحنفية في ذلك وقصروا العرية على الهبة .

٢ ـ **الاستحسان بالإجماع** : وهو أن يفتي المجتهدون في مسألة على خلاف الأصل في أمثالها ، أو أن يسكتوا عن فعل الناس دون إنكار ، مثل إجماع العلماء على جواز عقد الاستصناع (وهو أن يتعاقد شخص مع صانع على صنع شيء نظير ثمن معين) ، فإن مقتضى القياس بطلانه ؛ لأن المعقود عليه وقت العقد معدوم ، ولكن أجيز العمل به لتعامل الناس به في كل الأزمان ، من غير إنكار العلماء عليه ، فكان هذا إجماعاً يترك به القياس ، مراعاة لحاجة الناس إليه ودفع الحرج عنهم[٥] .

---

(١) سبق تخريج الحديثين .

(٢) الموافقات ٢٠٧/٤

(٣) سبق تخريج الحديث عند أحمد وأصحاب السنن عن سعد بن أبي وقاص .

(٤) أخرجه البخاري ومسلم عن أبي هريرة : « أن رسول الله ﷺ رخص في بيع العرايا بخرصها من التمر فيما دون خمسة أوسق أو في خمسة » (سبل السلام ٤٥/٣) والوسق ستون صاعاً ، والخمسة أوسق تعادل قنطارين ونصف ، أي : ٦٥٣ كغ .

(٥) أصول السرخسي ٢٠٣/٢

٣ ـ الاستحسان بالعادة أو العرف : مثاله إجارة الحمام بأجرة معينة دون تحديد لقدر الماء المستعمل في الاستحمام ، ومدة الإقامة في الحمام ، فإن القياس يقضي بعدم الجواز ؛ لأن عقد الإجارة يقضي بتقدير الماء وغيره ، وهو العلم بالمعقود عليه علماً يمنع من المنازعة ، فلا يصح العقد على مجهول ، والجهالة تفسد العقد ، ولكن الاستحسان يقضي بخلاف ذلك اعتماداً على العرف الجاري في كل زمان بترك بيان المنفعة منعاً للمضايقة منه ورعاية لحاجة الناس إليه ، ومثاله : جواز وقف المنقول استقلالاً عن العقار عند محمد بن الحسن ، فمقتضى القياس عدم جوازه ؛ لأن المنقولات على شرف الهلاك ، والأصل في الموقوف : أن يكون مؤبداً ، فلا يصح الوقف ، ولكنه أجيز استحساناً بالعرف .

٤ ـ الاستحسان بالضرورة : وهو أن توجد ضرورة تحمل المجتهد على ترك القياس والأخذ بمقتضى الضرورة أو الحاجة ، مثل تطهير الآبار والأحواض التي تقع فيها نجاسة ، فمقتضى القياس أنه لا يمكن تطهيرها بنزح الماء كله أو بعضه ؛ لأن نزح بعض الماء الموجود في البئر أو الحوض لا يؤثر في طهارة الباقي فيها ، ونزح كل الماء لا يفيد في طهارة ما ينبع من ماء جديد ، لملاقاته محل النجاسة في قاع البئر وجدرانه ، والدلو تتنجس أيضاً بملاقاة الماء ، فلا تزال تعود وهي نجسة ، إلا أنهم استحسنوا ترك العمل بموجب القياس ، فحكموا بالطهارة بنزح مقدار من الماء للضرورة المحوجة إليها[1] .

---

(١) قال الحنفية : إن وقعت في البئر فأرة أو عصفورة ونحوها فماتت : نزح منها ما بين عشرين دلواً إلى ثلاثين بحسب كبر الدلو وصغرها بعد إخراج الفأرة . فإن ماتت فيها حمامة أو نحوها كالدجاجة والسنور والهر نزح منها ما بين أربعين دلواً إلى ستين . وإن ماتت فيها شاة أو كلب أو آدمي نزح جميع ما فيها . فإن انتفخ الحيوان فيها أو تفسخ نزح جميع ما فيها ، صغر الحيوان أو كبر لانتشار البلة في أجزاء الماء (راجع الهداية مع فتح القدير ٦٨/١ ـ ٧٤) .

٥ ـ **الاستحسان بالقياس الخفي** : وهو الصورة الأولى التي ذكرناها في تلخيص تعريف الاستحسان ، وقد أشرت إلى مثال له في التقسيم الأول للاستحسان ، وهو سؤر سباع الطير . ويتحقق ذلك في كل صورة فيها قياسان : قياس جلي لظهور العلة فيه ، وقياس خفي لخفاء العلة فيه . ومثاله أيضاً وقف الأراضي الزراعية فيه قياسان : قياس جلي : وهو أن الوقف يشبه البيع في أن كلاً منهما يتضمن إخراج العين عن ملك صاحبها ، فلا يدخل في الوقف حقوق الشرب والمسيل والطريق ، أي حق المرور في الوقف ، إلا بالنص عليها من الواقف ، كما في البيع . وقياس خفي : وهو أن الوقف يشبه الإجارة في إفادة كل منهما مجرد الانتفاع بالعين ، ومقتضى هذا أن تدخل حقوق الشرب والطريق والمسيل في الوقف ، ولو لم ينص الواقف عليها كما في الإجارة . فيرجح المجتهد القياس الثاني على القياس الأول ؛ لأن المقصود من الوقف هو مجرد الانتفاع وهو لا يمكن إلا بأن يدخل الشرب والمسيل والطريق في وقف الأرض دون نص عليها ، وهذا هو الاستحسان .

٦ ـ **الاستحسان بالمصلحة** : وهو داخل تحت الصورة الثانية التي ذكرناها في تعريف الاستحسان الذي انتهيت إليه ، ومثاله :صحة وصية المحجور عليه لسفه في سبيل الخير ، فإن مقتضى القياس ، أي القاعدة الكلية : عدم صحة تبرعات المحجور عليه ؛ لأن فيها تبديداً لأمواله ، ولكن الاستحسان يقضي بجواز تبرعاته في سبيل الخير ؛ لأن المقصود من الحجر هو المحافظة على مال المحجور عليه وعدم ضياعه ، حتى لا يكون عالة على غيره ، والوصية في سبيل الخير لا تعارض هذا المقصود ؛ لأنها لا تفيد الملك إلا بعد وفاة المحجور عليه ، فاستثنيت الوصية من الأصل العام لمصلحة جزئية : وهي تحصيله الثواب وجلب الخير له ، مع عدم الإضرار به في حياته ، وهذا هو الاستحسان .

ومثاله دفع الزكاة لبني هاشم : فإن مقتضى القياس ألا يجوز ذلك كما ثبت عن

الرسول ﷺ[1] ، ولكن أبا حنيفة استحسن إعطاء الزكاة لهم في عصره ، رعاية لمصالحهم وحفظاً لهم من الضياع .

ومثاله أيضاً تضمين الصناع : فإن القياس يقضي بعدم التضمين ؛ لأنهم بعقد الإجارة أمناء ،فلا يضمنون ما يتلف بأيديهم إلا بالتعدي أو التقصير في الحفظ ، ولكن الاستحسان يقضي بتضمينهم منعاً لتهاونهم ومحافظة على أموال الناس . وهذا ما أفتى به الصاحبان من الحنفية نظراً لفساد الذمم وكثرة الخيانات .

وقد مثل المالكية للاستحسان ـ وهو في روايةعنهم : الأخذ بمصلحة جزئية في مقابلة دليل كلي ـ بأمثلة كثيرة ، منها القرض : فإنه رباً في الأصل لأنه الدرهم بالدرهم إلى أجل ، ولكنه أبيح لما فيه من المرفقة والتوسعة على المحتاجين ، بحيث لو بقي على أصل المنع لكان فيه ضيق على المكلفين . ومنها الاطلاع على العورات في التداوي أبيح على خلاف الدليل العام الذي يوجب مفسدة وضرراً . ومثله : الجمع بين المغرب والعشاء للمطر ، وجمع المسافر ، وقصر الصلاة والفطر في السفر الطويل ، وصلاة الخوف وسائر الرخص ، فإن حقيقتها ترجع إلى مراعاة المصلحة أو درء المفسدة في مقابلة الدليل العام الذي يقتضى المنع[2] .

هذا .. وقد انتقد الأستاذ الجليل مصطفى الزرقاء في كتابه (المدخل الفقهي) التقسيم التقليدي للاستحسان ، واعتبر استحسان النص والإجماع استحساناً للشارع في الحقيقة ، وهذا لا كلام فيه ، وإنما الكلام في استحسان الفقيه المستنبط الذي يطبق نصوص الشارع ويقيس عليها ، ويستحسن على وفقها بالعدول عن حكم القياس ، مستلهماً من غرض الشارع ومقاصد شريعته ،

---

(١) روى مسلم عن عبد المطلب بن ربيعة بن الحارث هذا الحديث ونصه أيضاً « وإنها لا تحل لمحمد ولا لآل محمد ، إنما هي أوساخ الناس » وفي رواية لمسلم « إن الصدقة لا تحل لنا ، وإن مولى القوم منهم » (سبل السلام ١٤٧/٢ ، جمع الفوائد ٣٩٠/١) .

(٢) راجع الموافقات للشاطبي ٢٠٧/٤

وهذا يشمل نوعين فقط . هما : الاستحسان القياسي ، واستحسان الضرورة . وهو اتجاه سليم ونظرة عميقة فاحصة ، إلا أن الواقع عند الحنفية وغيرهم هو تعميم الاستحسان لكل ما ذكر ، والقضية في تقديري تختلف بحسب منهج البحث ، فإذا كان الكلام في الاجتهاد فينبغي السير على ما ارتآه الأستاذ الزرقاء ، وإذا كان الكلام تحليلياً لعموم أشكال الاستحسان بناء على معناه المجرد وهو الاستثناء من أصل عام ، فيصح السير على النهج الذي أبنته ، وفيه تتضح وجهات نظر الفقهاء بنحو أجلى .

والحقيقة أنني لو تعقبت جميع أنواع الاستحسان لما وجدت فيها ما يدعو إلى جعل الاستحسان دليلاً مستقلاً قائماً بذاته ، وإنما يتداخل في بقية المصادر الأخرى كالكتاب والسنة والقياس والمصالح المرسلة ، وأكثر ما يعتمد على المصلحة المرسلة[1] .

المطلب الثالث ـ حجية الاستحسان وآراء العلماء فيه

أشرت في بيان حقيقة الاستحسان إلى أنه ليس هناك استحسان مختلف فيه كما قال جماعة من المحققين ، ولكنني قبل أن أصل إلى هذه النتيجة أريد تفصيل الكلام على أدلة القائلين بالاستحسان والمانعين .

قال الحنفية والحنابلة والمالكية : الاستحسان حجة شرعية[2] .

وأنكره بعض العلماء ومنهم الشافعي والظاهرية والمعتزلة وعلماء الشيعة قاطبة[3] . قال الشافعي : من استحسن فقد شرع ، وقال الروياني : معناه أنه

---

(١) راجع مذكرات أستاذنا الشيخ محمد الزفزاف لقسم الدكتوراه بجامعة القاهرة ـ كلية الحقوق ٣ من الأدلة المختلف فيها .

(٢) المدخل إلى مذهب أحمد ١٣٥ وما بعدها ، روضة الناظر ٤٠٧/١ ، الاعتصام ١٣٧/٢

(٣) المبادىء العامة للفقه الجعفري ٢٩٨ ، أصول الاستنباط ٢٦٤ ، الأصول العامة ٣٦٣ ، الإسنوي ١٦٨/٣ ، ١٧١

ينصب من جهة نفسه شرعاً غير الشرع ، وقد خصص الشافعي فصلاً من كتاب الأم لإبطال الاستحسان وقال : الاستحسان باطل[1] . وقال في الرسالة[2] : وإنما الاستحسان تلذذ ، ولو جاز لأحد الاستحسان في الدين ، لجاز ذلك لأهل العقول من غير أهل العلم ، ولجاز أن يشرع في الدين في كل باب ، وأن يخرج كل أحد لنفسه شرعاً . وقال ابن حزم : الحق حق وإن استقبحه الناس ، والباطل باطل وإن استحسنه الناس ، فصح أن الاستحسان شهوة واتباع للهوى وضلال ، وبالله تعالى نعوذ من الخذلان .

من هذه العبارات الموجزة يمكن فهم أدلة منكري الاستحسان وهي[3] .

١ ـ إنه لا يجوز الحكم إلا بالنص أو بما يقاس على النص ؛ لأن في غير ذلك شرعاً بالهوى ، وقد قال سبحانه : ﴿ وأن احكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم ﴾ .

٢ ـ إن الرسول ﷺ ما كان يفتي بالاستحسان ، وإنما كان ينتظر الوحي ، ولو استحسن لما كان مخطئاً ؛ لأنه لا ينطق عن الهوى .

٣ ـ الاستحسان أساسه العقل ، وفيه يستوي العالم والجاهل ، فلو جاز لأحد الاستحسان ، لجاز لكل إنسان أن يشرع لنفسه شرعاً جديداً .

واستدل القائلون بالاستحسان بالأدلة التالية :

١ ـ إن في الأخذ به ترك العسر إلى اليسر وهو أصل في الدين ، قال الله تعالى : ﴿ يريد لله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ﴾ وقد يستأنس بقوله

---

(١) راجع الأم ٢٧٧/٧

(٢) الرسالة ٥٠٧ وما بعدها .

(٣) راجع ملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان لابن حزم ٥٠ ، والإحكام في أصول الأحكام له : ٧٥٩/٦

سبحانه : ﴿ واتبعوا أحسن ما أنزل إليكم من ربكم ﴾ وقول ابن مسعود رضي الله عنه : « ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن » .

٢ ـ إن ثبوته كان بالأدلة المتفق عليها بأنها حجة ؛ لأنه إما أن يثبت بالأثر كالسلم والإجارة وعدم فساد صوم من أكل ناسياً ، وإما بالإجماع كالاستصناع ، وإما بالضرورة كطهارة الحياض والآبار بعد تنجسها ، وإما بالقياس الخفي ، وإما بالعرف كرد الأيمان إلى العرف ، وإما بالمصلحة كتضمين الأجير المشترك[١] .

نتيجتان :

١ ـ بالمقارنة بين أدلة المنكرين للاستحسان والمثبتين له ، أقرر أنه ليس هناك ملتقىً موحدٌ في تأسيس الخلاف ، فإن إنكار الشافعي رضي الله عنه للاستحسان إنما هو المبني على محض العقل ومجرد القول بالرأي والتشهي من غير اعتماد على دليل شرعي ، وهذا المعنى لم يقل به الحنفية ومشايعوهم ، قال البزدوي : أبو حنيفة رحمه الله تعالى أجل قدراً وأشد ورعاً من أن يقول في الدين بالتشهي أو عمل بما استحسنه من دليل قام عليه شرعاً[٢] . والواقع أن الخلاف لفظي كما قلنا ، وراجع إلى العبارة ولا مشاحّة في الاصطلاح ، قال القفال الشافعي : « إن كان المراد بالاستحسان ما دلت الأصول بمعانيها عليه فهو حسن لقيام الحجة به ، قال : فهذا لا ننكره ونقول به ، وإن كان ما يقع في الوهم من استقباح الشيء واستحسانه من غير حجة دلت عليه من أصل ونظير فهو محظور والقول به سائغ[٣] » وقد ردد هذا المعنى من بعده ابن السَّمْعاني[٤] فقال : « إن كان الاستحسان هو القول بما يستحسنه الإنسان ويشتهيه من غير دليل فهو باطل ،

---

(١) كشف الأسرار ١١٢٥/٢ وما بعدها .

(٢) كشف الأسرار ١١٢٣/٢

(٣) راجع إرشاد الفحول للشوكاني ٢١٢

(٤) المرجع السابق .

ولا أحـد يقـول بـه » ، ثم ذكر أن الخـلاف لفظي ، ثم قـال : « فـإن تفسير الاستحسان بما يشنع به عليهم لا يقولون بـه ، وإن تفسير الاستحسـان بـالعـدول عن دليل إلى دليل أقوى منه ، فهذا مما لم ينكره أحد عليه » .

٢ ـ لا يتقيد الاستحسان بكونه قياساً خفياً في مقابلة قيـاس جلي وإنما قـد يكون بنص أو إجمـاع أو ضرورة ونحو ذلـك ممـا بـان في أنواعـه . وقـد لا يكون مقابل الاستحسـان هو القياس الجلي ، وإنما قد يكون دليلاً عاماً أو قاعـدة كليـة ، والضابط لحالاته هو مـا قـالـه المـالكيـة :إنـه العمل بـأقوى الـدليلين . وإن أكثر ما يعتمد عليه الاستحسان هو المصلحة المرسلـة ، وهو الاستحسـان المصلحي الـذي قال به المالكية . قال الشاطبي : إن الاستحسـان غير خـارج عن مقتضى الأدلـة ، إلا أنه نظر إلى لوازم الأدلة ومـآلاتهـا . وإذن فليس الاستحسـان مصـدراً مستقلاً من مصـادر التشريـع . قـال الشـوكاني[1] : إن ذكر الاستحسـان في بحث مستقـل لا فائدة فيه أصلاً ، لأنه إن كان راجعاً إلى الأدلة المتقدمـة فهو تكرار ، وإن كان خارجاً عنها فليس من الشرع في شيء ، بل هو من التقول على هذه الشريعة مما لم يكن فيها تارة ، وبما يضادها أخرى .



(١) إرشاد الفحول ٢١٢

المبحث الثاني

المصالح المرسلة أو الاستصلاح

تمهيد :

تبين للمتأمل في مسالك العلة في بحث القياس : أن المناسبة وهي الملاءمة بين الوصف والحكم مسلك مفيد للعلية (أي كون الوصف صالحاً لعلة الحكم بطريق القياس) ؛ وذلك إذا اعتبرها الشارع ، واعتبار الشارع للمناسبة يكون باعتبار الوصف المناسب . واعتباره إما بالإلغاء أي أن يلغيه الشارع بإيراد فروع على عكسه ، أو بالإقرار أي بإيراد فروع على وفقه بغير نص أو إيماء . وبناء عليه فإن الوصف المناسب ينقسم من حيث اعتبار الشارع له إلى ثلاثة أقسام[1] .

١ ـ **المناسب المعتبر** : هو ما شهد الشارع باعتباره بأن وضع من الأحكام التفصيلية ما يوصل إليه ، مثل جميع الأحكام الشرعية الموضوعة للمحافظة على مقاصد الشرع الكلية الخمسة أو غايات الأحكام التي لم تبح في ملة من الملل[2] : وهي حفظ الدين والنفس والعقل والنسب أو العرض والمال[3] . فالجهاد وقتل

---

(١) راجع المستصفى ١٣٩/١ ، شرح الإسنوي ٦٧/٣ ، المدخل إلى مذهب أحمد ١٣٦ ، الإبهاج للسبكي ٤٣/٣ ، ١١١ ، روضة الناظر ٤١٢/١ وما بعدها .

(٢) الموافقات ٣٨/١

(٣) يرتب المالكية والشافعية هذه الأصول أو الضروريات الخمس على النحوالآتي : الدين ، والنفس ، والعقل ، والنسل ، والمال .ويرتبها الحنفية على النحو التالي : الدين ، ثم النفس ،=

المرتد شرعا للمحافظة على مبدأ الدين أو التوحيد ، والقصاص شرع للحفاظ على النفوس والدماء ؛ لأن القصاص مقرر للحياة التي هي أجلّ المنافع .

وتحريم المسكرات وإقامة الحد على شاربها مشروع لصيانة العقول . وتحريم السرقة وقطع يد السارق ومشروعية الضمان عند أخذ المال بالباطل هي مقررة للمحافظة على الأموال . وتحريم الزنى وجلد الزاني من أجل صيانة الأنساب والأعراض . ورخصة الفطر في رمضان للمسافر والمريض ، وقصر الصلاة وجمعها للمسافر : موضوعة لدفع الحرج والمشقة عن الناس .

هذا الوصف لا خلاف في جواز التعليل به للاستقراء بأن أحكام الشرع كانت لجلب المصلحة أو دفع المفسدة .

٢ ـ المناسب الملغي : هو ما شهد الشرع بإلغائه بأن وضع أحكاماً تدل على عدم الاعتداد به كإيجاب صوم شهرين في كفارة الجماع في نهار رمضان عن الغني ، فإنه وإن كان أبلغ في الزجر والردع من العتق ، لكن الشارع ألغاه بإيجابه الإعتاق أولاً ، فلا يجوز اعتباره لمخالفته النص المذكور في السنة : « أعتق رقبة » . أو لقصره معنى الكفارة على الزجر دون مراعاة مصلحة أخرى وهي ستر الذنب على المخالفة . ومثاله : المبالغة في التدين ، فإن العقل قد يدرك أن شدة التدين منفعة كما ظن بعض الصحابة حينما امتنع بعضهم عن الأكل وواظب على الصيام ، وامتنع بعضهم عن الزواج ، وبعضهم عن النوم في الليل من أجل

= ثم النسب ، ثم العقل ، ثم المال . وقيل : بتقديم هذه الأربعة على الدين ، لأنها حق الآدمي ، ولذلك قدم القصاص على قتل الردة ، فيسلم إلى الولي لا الإمام ، وتترك الجمعة والجماعة لحفظ المال . ورد بأن القصاص فيه حق الله ، نعم الغالب فيه حق العبد ، فالتسليم إلى الولي جمع بين الحقين . وترك الجماعة إلى خلف ليس من التقديم المبحوث عنه (الموافقات ١٠/٢ ، المستصفى ١٤٠/١ ، مسلم الثبوت ٢٨٣/٢) .

الصلاة ، ولكن الشارع ألغاه لقول الرسول ﷺ : « لا رهبانية في الإسلام »[1] ، وقوله لهؤلاء : « أما والله إني لأخشاكم لله وأتقاكم له ، لكني أصوم وأفطر ، وأصلي وأرقد ، وأتزوج النساء ، فمن رغب عن سنتي فليس مني »[2] والأمثلة كثيرة مثل التعامل بالربا ، وجعل الطلاق بيد القاضي أو بيد المرأة ، وقتل المريض اليائس من الشفاء نفسه ، فإن كل هذا مصادم لنص الشارع .

وهذا الوصف لا خلاف أيضاً في عدم جواز التعليل به كما قلنا .

٣ ـ **المناسب المرسل** : هو الوصف الذي لم يعلم من الشرع إلغاؤه ولا اعتباره لا بنص ولا بإجماع[3] ، أي لم يوجد في الأحكام الشرعية ما يوافقه أو يخالفه .

وهذا الذي اختلف العلماء في جواز التعليل به ، وقد سماه المالكية : بالمصالح المرسلة ، والغزالي : بالاستصلاح ، ومتكلمو الأصوليين بالمناسب المرسل الملائم ، وبعضهم : بالاستدلال المرسل ، وإمام الحرمين وابن السمعاني : بالاستدلال ، وإني سأبحث المصالح المرسلة وفق الآتي :

أنواع المصالح ، تعريف المصلحة المرسلة ، حجية المصالح المرسلة ، شروط العمل بها ، رأي نجم الدين الطوفي في إلغاء النص بالمصلحة .

المطلب الأول ـ أنواع المصالح :

التقسيم الذي ذكر للمصلحة أو الوصف المناسب هو من حيث اعتبار الشارع

---

(١) قال ابن حجر لم أره بهذا اللفظ ، لكن في حديث سعد بن أبي وقاص عند البيهقي : « إن الله أبدلنا بالرهبانية الحنيفية السمحة » .
وفي حديث آخر : « تزوجوا فإني مكاثر بكم الأمم ، ولا تكونوا كرهبانية النصارى » رواه البيهقي عن أبي أمامة ، قال السيوطي : ضعيف (الجامع الصغير ، كشف الخفا) .

(٢) أخرجه الشيخان وللنسائي نحوه عن أنس بن مالك رضي الله عنه (رياض الصالحين ٧٥ ، جمع الفوائد ٣٢/١) .

(٣) شرح العضد على مختصر المنتهى ٢٤٢/٢ ، ٢٨٩ ، المدخل إلى مذهب أحمد ١٣٨

له وعدم اعتباره كما قلت . وتنقسم المصلحة التي لم يشهد لها الشارع ببطلان ولا باعتبار معين تقسيماً آخر من حيث قوتها في ذاتها إلى ثلاثة أقسام[1] :

١ ـ **الضروريات** : هي التي يتوقف عليها حياة الناس الدينية والدنيوية بحيث إذا فقدت اختلت الحياة في الدنيا ، وضاع النعيم وحلّ العقاب في الآخرة ، وهي خمس : حفظ الدين والنفس والعقل والنسب (أو النسل أو العرض) والمال .

٢ ـ **الحاجيات** : وهي التي يحتاج الناس إليها لرفع الحرج عنهم فقط ، بحيث إذا فقدت وقع الناس في الضيق والحرج ، دون أن تختل الحياة ، وقد شرع الشارع لها أصناف المعاملات من بيع وشراء وإجارة واستئجار وأنواع الرخص من قصر الصلاة وجمعها للمسافر ، وإباحة الفطر في رمضان للحامل والمرضع والمريض ، وسقوط الصلاة عن الحائض والنفساء ، والمسح على الخفين حضراً أو سفراً ، وتسليط الولي على نكاح الصغيرة لحاجة اختيار الكفء ونحوها .

٣ ـ **التحسينيات** : وهي المصالح التي يقصد بها الأخذ بمحاسن العادات ومكارم الأخلاق ، مثل الطهارات بالنسبة للصلوات ، وأخذ الزينة من اللباس ومحاسن الهيئات والطيب ، وتحريم الخبائث من المطعومات ، والرفق والإحسان ، وصيانة المرأة عن مباشرة عقد نكاحها بإقامة الولي مباشراً له ، وما أشبه .

هذه الأنواع الثلاثة من المصالح هي نقطة انطلاق مبدأ المصالح المرسلة ، فإن من القضايا التي صارت في حيز البدهيات أن الشارع راعى مصالح الناس في

---

(١) راجع الموافقات للشاطبي ٨/٢ ـ ١٢ ، روضة الناظر ٤١٤/١ ، شرح العضد على مختصر المنتهى ٢٤٠/٢ ، فواتح الرحموت ٢٦٢/٢ وما بعدها ، المستصفى ١٣٩/١ ، شرح الإسنوي ٦٣/٣ ، التقرير والتحبير ١٤٤/٣ ، الإبهاج شرح المنهاج ٣٨/٣ ، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد ١٣٧ ، أصول الفقه للخضري ٣٠٣ ، ولأبي زهرة ٣٥٦

تشريع الأحكام الدنيوية تفضلاً منه وإحساناً ، لا حتماً وإلزاماً كما يقول المعتزلة ، لهذا قال كثير من العلماء بالمصلحة المرسلة ، ووافقهم الشافعية ومنهم الغزالي في المصالح الضرورية . وأما المصالح الحاجية والتحسينية فلم يجيزوا الحكم بمجردها إن لم تعتضد بشهادة أصل من الأصول الشرعية إلا أن يكون الحكم جارياً مجرى الضرورات ، والضرورات تبيح المحظورات ، كما سيأتي تفصيله في مطلب حجية المصالح المرسلة .

المطلب الثاني ـ تعريف المصالح المرسلة : قال الغزالي رحمه الله تعالى : « المصلحة هي عبارة في الأصل عن جلب منفعة ، أو دفع مضرة ، ولسنا نعني به ذلك ، فإن جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق ، وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم ، لكنا نعني بالمصلحة : المحافظة على مقصود الشرع ، ومقصود الشرع من الخلق خمسة : وهو أن يحفظ عليهم دينهم ، ونفسهم ، وعقلهم ، ونسلهم ، ومالهم ، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة ، وكل ما يفوت هذه الأصول ، فهو مفسدة ، ودفعها مصلحة[1] » .

هذا ما قرره الغزالي في بيان معيار المصالح ، وهو على حق ؛ لأن الناس يختلفون في تقدير المصلحة بحسب ما يحقق لكل منهم نفعه الذاتي دون التفات إلى مصلحة المجموع ، فكان لا بد من تشريع الشارع الحكيم ليكون الحكم العدل بين الناس في موازنة المصالح وتوزيع المنافع . ومن هنا برزت الحاجة إلى أن تقدر المصلحة بمعيار الشرع دون أن يجوز تركها لأهواء الأفراد وعقولهم الخاصة ، فالمراد بالمصالح والمفاسد : هي ما كانت كذلك في نظر الشرع ، لا ما كان ملائماً أو منافراً للطبع[2] ، وهذا ما يدعو إلى تبيان حقيقة المصلحة المرسلة في اصطلاح الأصوليين .

---

(١) المستصفى ١/١٣٩ ـ ١٤٠

(٢) الموافقات للشاطبي ١/٢٤٣

قال الخوارزمي : المراد بالمصلحة : المحافظة على مقصود الشارع بدفع المفاسد عن الخلق .

وقال الغزالي : هي أن يوجد معنى يشعر بالحكم مناسب عقلاً ولا يوجد أصل متفق عليه . وقال ابن برهان : هي مالا تستند إلى أصل كلي ولا جزئي .

هذه التعاريف متقاربة في المعنى ، غير أني أختار تعريفاً آخر أوضح للمصالح المرسلة : وهي الأوصاف التي تلائم تصرفات الشارع ومقاصده ، ولكن لم يشهد لها دليل معين من الشرع بالاعتبار أو الإلغاء ، ويحصل من ربط الحكم بها جلب مصلحة أو دفع مفسدة عن الناس[1] . وبهذا يتبين أنه إذا وجد للواقعة نظير في الشرع من كتاب أو سنة أو إجماع ، لجأ المجتهد إلى القياس ، أما إذا لم يوجد للوصف المناسب الذي يصلح بناء الحكم عليه نظير منصوص عليه ، عمل المجتهد بالمصالح المرسلة أو الاستصلاح ، فما هو موقف العلماء فيها ، هل يجوز الأخذ بها أو لا ؟

المطلب الثالث ـ حجية المصالح المرسلة :

لا نزاع في أن الشريعة الإسلامية شريعة دينية ودنيوية . وفي مجال الدين أحكام تعبدية كأوضاع الصلاة والصيام لم تتمكن عقولنا من إدراك معنى معين قاطع لها ، فهذه الأحكام لا مجال للقياس عليها فضلاً عن القول بالمصلحة المرسلة فيها ؛ لأنها مقصورة على الوحي السماوي الذي يسن لنا طريقة العبادة المرضية للرب عز وجل ، بحيث تكون ذات صفة دائمة موحدة بالنسبة لجميع الأجيال ، وتعد من الصفات اللصيقة بشخص المسلم الملازمة له على كر الدهور والأعوام ، فلا حاجة إلى القياس فيها ولا منفذ للابتداع والتجديد والابتكار في شأنها ، وإلا أدى بنا الأمر إلى الضلال والانحراف .

---

(١) راجع الموافقات للشاطبي ٣٩/١ ، ومذكرات أستاذنا الشيخ محمد الزفزاف ٧ من الأدلة المختلف فيها .

وأما الأحوال المدنية أو المعاملات : فهي الميدان المقبول للاجتهاد فيها عن طريق القياس والمصالح المرسلة ونحوها ، إلا أن العلماء اختلفوا في الأخذ بالمصلحة المرسلة بوصفها دليلاً مستقلاً في تشريع الأحكام ، على ثلاثة مذاهب ذكرها الإسنوي والشوكاني وغيرهما[1] ، إلا أن الشوكاني أضاف مذهباً رابعاً هو الأخذ بالمصالح إن كانت ملائمة لأصل شرعي كلي أو جزئي ، وهذا في رأيي من باب القياس ، فلا أذكره.

١ ـ قال الجمهور (وهذا محل نظر كما سنعرف) : لا يؤخذ بالمصلحة المرسلة مطلقاً ، قال ابن الحاجب : وهو المختار ، وقال الآمدي[2] : إنه الحق الذي اتفق عليه الفقهاء[3] أما بالنسبة للشيعة فاتفق فقهاؤهم على منع الفتوى بها[4] .

وقال الأستاذ محمد تقي الحكيم : الشيعة لا يقولون بالمصالح المرسلة إلا ما رجع منها إلى العقل على سبيل الجزم ، وما عداه فهو ليس بحجة .

٢ ـ قال الإمام مالك : واختاره إمام الحرمين[5] :

المناسب المرسل حجة مطلقاً ، روي عن مالك أنه قال : يجوز قتل الثلث من الخلق لاستصلاح الثلثين[6] . ويعد الإمام مالك رائد العمل بالمصلحة ،

---

(١) راجع شرح الإسنوي ـ نهاية السول شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي ١٦٤/٣ ، إرشاد الفحول ٢١٢ ، المدخل إلى مذهب أحمد ١٣٨

(٢) الإحكام في أصول الأحكام ١٣٨/٣

(٣) المستصفى ١٤١/١ ، ١٤٢

(٤) المبادىء العامة للفقه الجعفري ٣٠٤ ، أصول الاستنباط للحيدري ٢٦٥

(٥) المنخول للغزالي ٣٥٤ ، الأصول العامة ٤٠٤

(٦) يلاحظ أن هذا الذي نقله الغزالي عن الإمام مالك لا أصل له في مذهبه ، وإنما هي شهرة متناقلة بين الناس دون أي مستند أو دليل يثبت صحة نسبة هذه الفتوى إليه . كذلك لم يثبت عن الإمام مالك أنه أجاز القتل في التعزير ، أو أجاز ضرب المتهم للتوصل لإقراره ، أو أجاز مصادرة أموال الأغنياء عند المصلحة .

والمصلحة في رأيه إما أن تؤخذ من النص أو من عموم ما ورد من النصوص ، مثل قوله تعالى : ﴿ وما جعل عليكم في الدين حرج ﴾ وقوله ﷺ : « لا ضرر ولا ضرار » وتسمى المصلحة التي ليس لها في شرع الله أمر أو نهي « مصلحة مرسلة » ، وهي التي يكون نفعها أكثر من ضررها . وقد أخذ الإمام أحمد بالمصلحة المرسلة ، فهي من أصول مذهبه ، وأخذ بها في السياسة الشرعية بنحو عام ، وهي ما ينهجه الإمام لإصلاح الناس ، وحملهم على ما فيه مصلحة ، وإبعادهم عما فيه مفسدة .

٣ ـ قال الغزالي : المناسب المرسل يعتبر إن كانت المصلحة ضرورية قطعية كلية ، وإلا فلا ، فالضرورية : هي التي تكون من إحدى الضروريات الخمس بالترتيب الآتي : وهي حفظ الدين والنفس والعقل والنسب والمال . وأما القطعية : فهي التي يجزم بحصول المصلحة فيها . والكلية : هي التي تكون موجبة لفائدة عامة للمسلمين[١] .

ومثاله : ما إذا صال الكفار علينا متترسين بأسارى المسلمين ، وقطعنا بأننا لو امتنعنا عن قتل الترس لصدمونا ، واستولوا على ديار المسلمين وقتلوا المسلمين كافة ، ولو رمينا الترس لقتلنا مسلماً معصوماً من غير ذنب صدر منه ، فإن قتل الترس ، والحالة هذه مصلحة مرسلة ، لكونه لم يعهد في الشرع جواز قتل مسلم بلا ذنب .

ولا دليل أيضاً على عدم جواز قتل المسلم في سبيل تحقيق مصلحة للمسلمين ، بل إن التحقيق يؤدي إلى أن هذا الأسير مقتول بكل حال ، فحفظ جماعة المسلمين أقرب إلى مقصود الشرع من حفظ مسلم واحد ؛ لأن مقصود الشرع تقليل القتل ، كما يقصد حسم سبيله عند الإمكان ، فإن لم نقدر على الحسم قدرنا على التقليل .

---

(١) المستصفى ١/١٤٠ ـ ١٤٢

ويؤيده مثال آخر أقره الغزالي :وهو توظيف الخراج على الأراضي ، إذا خلت الأيدي من الأموال ، ولم يكن من مال المصالح ما يفي بحاجات الجيش ، ولو اشتغل الجنود بالكسب لخيف دخول الكفار بلاد الإسلام ، أو خيف ثوران الفتنة في بلاد الإسلام . وحينئذ فيجوز لولي الأمر أن يوظف على الأغنياء مقدار كفاية الجند ؛ لأنه إذا تعارض شران أو ضرران قصد الشارع دفع أشد الضررين وأعظم الشرين . وما يؤديه كل فرد وحده قليل بالنسبة لمداهمة الخطر الذي يترتب على زوال السلطة التي تحفظ النظام ، وتقطع دابر الشر والفساد .

ويلاحظ أن مثال الترس تطبيق لمبدأ العمل بالضرورات . وتوظيف الخراج داخل تحت مضمون قواعد الشرع الكلية المعترف بها عند جميع المسلمين مثل « يختار أهون الشرين » ، وهذا يدل على أن في المصلحة المرسلة مذهبين فقط . هما مانع ومجيز ، فمن هما ؟ .

أما المانع : فهم الظاهرية والشيعة والشافعية وابن الحاجب من المالكية .

وأما المجيز : فهم المالكية والحنابلة[1] .

وأما الحنفية فقد ذكر الآمدي أنهم كالشافعية في امتناع التمسك بالاستصلاح ، وتابعه عليه الإسنوي وبعض الكاتبين المحدثين في علم الأصول .

لكن الحنفية يأخذون بالمصالح المرسلة من طريق الاستحسان الذي برع فيه الإمام أبو حنيفة ؛ لأن أكثر ما يعتمد عليه الاستحسان هو المصلحة المرسلة كما قلنا سابقاً . وبهذا يظهر أن الجمهور هم القائلون بالمصلحة المرسلة ، على عكس ما قاله الإسنوي والشوكاني عند عرض مذاهب العلماء في هذا الشأن ، وقد توصلت إلى هذه النتيجة خلال تتبع استنباطات الفقهاء في فروعهم المذهبية ، وإن كانوا في الظاهر ينفون القول بالمصالح المرسلة .

---

(١) راجع (ابن حنبل) لأستاذنا الشيخ محمد أبو زهرة ٢٩٨

الأدلة :

أدلة النفاة : استدل نفاة المصالح المرسلة بأدلة :

١ ـ إن الأخذ بها يؤدي إلى إهدار قدسية أحكام الشريعة بتصرف ذوي الأهواء فيها ، وفقاً لأغراضهم ومآربهم تحت ستار المصلحة المرسلة بناء على تغير وجه المصلحة بتطور الزمان والمكان ، فيكون القول بالمصلحة من باب التلذذ والتشهي ، قال ابن حزم : « وهذا باطل ؛ لأنه اتباع الهوى وقول بلا برهان[1] » . ويناقش هذا الدليل بأن الأخذ بالمصلحة المرسلة ليس من قبيل التشريع بالهوى ؛ لأن من شروط العمل بها كما سأبين : وجود الملاءمة بين المصلحة وبين مقاصد الشرع . هذا فضلاً عن أن إنكار العمل بالمصلحة يؤدي إلى سد باب من أبواب الرحمة بالمخلوقات ، وأن القائل بالمصلحة من أهل الاجتهاد والاستنباط .

٢ ـ إن المصالح المرسلة مترددة بين اعتبارين : إلغاء الشارع لبعض المصالح واعتباره لبعضها الآخر ، فلو وجب اعتبار المصالح المرسلة ، لاشتراكها مع المصالح المعتبرة في كونها مصالح ، لوجب إلغاؤها أيضاً لاشتراكها مع المصالح الملغاة في ذلك ، فبسبب وجود هذين الاحتمالين لا يصح الأخذ بها ؛ إذ لا مرجح لاحتمال على آخر ، فلا يصح اعتبارها حجة في إثبات الأحكام الشرعية ؛ لأن الأصل براءة الذمة حتى يقوم الدليل على شغلها[2] . قال الآمدي : المصالح المرسلة مترددة بين ما عهد من الشارع اعتباره وما عهد منه إلغاوه ، وليس إلحاقه بأحدهما أولى من الآخر ، فامتنع الاحتجاج به دون شاهد بالاعتبار يعرف أنه من قبيل المعتبر دون الملغي[3] .

---

(١) ملخص إبطال القياس ٥

(٢) الإسنوي ١٦٥/٣ ، مذكرات في أصول الفقه للشيخ [illegible] ١٨٥

(٣) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ١٣٨/٣

ويجاب عن هذا الدليل بأن اشتمال الوصف على مصلحة راجحة ومفسدة مرجوحة يجعل اعتباره أرجح من إلغائه ؛ لأن الشارع راعى مبدأ المصالح في تشريع الأحكام ، مما يغلب على الظن اعتبار المناسب المرسل ، فيجب العمل به ؛ لأن العمل بالظن واجب .

وأيضاً فإن المصالح التي ألغاها الشارع قليلة بالنسبة للمصالح التي اعتبرها ، فيلحق الحكم بالأعم الأغلب .

٣ ـ إن الأخذ بالمصالح المرسلة يؤدي إلى النيل من وحدة التشريع وعمومه ، فتختلف الأحكام باختلاف الأزمان والأحوال والأشخاص ، نظراً لتبدل المصالح على مر الأيام .

ويجاب عنه بأن مجال العمل بالمصلحة المرسلة : هوحيث لا نص على اعتبار المصلحة أو إلغائها ، فلا يتنافى مع مبدأ وحدة التشريع وعمومه ، وإنما يكون الأمر على العكس ، وهو جعل الشريعة صالحة لكل زمان ومكان ، بما يتفق مع المصلحة العامة ، ويدفع الحرج والضرر عن الجماعة .

أدلة المثبتين : استدل الجمهور القائلون بحجية المصالح المرسلة بأدلة أخرى .

١ ـ ثبت بالاستقراء أن أحكام الشرع روعي فيها الأخذ بمصالح الناس ، واعتبار جنس المصالح في جملة الأحكام يوجب ظن اعتبار هذه المصلحة في تعليل الأحكام[1] ؛ لأن العمل بالظن واجب . والدليل على اعتبار المصالح قوله تعالى : ﴿ وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين[2] ﴾ ومقتضى الرحمة تحقيق مصالح الناس .

---

(١) أعلام الموقعين ١٤/٣ ، شرح الإسنوي ١٦٥/٣

(٢) قال العضد شارح مختصر ابن الحاجب ٢٣٨/٢ ، وظاهر الآية التعميم ، أي يفهم منه مراعاة مصالحهم فيما شرع لهم من الأحكام كلها ؛ إذ لو أرسل بحكم لا مصلحة لهم فيه ، لكان إرسالاً =

اليسر ولا يريد بكم العسر ﴾ ، وقوله تعالى في إباحة لحم الميتة للمضطر : ﴿ فمن اضطر في مخمصة غير متجانف لإثم ، فإن الله غفور رحيم ﴾ . وقوله عز وجل : ﴿ يا أيها الناس قد جاءتكم موعظة من ربكم وشفاء لما في الصدور ، وهدى ورحمة للمؤمنين ﴾ . وقوله ﷺ : « لا ضرر ولا ضرار »[1] .

٢ ـ إن الحياة في تطور مستمر ، وأساليب الناس للوصول إلى مصالحهم تتغير في كل زمن وبيئة ، وفي أثناء التطور تتجدد مصالح الناس ، فلو اقتصرنا على الأحكام المبنية على مصالح نص الشرع على اعتبارها ، لتعطل كثير من مصالح الناس ، وجمد التشريع ووقف عن مسايرة الزمن ، وفي ذلك إضرار بهم كبير لا يتفق مع قصد التشريع من تحقيق المصالح ودفع المفاسد ، وحينئذ لا بد من إصدار أحكام جديدة تتلاءم مع مقاصد الشريعة العامة وأهدافها الكلية ، حتى يتحقق خلود الشريعة وصلاحيتها الدائمة .

٣ ـ إن من يتتبع اجتهادات الصحابة ومن جاء بعدهم يجد أنهم كانوا يفتون في كثير من الوقائع بمجرد اشتمال الواقعة على مصلحة راجحة ، دون تقييد بمقتضى قواعد القياس ، أي بقيام شاهد على اعتبار المصلحة ، دون إنكار من أحد ، فكان فعلهم إجماعاً على اعتبار المناسب المرسل ، والإجماع كما هو معروف حجة يجب العمل به . وأمثلته ما يأتي .

أ ـ جمع أبو بكر رضي الله عنه القرآن الكريم من الصحف المتفرقة في

= لغير الرحمة ؛ لأنه تكليف بلا فائدة ، فخالف ظاهر العموم ، ثم قال : والتعليل هو الغالب على أحكام الشرع ، وذلك لأن تعقل المعنى ومعرفة أنه مفض إلى مصلحة أقرب إلى الانقياد من التعبد المحض ، فيكون أفضى إلى غرض الحكيم .

(١) حديث حسن رواه ابن ماجه ، والدارقطني وغيرهما مسنداً ، ورواه مالك في الموطأ مرسلاً عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه (الأربعين النووية) .

مصحف واحد بإشارة عمر رضي الله عنه ، دون سبق نظير له ، بدليل ما قاله عمر : « إنه والله خير ومصلحة الإسلام » وحارب أبو بكر مانعي الزكاة ، واستخلف أيضاً عمر دون وقوع نظير من قبل .

ب ـ أبطل عمر رضي الله عنه سهم المؤلفة قلوبهم من الصدقات ، مع أنه ثابت بالنص ، نظراً لعدم الحاجة إلى تأليف قلوبهم بعد أن عزَّ الإسلام .

وأسقط أيضاً حد السرقة عام المجاعة مع أنه منصوص عليه لعموم الابتلاء والحاجة . وكان يشاطر المتهم من الولاة ماله منعاً للظلم والاستغلال . وقتل الجماعة بالواحد حين اشتركوا في قتله ، حتى لا يتخذ الاجتماع ذريعة إلى الخلاص من القصاص .

وأمضى الطلاق الثلاث بكلمة واحدة زجراً عن كثرة استعماله . وأبقى الأراضي المفتوحة عنوة بيد أهلها ، ووضع الخراج على أهلها لمصلحة جماعة المسلمين وتزويد بيت المال . ودوَّن الدواوين ، واتخذ السجون إلى آخر ما أثر عنه من أحكام جديدة .

ج ـ كتب عثمان رضي الله عنه المصحف على حرف واحد ووزعه في الأمصار وأحرق ما عداه ، وحكم بإرث الزوجة التي طلقها زوجها في مرض موته فراراً من إرثها ، معاملة له بنقيض مقصوده .وهذا رأي مالك وأحمد والحنفية وخالف الشافعي رحمه الله تعالى في ذلك وقضى أنه لا توارث بين الرجل وامرأته المطلقة مطلقاً .

د ـ اتفق الصحابة على تضمين الصناع ، ومع أن الأصل أنهم أمناء على ما في أيديهم من أموال الناس لتهاونهم مع حاجة الناس المتكررة إليهم ، وفيه يقول علي كرم الله وجهه : « لا يصلح الناس إلا ذاك » .

مناقشة وترجيح :

يتبين من أدلة المنكرين لحجية المصالح المرسلة أنهم كشأنهم في قاعدة الاستحسان لم يلتقوا على محل واحد للنزاع ، مع القائلين بحجية المصالح المرسلة ؛ إذ ليس في الأخذ بالمصلحة المرسلة تشريع بالهوى ، وإنما هو مقيد ضمن قيود وضوابط معينة ستعرف في شروط العمل بالمصلحة المرسلة . ولكن كل ما في الأمر هو أن الشافعية مع اعترافهم بأن المصلحة معتبرة في أحكام الفقه الإسلامي يتشددون في الأخذ بهذا المبدأ ، ويوجبون إلحاق الوصف المناسب بقياس ذي علة منضبطة ؛ أو أنهم يأخذون بمقتضى إرسال المصلحة على أساس تطبيق قاعدة شرعية كلية ، أو مبدأ عام شهد به الشرع ، كما يتبين المراد من فروع الأحكام الفقهية التي سردها الغزالي في كتابه (المستصفى)[1] مثل قتل جماعة من الأسرى المسلمين الذين تترس بهم الكفار ، وقتل الزنديق المتستر إذا تاب في الظاهر ، وقتل الساعي في الأرض بالفساد لتعريض أموال المسلمين ودمائهم للهلاك ، وتوظيف الضرائب على الأغنياء بمقدار كفاية الجيش حين خلو بيت المال . فهذه الأمثلة تدل على اعتبار المصالح المرسلة بدليل قول الغزالي في تسويغها اجتهاداً :

إننا رددنا المصلحة إلى حفظ مقاصد الشرع ، ومقاصد الشرع تعرف بالكتاب والسنة والإجماع ، فكل مصلحة لا ترجع إلى حفظ مقصوده فهم من الكتاب والسنة والإجماع ، وكانت من المصالح الغريبة التي لا تلائم تصرفات الشرع ، فهي باطلة مطرحة ، ومن صار إليها فقد شرع ، كما أن من استحسن فقد شرع ، وكل مصلحة رجعت إلى حفظ مقصود شرعي علم كونه مقصوداً بالكتاب والسنة والإجماع ، فليس خارجاً من هذه الأصول ، لكنه لا يسمى قياساً ، بل مصلحة مرسلة ، إذ القياس أصل معين ، وكون هذه المعاني مقصودة عرفت لا بدليل

---

(١) راجع ١٤١/١ ـ ١٤٤

واحد ، بل بأدلة كثيرة لا حصر لها من الكتاب والسنة ، وقرائن الأحوال ، وتفاريق الأمارات ، تسمى لذلك مصلحة مرسلة ، وإذا فسرنا المصلحة بالمحافظة **على مقصود الشرع ، فلا وجه للخلاف في اتباعها ، بل يجب القطع بكونها حجة**[1] . فهذا اعتراف صريح بالأخذ بالمصلحة المرسلة ، إذ أن القائلين بها يشترطون ملاءمتها لمقاصد الشارع .

فالذي ينكره الشافعية إذن ليس هو الاعتداد بالمصالح مطلقاً ، بل هو الاعتداد بالمصالح التي لم يعتبرها الشارع ولو في الجملة ، وهذا ليس من المصالح المرسلة عند التحقيق .

إلا أن دائرة العمل بالمصالح المرسلة عند الشافعية أضيق منها عند غيرهم ، وأنها ليست أصلاً قائماً بذاته . وبهذا يتبين أن العلماء كلهم متفقون في الأصل على الأخذ بمبدأ المصلحة المرسلة ، كما يظهر من كلام ابن دقيق العيد ، إذ قال[2] : « لست أنكر على من اعتبر أصل المصالح ، لكن الاسترسال فيها وتحقيقها محتاج إلى نظر سديد ، وربما يخرج عن الحد » وقال أيضاً : « الذي لا شك فيه أن لمالك ترجيحاً على غيره من الفقهاء في هذا النوع ، ويليه أحمد بن حنبل ، ولا يكاد يخلو غيرهما عن اعتباره في الجملة ، ولكن لهذين ترجيح في الاستعمال لها على غيرهما » . وقال القرافي المالكي : « هي عند التحقيق في جميع المذاهب لأنهم يقيسون ويفرقون بالمناسبات ، ولا يطلبون شاهداً بالاعتبار ، ولا نعني بالمصلحة المرسلة إلا ذلك » وقال الشاطبي[3] : « الاستدلال المرسل اعتمده مالك والشافعي ، فإنه وإن لم يشهد للفرع أصل معين فقد شهد له أصل كلي » .

---

(١) المستصفى ١٤٣/١ وما بعدها .

(٢) إرشاد الفحول ٢١٢ ، ٢١٣

(٣) الموافقات ٣٩/١

والخلاصة : إن العلماء يتفاوتون في مقدار الأخذ بها ، فأكثرهم أخذاً بها الإمام مالك ويليه أحمد ، ثم يليه الحنفية ، ثم الشافعي ، ومع هذا فإننا نؤيد الغزالي وابن دقيق العيد في ضرورة الاحتياط في الأخذ بهذا المبدأ ؛ لأن الاسترسال فيه حرج ، ويحتاج إلى دقة في الفهم ، وعمق في الاستنباط[1] .

أدلة اعتبار الشافعي المصالح المرسلة :

الاستدلال بالمصلحة : هو استنباط الحكم من معقول جملة نصوص شرعية ، تشهد لجنس المصلحة بالاعتبار . والمصلحة المرسلة : هي المصلحة التي تدخل تحت جنس اعتبره الشارع في الجملة بغير دليل معين . أو هي المصلحة الملائمة لجنس تصرفات الشارع[2] .

وقد ثبت أن الشافعي يأخذ بالمصالح المرسلة بهذا المعنى . لكنه يدخلها في القياس . والقياس عنده : هو طلب الدلائل على موافقة الخبر المتقدم ، من الكتاب والسنة ؛ لأنها عَلَم الحق المفترض طلبه[3] . فهذه الموافقة للخبر تتحقق أيضاً بالمصلحة الملائمة .

والأدلة على ذلك هي ما يأتي[4] :

١ ـ اعتبار الشافعية الوصف الذي شهد الشارع لجنسه من باب القياس ، مثل إعطاء الشارب حد القاذف ، قياساً على الخلوة بالأجنبية ، بجامع أن في كل من الاصل والفرع إقامة مظنة الشيء مقام الشيء ، وإعطاء المظنة حكم

---

(١) انظر الاعتصام للشاطبي ٣٠٧/٣ ، الموافقات ٣٩/١ ، وابن حنبل للأستاذ الشيخ محمد أبو زهرة ٣٠٢

(٢) مقاصد الشريعة للدكتور حسين حامد ٣٢٢/٢

(٣) الرسالة ٤٠/ف ١٢٢

(٤) مقاصد الشريعة ، المرجع السابق ، ٣٢٦/٢ ـ ٣٧٠

المظنون[1] . لكن هذا الرأي هو المرجوح عندهم .

ويلاحظ أن المصالح المرسلة هي المصالح الملائمة . والملاءمة : هي الدخول تحت جنس اعتبره الشارع في الجملة بغير دليل معين .

٢ ـ نسبة الحنفية للشافعي القول بملائم المرسل ، أو المصلحة الملائمة[2]

٣ ـ تصريح المالكية باعتماد الشافعي الاستدلال المرسل[3] .

٤ ـ نسبة الشوكاني إلى الشافعي القول بالمصالح الملائمة ، نقلاً عن ابن برهان في الوجيز ، وعن إمام الحرمين[4] .

٥ ـ نسبة الزنجاني الشافعي القول بالمصالح الملائمة للشافعي . قال : ذهب الشافعي رضي الله عنه إلى أن التمسك بالمصالح المستندة إلى كلي الشرع ، وإن لم تكن مستندة إلى الجزئيات الخاصة المعينة جائز[5] .

٦ ـ نسبة إمام الحرمين للشافعي الأخذ بالمصالح إذا كانت شبيهة بالمعتبرة[6] .

٧ ـ قول الشافعي بجواز القياس في الأسباب : معناه القول بالمصالح المرسلة

---

(١) انظر الإحكام للآمدي ٥٣/٣ ، نهاية السؤل ٦٩/٣ ، ٧١ وما بعدها ، المستصفى ٧٧/٢ ، المنخول ٣٦٨

(٢) التقرير والتحبير ١٤٧/٣ ، مسلم الثبوت ٢١٥/٢ ، ط الكردي .

(٣) الموافقات ٣٩/١ . قال : الاستدلال المرسل الذي اعتمده مالك والشافعي ، فإنه وإن لم يشهد للفرع أصل معين فقد شهد له أصل كلي .

(٤) إرشاد الفحول ٢١٢ وما بعدها . قال : إن كانت المصلحة ملائمة لأصل كلي من أصول الشرع أو لأصل جزئي ، جاز بناء الأحكام عليها وإلا فلا .

(٥) تخريج الفروع على الأصول ١٦٩

(٦) المنخول للغزالي ٢٥٦ ، ٢٦٤ وما بعدها .

كما قرر جمهور الأصوليين[1] .

٨ ـ استدلال الشافعي في الرسالة بالمصالح أو المعاني المستندة إلى كلي الشرع في استنباط القواعد الأصولية[2] .

نظرية المصلحة عند الغزالي :

بحث الغزالي مبدأ الاستصلاح أو المصلحة المرسلة في كتبه الأصولية : المنخول والمستصفى وشفاء الغليل ، فعرف المصلحة في المستصفى[3] بقوله : هي عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة . ولسنا نعني به ذلك ، فإن جلب المنفعة ، ودفع المضرة مقاصد الخلق ، وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم . لكنا نعني بالمصلحة : المحافظة على مقصود الشرع . ومقصود الشرع من الخلق خمسة : وهو أن يحفظ عليهم دينهم ، ونفسهم ، وعقلهم ، ونسلهم ، ومالهم . فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة ، وكل ما يفوّت هذه الأصول ، فهو مفسدة ، ودفعها مصلحة .

وذكر أقسام المصلحة :

---

(١) المستصفى ٩١/٢ ، تخريج الفروع على الأصول ١٦٣ ، شرح المحلي على جمع الجوامع ١٧٤/٢ ، وبقية المراجع المذكورة في بحث القياس في الأسباب .

(٢) اتبع الشافعي في رسالته الاستدلال المرسل في التدليل على القواعد الأصولية التي يعتد بها الفقيه .. فتراه يقرر القاعدة العامة أو الأصل الكلي الذي يفرع على أساسه ، ويقيد نفسه به في الاستنباط ، ثم يستدل على هذا الأصل بأدلة تؤدي في مجموعها لا بمفردها إلى صحة الأصل . مثل استدلاله على حجية القياس بالأصل الكلي الذي اعتبره الشرع وفرع الفروع على وفقه ، وسار على أساسه في التشريع ، وهو أن على المكلف إصابة عين المكلف به إن أمكنه ، وسلوك طريق الاجتهاد للوصول إلى المطلوب إن تعذر عليه إصابة عينه .

(٣) المستصفى ١٣٩/١ وما بعدها .

التقسيم الأول ـ أقسام المصلحة بالإضافة إلى شهادة الشرع[1] :

قسم الغزالي المصلحة بهذا الاعتبار ثلاثة أقسام :

١ً ـ ما شهد الشرع لاعتبارها : وهي حجة ، ويرجع حاصلها إلى القياس[2] : وهو اقتباس الحكم من معقول النص والإجماع . ومثاله : حكمنا أن كل ما أسكر من مشروب أو مأكول ، فيحرم قياساً على الخمر ؛ لأنها حرمت لحفظ العقل الذي هو مناط التكليف . فتحريم الشرع الخمر دليل على ملاحظة هذه المصلحة .

٢ً ـ ما شهد الشرع لبطلانها : مثاله قول بعض العلماء لبعض الملوك لما جامع في نهار رمضان : إن عليك صوم شهرين متتابعين . فلما أنكر عليه ، حيث لم يأمره بإعتاق رقبة ، مع اتساع ماله ، قال : لو أمرته بذلك لسهل عليه ، واستحقر إعتاق رقبة ، في جنب قضاء شهوته ، فكانت المصلحة في إيجاب الصوم لينزجر به . فهذا قول باطل ، ومخالف لنص الكتاب بالمصلحة ، وفتح هذا الباب يؤدي إلى تغيير جميع حدود الشرائع ونصوصها بسبب تغير الأحوال . ثم إذا عرف ذلك من صنيع العلماء لم تحصل الثقة للملوك بفتواهم ، وظنوا أن كل ما يفتون به ، فهو تحريف من جهتهم بالرأي .

٣ً ـ ما لم يشهد له من الشرع بالبطلان ولا بالاعتبار نص معين : وهذا محل النظر .

---

(١) المرجع والمكان السابق .

(٢) الفرق الدقيق بين القياس والمصلحة المرسلة : هو أن القياس يعتمد على عين الوصف المناسب بواسطة النص عليه كما في الوصف المؤثر ، أو بواسطة جريان حكم الشارع على وفقه كما في الوصف الملائم . أما المصلحة المرسلة فلا بد من استنادها إلى دليل ما ، قد اعتبره الشارع ، غير أنه لا يتناول أعيان هذه المصالح بخصوصها ، وإنما يتناول الجنس البعيد لها ، كجنس حفظ الأرواح والعقول والنفوس والأنساب والأموال . (ضوابط المصلحة للدكتور محمد سعيد رمضان ٢١٧) .

وخلاصة هذا التقسيم أن المصلحة المرسلة هي ما لم يرد فيها نص معين لابالاعتبار ولا بالإلغاء . ويستفاد من هذا التقسيم اشتراط الشرط الأول في المصلحة المرسلة : وهو ألا يشهد لها من الشرع نص معين ، لا بالإلغاء ولا بالاعتبار .

التقسيم الثاني ـ أقسام المصلحة باعتبار قوتها في ذاتها :

المصلحة المرسلة (لا المعتبرة بنص معين ، وهي الداخلة في باب القياس ، ولا الملغاة التي شهد النص بإلغائها) تنقسم إلى رتب ثلاثة :

ما هي في رتبة الضرورات . وما هي في رتبة الحاجات . وما يتعلق بالتحسينات والتزيينات . ويتعلق بكل قسم من الأقسام : ما يجري منها مجرى التكملة والتتمة لها[1] .

١ ـ الضرورات : وهي الرتبة الأولى وأقوى المراتب في المصالح ، وهي المحافظة على الأصول الخمسة : الدين ، والنفس ، والعقل ، والنسل ، والمال . مثال حفظ الدين : قضاء الشرع بقتل الكافر المضل ، وعقوبة المبتدع الداعي إلى بدعته ، فإن هذا يفوت على الخلق دينهم . ومثال حفظ النفس : قضاء الشرع بإيجاب القصاص ، إذ به حفظ النفوس .

ومثال حفظ العقل : إيجاب حد الشرب ، إذ به حفظ العقول التي هي ملاك التكليف .

ومثال حفظ النسل : إيجاب حد الزنا ، إذ به حفظ النسل والأنساب .

ومثال حفظ المال : إيجاب زجر الغصاب والسراق ، إذ به يحصل حفظ

---

(١) المستصفى ١/١٣٩ ـ ١٤٠

الأموال التي هي معاش الخلق ، وهم مضطرون إليها .

ومكمل الضروريات مثل : اعتبار المماثلة مرعية في استيفاء القصاص ؛ لأنه مشروع للزجر والتشفي ، ولا يحصل ذلك إلا بالمثل . ومثل : تحريم القليل من الخمر ؛ لأنه يدعو إلى شرب الكثير ، فيقاس عليه النبيذ .

٢ ـ الحاجات : من المصالح والمناسبات ، كتسليط الولي على تزويج الصغيرة والصغير ، فذلك لا ضرورة إليه ، لكنه محتاج إليه في اجتناء المصالح .

ومكمل الحاجات : مثل : لا تزوج الصغيرة إلا من كفؤ وبمهر المثل ، فإنه أيضاً مناسب ، ولكنه دون أصل الحاجة إلى النكاح .

٣ ـ التحسينات والتزيينات للمزايا والمزائد ورعاية أحسن المناهج في العادات والمعاملات . كاشتراط الولي والشهادة في عقد الزواج ؛ لأن الأليق بمحاسن العادات استحياء النساء عن مباشرة العقد ؛ لأن ذلك يشعر بتوقان نفسها إلى الرجال ، ولا يليق ذلك بالمروءة ، ففوض الشرع العقد إلى الولي حملاً للناس على أحسن المناهج . ولأن الشهادة لتفخيم أمر النكاح ، وتمييزه عن السفاح بالإعلان والإظهار .

والمصالح الضرورية يقضى بها ، وإن لم يشهد لها أصل معين ، مثل قتل جماعة من أسارى المسلمين ، تترس بهم الكفار ، لحفظ جميع المسلمين من القتل .

وأما المصالح الحاجية أو التحسينية فلا يحكم بمجردها ، إن لم تعتضد بشهادة أصل(١) ، ويؤخذ من هذا التقسيم اشتراط الشرط الثاني للعمل بالمصلحة المرسلة عند الغزالي : وهو أن تكون المصلحة واقعة في رتبة الضرورات ، أو ما يجري مجرى الضرورات .

---

(١) المرجع السابق ١٤١

التقسيم الثالث ـ أقسام المصلحة من حيث الملاءمة والعموم أو الشمول :

المصلحة المرسلة : إما مصلحة ملائمة لجنس تصرفات الشرع ، أو مصلحة غريبة سكتت شواهد الشرع وأدلته عنها ، فلا يناقضها نص ، ولا يشهد لجنسها شرع . ويؤخذ هذا التقسيم من كلام الغزالي إذ يقول في المستصفى[1] :

« فكل مصلحة لا ترجع إلى حفظ مقصود فهم من الكتاب والسنة والإجماع ، وكانت من المصالح الغريبة التي لا تلائم تصرفات الشرع ، فهي باطلة مطرحة . ومن صار إليها فقد شرع ، كما أن من استحسن فقد شرع . وكل مصلحة رجعت إلى حفظ مقصود شرعي علم كونه مقصوداً بالكتاب والسنة والإجماع ، فليس خارجاً من هذه الأصول ، لكنه لا يسمى قياساً ، بل مصلحة مرسلة ، إذ القياس أصل معين ، وكون هذه المعاني مقصودة عرفت لا بدليل واحد ، بل بأدلة كثيرة لا حصر لها من الكتاب والسنة وقرائن الأحوال ، وتفاريق الأمارات ، تسمى لذلك مصلحة مرسلة . وإذا فسرنا المصلحة بالمحافظة على مقصود الشرع ، فلا وجه للخلاف في اتباعها ، بل يجب القطع بكونها حجة » .

ويفهم تقسيم المصلحة من حيث الشمول أو العموم إلى مصلحة عامة ، وخاصة ، مما ذكره الغزالي في المستصفى[2] بعد مثال الترس للضروريات ، فقال : فهذا مثال مصلحة غير مأخوذة بطريق القياس على أصل معين ، وانقدح اعتبارها باعتبار ثلاثة أوصاف : أنها ضرورة قطعية كلية .

والخلاصة : إن الغزالي يشترط شروطاً ثلاثة فقط للعمل بالمصلحة المرسلة وهي :

---

(١) المستصفى ١٤٣/١

(٢) المرجع نفسه ١٤١/١

أولاً ـ ملاءمة المصلحة لجنس تصرفات الشرع . فهي المقياس في قبول أو رفض الأخذ بالمصلحة .

ثانياً ـ عدم مصادمة المصلحة لنص شرعي . وهو في الحقيقة شرط في كون المصلحة مرسلة .

ثالثاً ـ أن تكون المصلحة ضرورية ولو في حق شخص واحد ، أو حاجة عامة لكافة الخلق .

أما شرط الكلية أو العموم ، فلا يطلب . وإنما اشترطه في مثال الترس ؛ لأنه شرط لازم لاعتبار المصلحة ملائمة لجنس تصرفات الشرع[1] .

وأما شرط القطعية فلا يطلب بالمعنى المتبادر منه وهو اليقين ، وإنما هو الظن الغالب ، أو القريب من القطع[2] .

وعلى هذا لا يؤخذ بالمصلحة إذا عارضت النص عند الغزالي ؛ لأنه أكد أن المصلحة المرسلة لا تناقض النص ، فإذا ناقضته كانت مصلحة ملغاة لا يجوز الاستمساك بها ، ولا تشريع حكم بناء عليها .

وهذا إذا كان النص لا يحتمل التأويل ؛ لأن العمل بالمصلحة في مقابلة هذا النص يهدم النص .

أما النص الذي يحتمل التأويل أو ما يسمى الظاهر عند الشافعية ، فإن المصلحة تصلح لتخصيصه ، أو بيان المراد منه ، وترجيح أحد معانيه المحتملة ، إذ العام عند جمهور الأصوليين ومنهم الغزالي من قبيل الظاهر المحتمل ، وتخصيصه بيان للمراد منه وليس نسخاً له عندهم[3] .

---

(١) مقاصد الشريعة ، حامد ٤٥٦/٢

(٢) المرجع السابق ٤٥٧

(٣) المصدر السابق ٤٦٢/٢

والمصلحة المرسلة عند الغزالي ليست أصلاً مستقلاً عن النصوص الشرعية ، وإنما هي محافظة على مقاصد الشرع التي تعرف بالكتاب والسنة والإجماع ، فيكون المخصص للنص الجزئي هو تلك النصوص الشاهدة لجنس المصلحة .

وتعتبر المصلحة المرسلة عند الغزالي داخلة في باب القياس عند غيره ، إذ القياس عنده هو تعدية حكم بعينه من محل النص إلى غير محل النص ، بعلة هي الموجبة في محل النص . وبما أن القياس يصلح مخصصاً للنص عند الجمهور ومنهم الغزالي ، فالمخصص للنص في الحقيقة ليس هو المصلحة المجردة[1] .

نظرية المصلحة عند الحنفية :

عرفنا مما سبق أن المصلحة المرسلة : هي المصلحة الملائمة لجنس تصرفات الشرع ، بأن تكون داخلة تحت جنس اعتبره الشارع في الجملة بغير دليل معين . والدليل المعين : هو الدليل الذي يشهد لاعتبار عين المصلحة . وأدلة المصلحة المرسلة لا تشهد لعينها أو ذاتها ، وإنما تشهد لجنسها .

وهذا المعنى يكاد أن يكون متفقاً على الأخذ به أئمة المذاهب ، كما حققنا .

ويؤكد ذلك في المذهب الحنفي أخذهم بأهم تطبيقات نظرية المصلحة ، وهي : المصلحة المرسلة (أو ملائم المرسل كما يسميه بعض الأصوليين) ، والاعتماد في استنباط علة القياس على المناسبة (أو الإخالة) ، والاستحسان . وهذا يدل على أن قواعد الحنفية تتسع للقول بالمصالح الملائمة[2] كما يتبين من بحث الأمور الثلاثة التالية :

الأول ـ ملائم المرسل :

يشترط الحنفية خلافاً للجمهور في الوصف الذي يصلح أن يكون علة ، فوق

(١) المرجع السابق ٤٦٣ وما بعدها .

(٢) المرجع السابق ٥٧٠ وما بعدها .

مناسبته للحكم : أن يكون مؤثراً فيه[1] . ويعرفون التأثير بما يشمل المصلحة المرسلة ، وإن لم يصرحوا بها .

والتأثير : هو قيام النص أو الإجماع على أن وصفاً بعينه مناط لحكم بعينه ، أو أن وصفاً من جنس هذا الوصف مناط لحكم من جنس هذا الحكم . وقد بينت ذلك بالأمثلة في بحث القياس ، وأضيف هنا ما يأتي :

مثال اعتبار الشرع عين الوصف في عين الحكم : التطواف مناط الطهارة . فقد ثبت بنص حديث طهارة سؤر الهرة « إنها من الطوافين عليكم والطوافات » اعتبار عين الوصف وهو التطواف ، مناطاً لعين الحكم وهو الطهارة ، وبذلك توافر شرط التأثير فيصلح القياس عليه : وهو جعل كل طواف مناطاً للطهارة ، لوجود المناسبة بين كثرة الطواف وبين الطهارة : وهي رفع الحرج والمشقة عن الناس ، وتعسر الاحتراز عنه .

ومثال اعتبار الشارع وصفاً من جنس الوصف في حكم من جنس الحكم : توافر الضرر مناط لحكم يرفع الضرر . وهو أن الشرع منع من تلقي الركبان ، لوصف : هو الرفق بأهل الحضر ، ورفع الضرر عنهم ، فناسبه الحكم بالمنع لرفع الضرر عنهم ؛ فتوافر شرط التأثير . فيقاس عليه ما في معناه ، مثل الحكم بهدم الجدار المائل منعاً من إلحاق الضرر بالمارة . ويشترك الأصل والفرع في توافر جنس الضرر الذي هو وصف الحكم ، إذ أن الضرر اللاحق بأهل الحضر نوع من الضرر ، والضرر اللاحق بالمارة نوع آخر من الضرر ، ولكن يجمعهما جنس الضرر ، فيقرر لهما حكم واحد يرفع الضرر .

ويؤكد صحة هذا القياس أيضاً أن الشرع أجاز بيع مال المدين الممتنع عن وفاء دينه ، دفعاً للضرر عن الدائنين الغرماء .

---

(١) مسلم الثبوت ٢١٨/٢ وما بعدها .

وبذلك توافر لحكم هدم الجدار المائل اعتبار من الشرع وصفاً من جنس وصفه في حكم من جنس حكمه : وهو منع الضرر لحكم يرفع الضرر .

وهناك مثال آخر : هو أن الشرع اعتبر المشقة في السفر سبباً لقصر الصلاة وجمعها ، وللفطر والتيمم ، واعتبر مشقة المرض سبباً في جواز الفطر والتيمم والقعود في الصلاة ، واعتبر مشقة التكرار سبباً في إسقاط الصلاة عن الحائض . وهذه أنواع من المشقات يجمعها جنس واحد وهو المشقة . وهذا الجنس سبب في تقرير أحكام كثيرة تدخل تحت جنس واحد هو دفع المشقة والحرج .

فيقاس على هذا المبدأ جواز نظر الطبيب إلى العورة لحاجة العلاج ودفعاً لمشقة المرض . فالشارع لم يعتبر بنص ولا بإجماع مشقة المرض مناطاً لجواز النظر إلى العورة ، ولكنه اعتبر أنواعاً كثيرة من الأوصاف مغايرة لهذا الوصف ، ولكنها من جنسه ، مناطاً لأحكام كثيرة مغايرة لهذا الحكم ، ولكنها من جنسه . فيكون ذلك وصفاً مؤثراً لاعتبار جنس الوصف في جنس الحكم ، وجنس الوصف هو المشقة ، وجنس الحكم هو دفع المشقة .

ومثال آخر أيضاً : وهو حرمان القاتل من الميراث . فقد نص الشرع على ذلك ؛ لأن القتل مظنة لأن يكون قد قصد به استعجال الإرث ، فقتل المورث . فيقاس عليه توريث الزوجة المطلقة طلاق فرار . فقتل المورث ، والتطليق في مرض الموت نوعان متغايران من الوصف ، ولكنهما يشتركان في أنهما مظنة لقصد الفعل المحرم . وتوريث المطلقة وعدم توريث القاتل نوعان متغايران من الحكم ، ولكنهما يدخلان تحت جنس واحد : هو أن في كل من الحكمين معاملة بنقيض المقصود المحرم .

فهذا دليل على أن نوعاً من جنس الوصف المدعى عليته مناط لحكم من جنس الحكم الذي ترتب على هذا الوصف . وهذا هو التأثير المطلوب للعمل بالعلة في القياس .

وخلاصة الأمر : إن ملائم المرسل يتضمن المصلحة المرسلة ، بل هو المصلحة المرسلة ، كما قال الكمال بن الهمام[1] . والمرسل الملائم مقبول عند جمهور الحنفية . وأما صاحب مسلم الثبوت[2] فلم يطلق على ملائم المرسل اسم المصلحة المرسلة قاصراً لها على المرسل الغريب أي المصلحة الغريبة .

والمرسل الملائم مناسب مؤثر عند الحنفية ، وهو حجة عندهم ، فهم قائلون بالمصلحة المرسلة من هذا الطريق ؛ لأن ملائم المرسل : وهو وصف لم يثبت الحكم معه في أي أصل ، ولم يثبت بنص ولا إجماع اعتبار عينه في عين الحكم ، ولكن قام النص أو الإجماع على اعتبار وصف من جنسه في حكم من جنس الحكم الذي يوجهه أو يؤثر فيه . وهذا هو معنى التأثير عندهم الذي يشمل صورتين :

إحداهما : دلالة النص أو الإجماع على أن وصفاً بعينه مناط لحكم بعينه ، كجعل الطواف بعينه مناطاً للطهارة بعينها .

ثانيتهما : دلالة النص أو الإجماع على أن جنس الوصف مناط أو علة أو مؤثر في جنس الحكم . أي أن ينص الشارع أو يقوم الإجماع على أن وصفاً مغايراً للوصف ، ولكنه من جنسه ، مناط لحكم مغاير للحكم ولكنه من جنسه . وليس المراد أن يوجد نص صريح بأن المشقة موجبة للتخفيف ، أو أن المصلحة العامة مقدمة على الخاصة ، وإلا كان هذا من الصورة الأولى .

وعلى هذا فإن ملائم المرسل علة يتوافر فيها شرط التأثير الذي يتطلبه الحنفية لصحة التعليل بالعلل . وإذا كان ملائم المرسل هو المصلحة المرسلة ، كانت النتيجة أن الحنفية قائلون بالمصالح المرسلة الملائمة لجنس تصرفات الشرع ، كما يقول غيرهم من المالكية .

---

(١) التقرير والتحبير ١٥٠/٣

(٢) مسلم الثبوت ٢١٥/٢

ويلاحظ أن الاستدلال بملائم المرسل : هو قياس عند شمس الأئمة السرخسي ، وفخر الإسلام البزدوي . وقال صاحب مسلم الثبوت : « والحق أنه قياس[1] » ؛ لأن القياس ليس فقط هو مساواة الفرع للأصل في عين العلة وعين الحكم ، وإنما يشمل اشتراك الأصل والفرع في جنس العلة ، وأن الحكم المراد نقله للفرع من جنس حكم الأصل .

ويرى فريق آخر من الحنفية : أن المناسب الذي أثر جنسه في جنس الحكم يسمى علة شرعية ثابتة بالرأي والاجتهاد والاستنباط ، ولكن مجال الرأي ليس في إنشاء العلة إنشاء ، وإنما في استنباطها من نص الشارع . مثل قاعدة « الضرر يزال » علة شرعية ثابتة بالرأي والاستنباط من نص الشارع على اعتبار الضرر مناطاً لأحكام تتضمن إزالة الضرر .

وهذا الفريق يتفق مع قول الشاطبي : إن المعنى إذا استقرىء من نصوص الشريعة ، استطاع المجتهد أن يطبقه على الجزئيات ، كما يطبق العام المأخوذ من صيغة النص ، دون حاجة إلى إجراء قياس أو غيره .

ويتفق ذلك مع ما يقرره الغزالي : أنه إذا تم للمجتهد التوصل إلى مقصود شرعي ، فإن هذا المقصود يعد حجة قاطعة ، لا يحتاج المجتهد في تطبيقها على الجزئيات إلى نص خاص . وأن الغزالي عندما يقول : إذا فسرنا المصلحة بالمحافظة على مقصود الشرع ، فهي حجة قطعية لا ينبغي الخلاف فيها[2] ، يقصد من ذلك ما يقصده هذا الفريق من الحنفية ، أي العلة الشرعية الثابتة بالرأي أو المعنى العام المستقرأ من النصوص .

فإذا كان المقصود من المصلحة المرسلة : هو ما اعتبر فيه جنس الوصف في

(١) مسلم الثبوت ٢١٧/٢ وما بعدها .
(٢) المستصفى ١٤٤/١

جنس الحكم ، دون نص خاص يدل على اعتبار نوع الوصف في نوع الحكم لإجراء القياس ، فإن الحنفية والمالكية والشافعية يتفقون على اعتبار المصلحة المرسلة .

الثاني ـ الاستحسان الحنفي :

بينت حقيقة الاستحسان وأنواعه عند الحنفية ، وأنه عمل بدليل شرعي ، وليس تشريعاً بالهوى والتشهي ، وأنه قد يكون استحساناً بالنص ، أو بالإجماع أو بالقياس الخفي ، أو بالضرورة ، أو بالمصلحة ، أو بالعرف . وخلاصة كل ذلك أنه طرح لقياس يؤدي إلى غلو في الحكم أو مبالغة فيه ، أو استثناء مسألة جزئية من أصل كلي ، أو قاعدة عامة ، بناء على دليل خاص في الحالتين .

والواقع أن كل أنواع الاستحسان ما عدا استحسان النص هي في الحقيقة استحسان بالمصلحة ؛ لأن الاستحسان بالضرورة من أجل المصلحة ، والمصلحة المعتبرة إما ضرورية ، أو حاجية عامة . والاستحسان بالعرف يرجع في الواقع إلى مصلحة حاجية عامة ، والاستحسان بالإجماع مستند إلى رعاية المصالح الضرورية أو الحاجية العامة ؛ إذ أن الحاجة العامة تنزل منزلة الضرورية . والاستحسان بالقياس الخفي هو استثناء من عموم قاعدة أو نص ، أو أصل كلي عام مستفاد من صيغة لفظ ، لموجب قوي التأثير محقق لمصلحة في الواقع ، أو لدفع حرج ورفع مشقة شديدة .

وهذا يرشد إلى أن الاستحسان الحنفي كالاستحسان المالكي ليس قولاً بالرأي ، أو تشريعاً بالهوى والتشهي ، أو مجرد الذوق وموافقة الطبع ، وإنما هو ترك قاعدة عامة أو قياس لعدم تحقق مناط القاعدة أو علة القياس في القضية الطارئة ، وذلك بأدلة شرعية لا منازعة فيها .

وسند الاستحسان في الواقع هو رعاية المصالح التي شهدت لها نصوص الشريعة ، سواء أكانت هذه الشهادة بنص معين ، أم بمعقول نص معين ، أم بمعقول جملة نصوص متفقة على معنى واحد .

فمرجع الاستحسان هو العمل بمصلحة جزئية في مقابل أصل عام ، أو قياس مطرد . وهذه المصلحة قد تعرف بالنص ، وقد يتوصل إليها الفقيه بعلة خفية قوية التأثير ملائمة لتصرفات الشرع ، وقد تكون قاعدة اعتبار المصالح الضرورية والحاجية هي الهادية له في هذا الاستثناء من الأصول[1] . وحينئذ فإن الحنفية لا يخصصون في الواقع النص بالمصلحة المرسلة وإنما بالاستحسان الخفي ، والاستحسان الخفي قياس خفيت علته فقط ، ويقاس على نص آخر . والقياس يخصص النص باتفاق جمهور العلماء .

الثالث ـ اعتبار المناسبة أو الإخالة :

عرف في بحث القياس أن المناسبة أو الإخالة من طرق إثبات العلة المستنبطة . فهي تفيد ظن اعتبار الشارع الوصف المناسب علة . لكن هذا الظن قد لا يتحقق إذا ألغى الشارع هذا الوصف .

لذلك قال الحنفية : لا تعتبر المناسبة وحدها ما لم يعتبرها الشارع بنص أو إجماع ، أي أنهم يشترطون وجود النص أو الإجماع بوصفه دليلاً على مناط الحكم . فإذا ورد حكم في واقعة ولا نص ولا إجماع على مناط هذا الحكم ، قصر الحكم عند الحنفية على محل الواقعة ، ولا يصح للمجتهد استنباط علة أو مناط هذا الحكم ليعديه إلى واقعة أخرى .

ويلاحظ أن ما يقرره الأصوليون من الحنفية على هذا النحو وهو اشتراط التأثير في العلل أي اعتبارها بنص أو إجماع ، أراه غير مطبق أحياناً في الفقه الحنفي نفسه ، فكثيراً ما يأخذ الحنفية بالعلل المستنبطة غير المنصوصة أو المجمع عليها ، ويجعلونها أصولاً لقواعد عامة ومصالح كلية تطبق على الوقائع التي يراد

---

(١) مقاصد الشريعة لحامد ٥٩٧/٢ وما بعدها .

معرفة حكمها ، ومنها[1] :

١ ـ نص الشارع على أن « في كل أربعين شاة شاة »[2] ، ولا نص ولا إجماع فيه على تعيين علة الحكم ، فاستنبط الحنفية أن العلة هي سد خلة المحتاج ، وبناء عليها أجازوا دفع قيمة الشاة في أداء واجب الزكاة .

٢ ـ قرر الشرع توزيع خمس الغنيمة لأصناف معينين في قوله تعالى : ﴿ واعلموا أنما غنمتم من شيء فأن لله خمسه وللرسول ولذي القربى ... ﴾ ولم يبين مناط هذا الحكم ، فقرر الحنفية أن المناط هو سد خلة المحتاج . وبناء عليه منعوا غير الفقير من ذوي القربى من سهمه .

٣ ـ علل الحنفية وجوب الضمان في يد السوم ، أي قابض السلعة على سوم الشراء بأنه أخذه على سبيل الشراء ، والمأخوذ على جهة الشراء كالمأخوذ على حقيقته . وقاسوا الرهن عليه .

وعلل الحنفية تحريم الربا في الأصناف الستة (الذهب والفضة ، والبر والشعير ، والتمر والملح) بالقدر المتفق (أي الاتفاق في الكيل أو الوزن) .

والعلة في الحالتين مستنبطة غير منصوص عليها ولا مجمع عليها .

٤ ـ حكم الحنفية بتوريث زوجة المطلق ثلاثاً طلاق فرار في مرض الموت معاملة بنقيض مقصوده ، دون أن يكون هناك نص أو إجماع على مبدأ (المعاملة بنقيض المقصود) ، وإنما ورد حرمان القاتل من الميراث ، دون النص على مناط هذا الحرمان . فأخذ الحنفية هذا أصلاً لقاعدة عامة ومصلحة كلية طبقوها على الفارّ .

---

(١) مقاصد الشريعة ، حامد ٦٠٤/٢

(٢) رواه البخاري عن أنس ، وأبو داود والترمذي عن ابن عمر .

فهذا يدل على أن معظم أقيسة الحنفية وبقية الفقهاء ، لا نص ولا إجماع على اعتبار العلل المؤثرة فيها ، وإنما هي علل مأخوذة بالاستنباط ، واعتمد المجتهد فيها على المناسبة .

فيكون هؤلاء الفقهاء كالمالكية الذين يعتبرون المناسبة وحدها مفيدة للعلية ، وإبداء المناسبة باستنباط المجتهد إذا لم يتدخل بإلغاء وصف مناسب منها سبيل للأخذ بما يسمى بالمصالح المرسلة أو المناسب المرسل : وهو الوصف المناسب الذي لم يشهد له الشرع بالاعتبار ولا بالإلغاء .

نظرية المصلحة عند الحنبلية :

يعتبر فقه الحنابلة أغنى فقه بالمصالح بعد المالكية بدليل أمور ثلاثة : تصريح الأصوليين وأكثر الحنابلة بذلك . والفتاوى المنسوبة للإمام أحمد ، والأخذ بمبدأ سد الذرائع[1] .

الأول - تصريح بعض الأصوليين وأكثر الحنابلة بالاعتماد على المصالح :

لقد صرح بعض الأصوليين بأن الإمام أحمد يعتمد على المصالح المرسلة بوصفها أصلاً من أصول الاستنباط . وهي المصالح الملائمة لجنس تصرفات الشرع ، والداخلة تحت أصل كلي دلت عليه نصوصه في الجملة . وليست المصالح الغريبة التي لا تشهد النصوص الشرعية لجنسها بالاعتبار .

وأخذ الإمام أحمد بالمصالح يدخل تحت أصل القياس بمعناه الواسع الذي يشمل المصالح التي شهدت الأصول لجنسها بالاعتبار . والإمام الشافعي سار على هذا المعنى : وهو نقل الحكم من جنس حكم الأصل للفرع ، وليس من نوعه . أما الغزالي فقد فسر القياس بمعنى ضيق : وهو تعدية حكم بعينه من محل النص إلى

---

(١) راجع مقاصد الشريعة لحامد ٤٦٦/٢ وما بعدها .

غير محل النص بعلة موجبة للحكم ، أي أن الحكم المنقول إلى فرع هو نوع حكم الأصل ، وليس حكماً من جنسه .

وإذا كان بعض الحنابلة يعدد أصول الفتوى والاستنباط عند أحمد ، دون ذكر المصلحة المرسلة منها ، فإنه يعني المصلحة الغريبة التي لا يقول بها أحد من الأئمة .

والذين صرحوا باعتماد الإمام أحمد على المصالح المرسلة في الاستنباط هم ابن دقيق العيد والقرافي وبعض الكتاب الجدد .

قال ابن دقيق العيد : « الذي لا شك فيه أن لمالك ترجيحاً على غيره من الفقهاء في هذا النوع ، ويليه أحمد بن حنبل ، ولا يكاد يخلو غيرهما من اعتباره في الجملة ، ولكن لهذين ترجيح في الاستعمال لها على غيرهما »[1] .

وقال القرافي : « وأما المصلحة المرسلة فالمنقول أنها خاصة بنا ، وإذا تفقدت المذاهب ، وجدتهم إذا قاموا أو جمعوا أو فرقوا بين المسألتين ، لا يطلبون شاهداً بالاعتبار لذلك المعنى الذي جمعوا أو فرقوا ، بل يكتفون بمطلق المناسبة ، وهذا هو المصلحة المرسلة ، فهي حينئذ في جميع المذاهب »[2] .

وقال أستاذنا الشيخ أبو زهرة : نقلنا لك الأصول التي ذكر ابن القيم أنها أصول الاستنباط عند أحمد ، ولم يذكر المصالح منها ، وليس عدم ذكرها دليلاً على عدم اعتبارها ، بل إن فقهاء الحنابلة يعتبرون المصالح أصلاً من أصول الاستنباط ، وينسبون ذلك الأصل إلى إمامهم جميعاً . وإن ابن القيم نفسه يعد المصالح أصلاً من أصول الاستنباط ... ولكنه لم يذكره عند ذكر أصوله ، لأنه يرى أنه دخل في باب القياس الصحيح[3] .

---

(١) إرشاد الفحول ٢١٢

(٢) شرح تنقيح الفصول ١٧١ ، ١٩٩

(٣) ابن حنبل ٢٩٧

ويصرح ابن تيمية في فتاويه باعتبار الضرورة ، وجلب المصلحة ، ودرء المفسدة . وكذلك ابن القيم يخصص في كتابه (أعلام الموقعين) فصلاً في بناء الشريعة على المصالح[1] . ويؤصل كثيراً من فتاويه في هذا الكتاب باعتماد المصلحة ، مثل جواز انتفاع المرتهن بالمرهون مقابل نفقته[2] .

الثاني ـ الفتاوى المنسوبة للإمام أحمد :

وجدت فتاوى كثيرة في الفقه الحنبلي تدل على أنهم يأخذون كغيرهم بالمصالح الملائمة لجنس تصرفات الشرع ، ويبنون على أساسها الأحكام ، ويفرعون المسائل . وهذا دليل آخر على أن المصلحة المرسلة ليس عملاً بالرأي المجرد ، وإنما هي طريق من طرق الاستدلال بالنصوص الشرعية . وأن كل مصلحة أفتى بها الأئمة تشهد النصوص الشرعية لجنسها بالاعتبار ، وليست من المصالح المسكوت عنها في الشرع . وأمثلة المصالح المرسلة عند الحنابلة كثيرة ، منها ما يأتي :

١ ـ جواز التصرف في مال الغير أو حقه عند الحاجة وتعذر استئذانه :

هذا أصل شرعي لم يشهد له نص معين ، ولكنه ملائم لتصرفات الشرع ، ومأخوذ معناه من أدلته . وهو المبدأ المعروف بالفضالة .

واستمداد هذا الأصل كان من نص حديث عروة البارقي الذي « أعطاه النبي ﷺ ديناراً يشتري به أضحية أو شاة ، فاشترى به شاتين ، فباع إحداهما بدينار ، وأتى بشاة ودينار »[3] . ففي هذه القصة تصرف عروة بالبيع والتسليم والقبض بدون إذن النبي ﷺ ، لتعذر حصوله على الإذن ، وظهور الحاجة إلى هذا التصرف . وقد أقره النبي ودعا له بالبركة .

---

(١) أعلام الموقعين ١٤/٣

(٢) المرجع السابق ٣٩٢/٢

(٣) رواه البخاري ، وأورد الترمذي له شاهداً من حديث حكيم بن حزام ، ورواه أحمد والترمذي وأبو داود وابن ماجه من حديث عروة (سبل السلام ٣١/٣) .

ويدخل تحت هذا الأصل عدة حالات ليس لها مستند سوى المصلحة التي لم يشهد لها أصل معين ، منها :

لو رأى شاة غيره تموت ، فذبحها حفظاً لماليتها عليه ، كان ذلك تصرفاً جائزاً أولى من تركها تذهب ضياعاً . وهذا مستثنى من النصوص التي تحرم التصرف في ملك الغير ، لما فيه من الإضرار به ، لكن ترك مثل هذا التصرف هنا هو الإضرار .

ولو رأى السيل يمر بدار جاره فنقب حائطه ، وأخرج متاعه الذي كان يحفظه عنده جاز ذلك ، ولم يضمن نقب الحائط .

ولو قصد العدو مال جاره ، فصالحه ببعضه ، دفعاً عن بقيته ، جاز له ، ولم يضمن ما دفعه إليه .

ولو نشبت النار في دار جاره ، فهدم جانباً منها ، لئلا تسري النار إلى بقيتها جاز ذلك ولم يضمن .

فهذه المسائل لم يشهد للمصلحة فيها نص معين ، وإنما تدخل تحت جنس اعتبره الشارع في الجملة بغير نص معين[1] .

٢ ـ الإلزام بفعل لا ضرر منه على فاعنه ، وفي المنع منه ضرر بآخر :

هذا أصل شرعي لم يشهد له نص معين ، ولكنه ملائم لتصرفات الشرع ومأخوذ معناه من مجموع أدلته .

واستمداد هذا الأصل من حكم الشارع بتشريع الأخذ بالشفعة للشريك ؛ إذ

---

(١) القواعد لابن رجب ٤١٧ ، أعلام الموقعين ٢/٢٩٣

لا ضرر فيه على المالك ، وفي الامتناع عنه إضرار بالشريك ، فيجبر المالك على بيع نصيبه لشريكه[1] .

ويؤيده حديث « لا ضرر ولا ضرار »[2] ونهي النبي ﷺ لرجل من أن يمنع جاره من وضع خشبته على جداره : « لا يمنع أحدكم جاره خشبة يغرزها في جداره »[3] . وفتوى عمر بإجبار مالك أرض بإمرار الماء فيها لجاره ، ما دام ذلك لا يضره[4] .

هذه الفتوى تعتمد على أساس المصلحة المرسلة التي لم يشهد لها نص معين ، ولكنها ملائمة لتصرفات الشرع ، وداخلة تحت جنس اعتبرته النصوص في الجملة .

٣ ـ وجوب بذل المنافع التي لاضرر في بذلها والمحتاج إليها مجاناً بغير عوض[5] :

هذه مصلحة كلية شهدت لها النصوص في الجملة ، فهي إذن جنس اعتبره الشارع . فيطبق عليه كل واقعة فيها مصلحة ملائمة له ، وداخلة تحته .

وشواهد هذا الأصل الكلي أو المصلحة الكلية أن النبي ﷺ نهى عن بيع السنور (الهر)[6] ، ونهى عن منع الجار جاره من وضع الخشبة على جداره ،

---

(١) أعلام الموقعين ١٢٠/٢ ـ ١٢٣ ، وانظر كلمته الرائعة في مبدأ نزع الملكية جبراً عن صاحبها بالمعاوضة .

(٢) رواه أحمد وابن ماجه عن ابن عباس .

(٣) رواه مالك وأحمد وابن ماجه عن أبي هريرة (تنوير الحوالك ٢١٨/٢) .

(٤) رواها مالك في الموطأ (٢١٨/٢) عن عمرو بن يحيى المازني عن أبيه .

(٥) نص القاعدة عند الحنابلة هي : ما تدعو الحاجة إلى الانتفاع به من الأعيان ولا ضرر في بذله لتيسيره وكثرة وجوده أو المنافع المحتاج إليها يجب بذله مجاناً بغير عوض (القواعد ٢٢٧) .

(٦) أخرج مسلم وأصحاب السنن عن جابر « نهى النبي ﷺ عن ثمن الكلب والسنور » (جمع الفوائد ٦٣٨/١) .

ونهى عن منع الماء ليمنع به الكلأ[1] .

ومن تطبيقات هذا الأصل عند الحنابلة[2] :

١ ـ يجب بذل الماء الجاري والكلأ الفاضل منه للمحتاج إلى الشرب وسقاية بهائمه ، وكذلك زرعه على الصحيح أيضاً .

٢ ـ وضع الخشب على جدار الجار إذا لم يضر ، وكذلك إجراء الماء على أرضه في إحدى الروايتين .

٣ ـ وجوب إعارة الحلي ، ووجوب بذل الماعون (وهو ما خف قدره وسهل كالدلو والفأس والقِدْر والمنخل) وإعارة الفحل للضراب .

٤ ـ وجوب إعارة المصحف لمن احتاج إلى القراءة فيه ، ولم يجد مصحفاً غيره .

٥ ـ وجوب ضيافة المجتازين ، ووجوب إطعام المضطرين بالعوض لا مجاناً .

وأما المنافع المضطر إليها كمنفعة المركوب للمنقطعين في بذلها ، وإعارة ما يضطر إلية ، ففي وجوب بذلها مجاناً وجهان ، اختار ابن تيمية بذلها مجاناً للفقير ومعاوضة الغني عنها .

ومثل ذلك بذل البيوت للسكنى عند الاضطرار كحالة فيضان أو حريق أو حرب ونحو ذلك . في بذلها وجهان للحنابلة : وجه يبذلها مجاناً . ووجه يبذلها

---

(١) أخرجه أحمد والشيخان عن أبي هريرة « لا تمنعوا فضل الماء لتمنعوا به الكلأ » ومعناه عند الجمهور : أن يكون حول البئر كلأ ليس عنده ماء غيره ، ولا يمكن أصحاب المواشي رعيه ، إلا إذا مكنوا من سقي بهائمهم من تلك البئر لئلا يتضرروا بالعطش بعد الرعي ، فيستلزم منعهم من الماء منعهم من الرعي . ويلتحق به سقاية الزرع عند مالك وأحمد . والصحيح عند الشافعية وبه قالت الحنفية : الاختصاص بالماشية (نيل الأوطار ٣٠٣/٥ ـ ٣٠٥) .

(٢) القواعد لابن رجب ٢٢٧

بأجر المثل[1] .

الحكم في هذه الوقائع كان لمصلحة لم يشهد لها نص معين ، ولكنها داخلة تحت جنس اعتبره الشارع في الجملة بغير نص معين .

٤ ـ من أتى بسبب يفيد الملك أو الحل أو يسقط الواجبات على وجه محرم ، وكان مما تدعو النفوس إليه ، ألغي ذلك السبب ، وصار وجوده كالعدم ، ولم يترتب عليه أحكامه :

وقد أفتى الحنابلة بناء على هذا وهو من قبيل المصلحة المرسلة بما يأتي[2] .

١ ـ الفارّ من الزكاة قبل تمام الحول بتنقيص النصاب ، أو إخراجه عن ملكه : تجب عليه الزكاة .

٢ ـ المطلق في مرض موته لا يقطع طلاقه حق الزوجة من إرثها منه إلا أن تنتفي التهم بسؤال الزوجة ونحوه ، ففيه روايتان عندهم .

٣ ـ القاتل لمورثه لا يرثه ، سواء أكان متهماً أم غير متهم . وقتل الموصى له الموصي بعد الوصية يبطل الوصية .

٤ ـ السكران بشرب الخمر عمداً يجعل كالصاحي في أقواله وأفعاله ، بخلاف من سكر ببنج ونحوه .

٥ ـ تخليل الخمر لا يفيد حله ولا طهارته .

٦ ـ ذبح الصيد في حق المحرم لا يبيحه بالكلية ، وذبح المحل للمحرم لا يبيحه للمحرم المذبوح له .

---

(١) الطرق الحكمية لابن القيم ٢٦٠ ، نظرية الضرورة للمؤلف ٢٨٦

(٢) القواعد ٢٣٠

ويقرب من هذه القاعدة قاعدة : (من تعجل حقه أو ما أبيح له قبل وقته على وجه محرم ، عوقب بحرمانه) .

ويفرع عليها قتل المورث والموصى له . والغال من الغنيمة (الخائن) يحرم أسهمه منها على رواية . ومن تزوج امرأة في عدتها حرمت عليه على التأبيد على رواية . ومن اصطاد صيداً قبل أن يحل من إحرامه لم يحل له ، وإن تحلل ، حتى يرسله ويطلقه[1] .

سند هذه الفتاوى كلها هو المصلحة المرسلة ، إذ لم يشهد لها نص معين ، ولكن شهدت لجنس هذه المصالح نصوص الشريعة في الجملة . وأهم النصوص التي تشهد لهذه المصلحة هو منع الشارع القاتل من الميراث .

وقد عبر المالكية عن هذا الأصل بقولهم : « إذا قصد المكلف بالسبب الممنوع ما يتبعه من المصلحة ، عومل بنقيض مقصوده »[2] .

٥ ـ تعتبر الأسباب في عقود التمليكات ، كما تعتبر في الأيمان :

ومعنى هذه المصلحة أن السبب الباعث على العقد الذي يفيد التمليك يؤثر في صحة العقد وبطلانه كما هو الحال في الأيمان .

وهذا أصل شرعي لم يشهد له نص معين ، ولكن أخذ معناه من مجموع أدلة الشريعة . وتطبق عليه هذه المسائل[3] :

حرمة مسائل بيع العينة ، وهدية المقترض قبل الأداء[4] ، وهدية المشركين

---

(١) القواعد ٢٣٠

(٢) الموافقات ٢٥٩/١

(٣) القواعد ٣٢١ وما بعدها .

(٤) لا تجوز الهدية قبل قضاء الدين ، لأنها بمنزلة الرشوة فلا تحل لما روى البخاري في تاريخه « إذا أقرض فلا يأخذ هدية » رواه أنس . وروى أنس أيضاً عند ابن ماجه « إذا أقرض أحدكم =

لأمير الجيش ، وتعتبر غنيمة أو فيئاً ، وهدايا العمال (أي الولاة والموظفين والقضاة) إذا لم تجر العادة بإهدائه له قبل ولايته . وهبة المرأة زوجها صداقها إذا سألها ذلك ، فإن سببها طلب استدامة النكاح ، فإن طلقها فلها الرجوع فيها . والهدية لمن يشفع له شفاعة عند السلطان ونحوه ، لا تجوز لأنها كالأجرة ؛ لأن الشفاعة من المصالح العامة لا يجوز أخذ الأجرة عليها .

سند الفتوى في كل ذلك هو المصلحة المرسلة ، أي المصلحة التي لم يشهد النص لعينها حتى تكون ثابتة بطريق القياس ، وإنما هي مصلحة ملائمة لجنس تصرفات الشارع ، وراجعة إلى أصل اعتبره الشارع في الجملة في بعض الأحكام . منها النهي عن بيع العينة ، وعن هدية المديان .

وقد أطال ابن القيم في بيان اعتبار أهمية القصد أو الباعث في تصحيح العقد وإبطاله ، وأن القصد روح العقد ، واعتبار القصود في العقود أولى من اعتبار الألفاظ ، وأن قاعدة الشريعة : أن المقاصد والاعتقادات معتبرة في التصرفات والعبارات ، كما هي معتبرة في التقربات والعبادات[1] ، مما يدل على الأخذ بمبدأ الباعث المصلحي عند الحنابلة .

٦ ـ عدم نفاذ تبرعات المدين :

أفتى بعض الحنابلة بعدم نفاذ تصرفات المدين المالية في حق الدائنين مثل الوقف والصدقة والهبة ، إذا لم يكن محجوراً عليه ، ووقعت بعد المطالبة أي بعد رفع دعوى الحجر وقبل صدور الحكم به .

= قرضاً فأهدى إليه ، أو حمله على الدابة فلا يركبها ولا يقبله ، إلا أن يكون جرى بينه وبينه قبل ذلك » . أما الزيادة على مقدار الدين عند وفائه بغير شرط ولا إضمار ، فالظاهر الجواز من غير فرق بين الزيادة في الصفة والمقدار القليل والكثير ، بل هو مستحب لحديث أبي هريرة وأبي رافع والعرباض بن سارية في الصحيحين ، وعند أحمد : « خيركم أحسنكم قضاء » (نيل الأوطار ٢٣١/٥وما بعدها) .

(١) أعلام الموقعين ١٠٦/٣ ـ ١٠٨

ولا سند لهذه الفتوى من النصوص ، ولكنها مصلحة راجعة إلى جنس اعتبره الشارع في الجملة بغير نص معين .

ودليل هذه الفتوى أصلان :

أحدهما ـ ما نص عليه أحمد رحمه الله في رواية حنبل : فيمن تبرع بماله بوقف أو صدقة وأبواه محتاجان ، أن لهما رده ، واحتج بالحديث المروي في ذلك .

والثاني ـ أنه نص في رواية أخرى على من أوصى لأجانب ، وله أقارب محتاجون : أن الوصية ترد عليهم . فتخرج من ذلك أن من تبرع وعليه نفقة واجبة لوارث أو دين ليس له وفاء أنه يرد[1] .

فإذا كانت المصلحة هي حماية حق الوالدين ، فتكون المصلحة أيضاً في حماية حق الدائنين .

٧ ـ إعادة بناء الحائط المشترك المتهدم ونحوه :

أفتى الحنابلة بأنه إذا تهدم حائط مشترك ، أجبر الممتنع من الشريكين على البناء مع الآخر ، وإذا انهدم السقف بين سفل وعلو ، كان البناء على صاحبيهما ، لأن المنفعة لهما جميعاً . وإذا انهدمت القناة المشتركة يجبر الشركاء على العمارة . وإذا طلب أحد الشريكين قسمة الأعيان المشتركة القابلة للقسمة أجبر الآخر عليها . وأما ما لا يقبل القسمة فيجبر أحدهما على بيعه إذا طلبه الآخر .

وفي كل هذه المسائل يجبر المالك على المعاوضة ، رفعاً لضرر الشريك .

ولا أجد نصاً معيناً يشهد لهذه المصلحة ، ولكنها مصلحة ملائمة لجنس تصرفات الشرع ، ومستمدة من أصل كلي هو أن الإجبار على المعاوضات لإزالة الضرر مقصود شرعاً .

---

(١) القواعد لابن رجب ١٤

وذلك بدليل أن الشارع أجبر المالك على البيع للجار أو للشريك الطالب للشفعة ، وهو إجبار على المعاوضة لإزالة الضرر . و « طلب النبي ﷺ من صاحب نخلة في بستان غيره أن يبيعها له أو يهبها إياه ، فلما امتنع قال له النبي عليه الصلاة والسلام : أنت مضار وأجاز لصاحب البستان أن يقلع النخلة »[1] .

واعتبر أحمد أن هذه الفتوى شاهدة لأصل كلي عام : هو أن الإجبار على المعاوضة جائز لدفع ظلم أو منع ضرر أو جائز للحاجة أو للضرورة . وبعبارة أخرى : هي جواز إخراج الشيء من ملك صاحبه قهراً بثمنه للمصلحة الراجحة ، كما في الشفعة[2] . فهذا أصل شرعي لم يشهد له نص معين ، ولكنه ملائم لتصرفات الشرع .

ومن تطبيقات هذا الأصل المستندة إلى المصلحة المرسلة ما ذكره ابن القيم من أن الناس إذا احتاجوا إلى صناعة طائفة ، كالفلاحة والنساجة والبناء وغيرها ، فلولي الأمر أن يلزمهم بها بأجرة مثلهم ، إذ لا تتم مصلحة الناس إلا بذلك[3] .

ومن تطبيقاته : جواز التسعير إذا تعدى التجار ثمن المثل ، واستغلوا حاجة الناس إلى ما بأيديهم من السلع ، فإنهم يجبرون على المعاوضة للمصلحة الراجحة ، أو لرفع الضرر العام . فإن كان ارتفاع الأسعار بسبب ظروف العرض والطلب ، ولا دخل للتجار في الأسعار ، فلا حاجة للتسعير[4] .

ومن تطبيقاته : منع المنافسة غير المشروعة التي تؤدي إلى التحكم في أقوات الناس ، وتمنع من المنافسة الحرة في التجارة ، مثل إلزام الناس ألا يبيع السلع إلا

---

(١) رواه مالك في الموطأ عن محمد الباقر عن أبيه علي زين العابدين .

(٢) الطرق الحكمية ٢٥٩

(٣) الطرق الحكمية ٢٤٧

(٤) الطرق الحكمية ٢٤٤ وما بعدها .

أناس معروفون ، فلا تباع تلك السلع إلا لهم ، ثم يبيعونها هم بما يريدون . أو إيجار حانوت على الطريق أو في قرية بأجرة معينة على ألا يبيع أحد غير هذا المستأجر[١] . وهذا يشمل اتفاق طائفة معينة على احتكار خدمة معينة كطب العيون ، وتقاضي أجرة معينة . أو اتفاق منتجي سلعة أو المتعاملين فيها على البيع أو الشراء بثمن معين إضراراً بالمتعاملين معهم . فهذا كله ظلم وحرام .

٨ ـ منع التعسف في استعمال الحق :

ذكر الحنابلة عدة فتاوى مبناها مصالح ملائمة لجنس تصرفات الشرع ، وإن لم يوجد نص يشهد لعين كل منها بالاعتبار ، وهذا الجنس من التصرفات مقتضاه : أن الشخص مقيد في استعمال حقه بعدم الإضرار بالغير . فإذا ألحق ضرراً بالغير ، منع من استعمال حقه ، أو على الأقل يلزم بتعويض الغير عما أصابه من ضرر نتيجة استعماله لحقه .

قال ابن رجب : « التفاسخ في العقود الجائزة متى تضمن ضرراً على أحد المتعاقدين أو غيرهما ، ممن له تعلق بالعقد ، لم يجز ، ولم ينفذ ، إلا أن يمكن استدراك الضرر بضمان أو نحوه ، فيجوز على ذلك الوجه »[٢] . فلا يحل لأحد المتعاقدين في الشركة والمضاربات الفسخ ، مع كتم شريكه ؛ لأنه ذريعة إلى غاية الإضرار ، وهو تعطيل المال عن الفوائد والأرباح[٣] .

هذا الأصل الشرعي أو المصلحة الكلية مأخوذ من نصوص الشريعة ، وقد عهد من الشارع الالتفات إليه ، والتفريع عليه ؛ لأن استقراء نصوص الشريعة

---

(١) الطرق الحكمية ٢٤٥

(٢) القواعد ١١٠

(٣) القواعد ١١٢

يفيد أن الشارع يقصد المنع من الجائز إذا كان يؤدي إلى الحرام ، والإضرار بالمسلم حرام .

ويلاحظ أن صاحب الحق يمكنه استعمال حقه بطريقة لا تضر الآخر ، فكأنه بذلك قصد الإضرار ، أو قصر في اتخاذ الاحتياطات اللازمة لمنع الإضرار بالغير .

٩ ـ من أدى واجباً عن غيره بغير إذنه ، فله الرجوع بما أنفق إذا تعذر عليه ذلك الإذن :

وهذا الأصل لم يشهد له نص معين ، ولكنه مأخوذ من تصرفات الشارع فهو مصلحة كلية مرعية في أحكام الشرع . وبناء عليه :

إذا قضى شخص ديناً عن آخر بغير إذنه فله الرجوع عليه . وإذا أنفق على الزوجات والأقارب والبهائم بعد أن امتنع من يجب عليه النفقة فأنفق عليه غيره ، فله الرجوع . كما له الرجوع في نفقة اللقطة حيواناً كان أو غيره مما يحتاج في حفظه إلى مؤنة وإصلاح . وفي إنفاق أحد الشريكين على المال المشترك مع غيبة الآخر أو امتناعه . وفيما لو قضى أحد الورثة الدين عن الميت ، فإنه يرجع على بقية الورثة كل بقدر نصيبه .

ويدل لهذا الأصل أن النبي ﷺ أذن للمرتهن بأن يركب المرهون ويحلب في مقابل النفقة : « الظهر يركب بنفقته إذا كان مرهوناً ، ولبن الدر يشرب بنفقته إذا كان مرهوناً ، وعلى الذي يركب ويشرب النفقة »[1] فهذا شاهد لتلك المصلحة بالاعتبار ، ودل على أن من أدى واجباً عن غيره ، فله الرجوع عليه بمقدار ما أداه عنه ، وهذا ما يقوله ابن القيم بعد الحديث : « إنه إذا أنفق على

---

(١) رواه الجماعة إلا مسلماً والنسائي (أي رواه أحمد والبخاري وأبو داود والترمذي وابن ماجه) عن أبي هريرة (نيل الأوطار ٢٣٤/٥) .

الرهن ، صارت النفقة ديناً على الراهن ؛ لأنه واجب أداه عنه ، ويتعسر عليه الإشهاد على ذلك كل وقت ، واستئذان الحاكم ، فجوز له الشارع استيفاء دينه من ظهر الرهن ودره ، وهذه مصلحة محضة لهما »[1] .

وهذا المبدأ هو المعروف في القانون بنظرية الإثراء بلا سبب : وهو كل منفعة مادية أو أدبية تقوم بالمال يحصل عليها المثري ، سواء أكان ذلك في صورة مال يكسبه ، أم في صورة خسارة يجنبها ، فوفاء الدين إثراء ؛ لأنه أنقص من الجانب السلبي لذمة المدين ، وإنقاذ الأسير من الأسر فائدة معنوية رجعت إليه[2] .

١٠ ـ من وجب عليه بذل شيء فامتنع منه فإن إذنه يسقط أو يجبره الحاكم على هذا الإذن :

وهذا أصل كلي ومصلحة شرعية شهد لها الشرع بالاعتبار ، وذلك في الحديث المشار إلى مضمونه سابقاً وهو ما رواه زين العابدين فيما أخرجه الموطأ : « كان لسمرة بن جندب نخل في حائط (أي بستان) رجل من الأنصار ، وكان يدخل هو وأهله فيؤذيه ، فشكا الأنصاري ذلك إلى رسول الله ﷺ ، فقال رسول الله لصاحب النخل : بعه ، فأبى ، فقال الرسول : فاقطعه ، فأبى ، فقال : فهبه ولك مثله في الجنة ، فأبى ، فالتفت الرسول إليه وقال : أنت مضار ، ثم التفت إلى الأنصاري ، وقال : اذهب فاقلع نخله » . ومما يطبق على أساسه ما يأتي :

وضع الخشب على جدار جاره ، إذا لم يضر به ، ولا يعتبر إذنه في ذلك عند أحمد . وحج الزوجة حجة الفرض يجبر الزوج على الإذن لها . وأخذ فاضل الكلأ والماء من أرض الغير ، وإذا استأذن المنتفع فلم يأذن مالك الأرض ، سقط إذنه . وبذل الضيافة الواجبة إذا امتنع منها ، جاز الأخذ من ماله ، ولا يعتبر إذنه .

---

(١) أعلام الموقعين ٣٩٢/٢

(٢) مقاصد الشريعة لحسين حامد ٥٠٧/٢

وإذا امتنع المالك عن الانفاق على بهائمه ، فإنه يجبر على الانفاق أو البيع . وإذا أتى المدين بدينه الذي يجب عليه فأبى أن يقبضه الدائن ، يقبضه الحاكم ، وتبرأ ذمة الغريم[1] .

فهذه الأحكام كلها لم تؤخذ من النص لفظاً ، ولا من معقول القياس ، ولكنها داخلة تحت جنس اعتبره الشارع في الجملة بغير دليل ، وأملتها مصلحة ملائمة لجنس المصالح الشرعية . فهي إذن من المصالح الملائمة .

والخلاصة : إن الحنابلة يأخذون بالمصلحة المرسلة فيما لا يمكن معرفة حكمه من النص لفظاً ، أو من معقول النص بطريق القياس بعين العلة ، ولكن المصلحة التي يأخذون بها مصلحة ملائمة لجنس تصرفات الشارع ومتفقة مع أصوله العامة وقواعده الكلية . وبه يكون الاستدلال بالمصالح عندهم استدلالاً بالنصوص ، كالشافعية ، وليس بالمصالح التي يراها العقل دون أن يكون لها شاهد من الشرع بالاعتبار[2] .

الثالث ـ الأخذ بمبدأ سد الذرائع :

يأخذ الحنابلة كالمالكية والشافعية بمبدأ سد الذرائع إلى الفساد ، وغلق أبواب الشرور والمضار ، كما سيتبين في بحثه المستقل .

والمهم الآن بيان علاقة قاعدة الذرائع بالمصلحة[3] المرسلة : إن بين الذرائع والمصلحة المرسلة تشابهاً في المبدأ : وهو أن كلاً منهما مصلحة كلية شهدت لها نصوص الشريعة في الجملة بغير دليل معين وغايتهما واحدة : وهي حماية المصالح العامة ودفع المفاسد العامة .

---

(١) القواعد ٣٢

(٢) مقاصد الشريعة ٥٠٩

(٣) المرجع السابق ٥١٢ وما بعدها .

فالمصلحة المرسلة كما أبنت : هي مصلحة لم يشهد لعينها نص معين ، وإنما دخلت تحت جنس اعتبره الشارع في الجملة بغير نص . وقاعدة الذرائع تعني أن الفعل المشروع لمصلحة معينة ، يمنع منه إذا ترتب على تحصيل تلك المصلحة مفسدة مساوية أو تزيد ، وهنا يحكم الفقيه على الفعل بالمنع سداً للذريعة . وليس هناك نص يشهد لعين هذه المصلحة ، بمعنى أنه ليس هناك نص يشهد للمصلحة القاضية بالمنع من الفعل في هذه الحالة ، وإنما المنع من الفعل الجائز إذا كان ذريعة إلى مفسدة يرجع إلى أصل قطعي ، ومصلحة كلية شهدت لها نصوص الشريعة في الجملة بغير دليل معين .

ومن هنا مثَّل بعض الكاتبين للمصلحة المرسلة والذرائع بأمثلة واحدة ، كتضمين الصناع ، وعدم قبول توبة الزنديق ، وقتل الجماعة بالواحد ، وجمع الناس على مصحف واحد ، وذلك باعتبارين :

فمن نظر إلى أن المصلحة التي أوجبت الحكم في الواقعة مصلحة مرسلة عن الأصل الذي يشهد لعينها ، قال : إن المصلحة مرسلة . ومن نظر إلى أن هذا الفعل مشروع في الأصل لما فيه من المصلحة ، ولكن ترتب عليه مفسدة مساوية أو راجحة ، فمنعت منه ، أدخله في قاعدة الذرائع ، على اعتبار أنها المنع من الجائز إذا كان ذريعة إلى غير الجائز .

قال أستاذنا الشيخ أبو زهرة رحمه الله : والنظر في هذا الأصل (الذرائع) ينتهي بنا إلى أنه ثبت لتحقيق الأصل السابق (المصلحة المرسلة) : وهو جلب المصالح ، ودفع المفاسد ، ما أمكن الدفع والجلب ، فإنه لما كان مقصود الشريعة إقامة مصالح الدنيا على طريق تحكم فيه بحكم الدين المسيطر على الوجدان والضمير ، ودفع الفساد ومنع الأذى حيثما كان ، فكل ما يؤدى إلى ذلك من الذرائع والأسباب يكون له حكم ذلك المقصد الأصلي : وهو الطلب للمصلحة ،

والمنع من الفساد والأذى . وأن المقصود بالمصلحة : النفع العام ، وبالفساد : ما ينزل الأذى بعدد كبير من الناس .

وبناء عليه إذا كان ما هو مباح للشخص من المنافع الخاصة يؤدي الاستمساك به إلى ضرر عام ، أو يمنع مصلحة عامة ، كان منع الاستمساك سداً للذريعة ، وإيثاراً للمنفعة العامة على الخاصة ، فتلقي السلع قبل نزولها في الأسواق ، وأخذها للتحكم في الأسواق ممنوع ؛ لأنه وإن كان في أصله جائزاً ؛ لأنه شراء ، لكن إن أجيز ، كان الناس في ضيق ، ولم تستقم حرية التعامل ، فيكون في بقاء الإذن ضرر عام ، فيمنع الأمر لسد الذرائع ، ويكون المنع عاماً ، ولو كان لبعض المتلقين نية محتسبة[1] .

المطلب الرابع ـ شروط العمل بالمصالح المرسلة :

اشترط المالكية والحنابلة شروطاً ثلاثة للعمل بالمصالح المرسلة :

١ ـ أن تكون المصلحة ملائمة لمقاصد الشارع بحيث لا تنافي أصلاً من أصوله ، ولا تعارض نصاً أو دليلاً من أدلته القطعية ، بل تكون متفقة مع المصالح التي قصد الشارع إلى تحصيلها ، وبأن تكون من جنسها ، وليس غريبة عنها ، وإن لم يشهد لها دليل خاص بها ، مثل المناسبات الغريبة التي ذكرت في مبدأ الكلام وفي بحث القياس .

٢ ـ أن تكون معقولة في ذاتها ، جرت على الأوصاف المناسبة المعقولة التي يتقبلها العاقل ، بحيث يكون مقطوعاً ترتب المصلحة على الحكم ، وليس مظنوناً ولا متوهماً ، أي أن يتحقق من تشريع الحكم جلب نفع أو دفع ضرر ، فمثلاً تسجيل العقود في دائرة السجلات يقلل حتماً من شهادة الزور ، ويحقق استقراراً في المعاملات ، فلا مانع من الحكم به شرعاً ؛ أما سلب الزوج حق الطلاق وجعله

---

(١) مالك ٤٠٨

بيـد القـاضي مثلاً ، فهـذا لا يجوز لمخـالفتـه للنص ، ولأنـه لا يـأتي بنفع محقـق . وتسعير السلع عند الحاجة يأتي بفائدة محققة منعاً للغبن الزائد في الأثمـان ، ودفعـاً للحرج عن النـــاس . وأمـــا نهي النبي ﷺ عن التسعير[1] فكان خـــاصـــاً ببعض الأحوال التي لم يظهر فيهـا الغش ، وكان يلتزم فيهـا جـانب الورع والتقـوى ، ثم ارتفع السعر إما لقلة الشيء أو لكثرة الناس . فأجاز الإمام مـالـك التسعير ولو في القوتين (قوت الناس وقوت البهائم) واستحسن الأئمـة المتـأخرون تسعير مـا عـدا القوتين كاللحم والسمن ، رعاية لمصلحة الناس ودفع الضرر عنهم .

٣ ـ أن تكون المصلحة التي يوضع الحكم بسببها عامة للناس ، وليس لمصلحـة فردية أو طائفة معينة ؛ لأن أحكام الشريعة موضوعة لتطبق على الناس جميعـاً ، فمثلا تشريع الأحكام لصالح أمير أو رئيس أو لحاشيته وأسرته لا يصح الأخـذ بـه شرعاً . ومثله : قتل مسلم تترس به الكفـار في قلعـة لا يصح تجويزه ، متى أمكن حصارهم ولا يخشى منهم التسلط على بلاد المسلمين .

هذه شروط العمل بالمصلحة المرسلـة : أن تكون مصلحـة حقيقيـة لا وهميـة بحيث يجلب بها نفع أو يدفع بها ضرر ، وألا يعارض العمل بهذه المصلحة حكمـاً أو مبـدءاً ثبت بـالنص أو الإجمـاع ، وأن تكون مصلحـة عـامـة ، بحيث تجلب النفع لأكبر عدد من الناس .

---

(١) رواه أصحاب السنن إلا النسائي ، وصححه ابن حبـان ، وأخرجـه أحمد والبزار وأبو يعلى في مسانيدهم ، وابن ماجه والدارمي في سننيهما ، من حديث أنس بن مالك بلفظ « غلا السعر في المدينة على عهد رسول الله ﷺ ، فقال الناس : يا رسول الله ، غلا السعر ، فسعر لنا ، فقـال رسول الله ﷺ : إن الله هو المسعر القابض ، البـاسـط الرازق ، إني لأرجو أن ألقى الله وليس أحـد منكم يطلبني بمظلمـة في دم ولا مـال » وأمـا لفـظ « لا تسعروا » فلم يرد (نيل الأوطـار ٥/٢١٩ وكشف الخفا للعجلوني والمقاصد الحسنة للسخاوي) .

المطلب الخامس ـ تعارض المصالح مع النصوص :

ينبغي في تقديري ألا يثور التساؤل في هذا الموضوع ، فيقدم النص في كل الحالات على ما تقتضيه المصلحة ، إذ أن العلماء شرطوا في العمل بالمصالح المرسلة أن تكون ملائمة لمقاصد الشارع غير مصادمة لنص له ، وأن المعروف بالاستقراء أن النص لا بد من أن يكون متضمناً رعاية المصلحة ، مما يدل على أن ما يعارضه مبني على مصلحة موهومة أو خاصة ، ومع هذا فقد وجد خلاف للعلماء في هذا الموضوع ، وذلك فيما إذا كان النص غير قطعي في دلالته وثبوته ، أما إذا كان النص قطعي الدلالة والثبوت ، فإنهم متفقون على عدم جواز الأخذ بالمصلحة في مقابلة النص ، إلا في شذوذ الطوفي الذي سأبين رأيه بالتفصيل ، ومثاله : تحريم الربا ، فإنه ثابت بنص قطعي الثبوت والدلالة وهو قوله تعالى : ﴿ وأحل الله البيع وحرم الربا ﴾ وقوله سبحانه : ﴿ وإن تبتم فلكم رؤوس أموالكم لا تَظلمون ، ولا تُظلمون ﴾ ، وعليه فلا يجوز تخصيصه بإباحة الفائدة المحددة بمقدار معين مثل ٧٪ .

وآراء العلماء في تعارض المصلحة مع النص ثلاثة[1] :

١ ـ طائفة لا ترى مطلقاً الأخذ بالمصلحة في مقابلة النص ؛ لأن الشريعة إنما تؤخذ من نص أو إجماع أو قياس عليهما ، فإذا تصادمت مصلحة مع نص فلا يعتد بها أصلاً ، وهؤلاء هم : الشافعية ، ويوافقهم الحنابلة ، فإنهم يأخذون بالمصلحة المرسلة بعد النص ، أو فتوى الصحابي ، وقد اعترض عليهم بفتاوى الصحابة على خلاف النص مثل : محاربة أبي بكر لمانعي الزكاة حتى لا يتجرأ أحد على تقويض أركان الإسلام ، فهذا مصادم لقوله ﷺ : « أمرت أن أقاتل الناس

(١) ابن حنبل للأستاذ الشيخ أبي زهرة ٣٠٣ وما بعدها .

حتى يقولوا : لا إله إلا الله ، فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها ، وحسابهم على الله »[1] .

ومثل إسقاط عمر سهم المؤلفة قلوبهم من بين مستحقي الزكاة لعدم الحاجة إليهم بعد أن عزَّ الإسلام ، مع أنه ثابت في قوله تعالى : ﴿ إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم .. ﴾ الآية ، وأوقع عمر الطلاق الثلاث بكلمة واحدة زجراً للناس عن كثرة استعماله ، مع أنه كان يقع واحدة في عصر الرسول عليه الصلاة والسلام[2] .

واتفق الصحابة على تضمين الصناع مع أنهم أمناء منعاً لتهاونهم كما عرفنا .

ويرد عليه بأن قتال مانعي الزكاة داخل في مضمون النص وهو قوله ﷺ : « إلا بحقها » ، وإسقاط سهم المؤلفة قلوبهم اجتهاد في تطبيق النص وفهمه ، فالحكم معلل بالتأليف لإعزاز الإسلام ، فلما عز الإسلام انتفت العلة ، فينتفي الحكم ، فلا خروج عن النص حينئذ ، وإمضاء الطلاق الثلاث كان من باب التعزير والسياسة الشرعية ، وهو حق لولي الأمر . وتضمين الصناع كان بسبب تهاونهم ، وعندما تهاونوا لم يبقوا أمناء .

٢ ـ طائفة تقدم المصلحة على النص ، وهؤلاء فريقان :

الفريق الأول، كما ذكر بعض الكتاب المحدثين : فريق المالكية ومثلهم الحنفية عند التحقيق : يعتدون بالمصلحة في مقابلة النص ، ويخصصون بها النص الظني

---

(١) حديث متواتر رواه أصحاب الكتب الستة عن أبي هريرة (النظم المتناثر ٢٩) .

(٢) رواه أحمد ومسلم عن ابن عباس قال : « كان الطلاق على عهد رسول الله ﷺ طلاق الثلاث واحدة ، فقال عمر بن الخطاب : إن الناس قد استعجلوا في أمر كانت لهم فيه أناة ، فلو أمضيناه عليهم ، فأمضاه عليهم » . وفي رواية لأبي داود : « ... على عهد رسول الله ﷺ وأبي بكر ، وصدراً من إمارة عمر » (نيل الأوطار ٢٣٠/٦) .

في دلالته أو في ثبوته إذا كانت المصلحة قطعية ومن جنس المصالح التي أقرتها الشريعة ، وبناء عليه فإنهم يخصصون عام القرآن إذا كان ظنياً بالمصلحة ، ويردون خبر الآحاد إذا عارض المصلحة القطعية ؛ لأنه إذا تعارض ظني وقطعي ، فيقدم القطعي . وسأحقق رأي هذا الفريق .

وفريق آخر تزعم لواءه نجم الدين الطوفي من علماء القرن الثامن[1] ، وسأوضح رأيه ، وهو من غلاة الشيعة كما قرر ابن رجب في طبقات الحنابلة ، وهو يرى تقديم المصلحة على النص والإجماع في المعاملات[2] ، سواء أكان النص قطعياً أم ظنياً[3] ، بطريق التخصيص والبيان لهما ، لا بطريق التعطيل لهما . ودليله في الجملة : أن الشارع جعل المصلحة أصلاً من أصول التشريع ، فتقدم في كل الأحيان ، واستدل أيضاً بعمومات النصوص ، مثل قوله تعالى : ﴿ يا أيها الناس قد جاءتكم موعظة من ربكم وشفاء لما في صدور وهدىً ورحمةٌ للمؤمنين ، قل بفضل الله وبرحمته فبذلك فليفرحوا هو خير مما يجمعون ﴾ ، وقوله سبحانه :

---

(١) هو أبو الربيع سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم الطوفي ثم البغدادي ، ولد سنة بضع وسبعين وستمائة بقرية طوفى على فرسخين من بغداد ، قرأ على أبي حيان إمام العربية الشهير ، وجالس أئمة دمشق ومنهم ابن تيمية ، توفي في بلد الخليل في رجب سنة ٧١٦ هـ . وأنكر العاملي كونه من الشيعة الإمامية .

(٢) أما العبادات فقال عنها : هي حق للشرع خاص به ولا يمكن معرفة حقه كماً وكيفاً وزماناً ومكاناً إلا من جهته فيأتي به العبد على ما رسم له ، ولأن غلام أحدنا لا يعد مطيعاً خادماً له إلا إذا امتثل ما رسم له سيده ، وفعل ما يعلم أنه يرضيه ، فكذلك ههنا ، ولهذا لما تعبدت الفلاسفة بعقولهم ورفضوا الشرائع أسخطوا الله عز وجل وضلوا وأضلوا ، وهذا بخلاف حقوق المكلفين ، فإن أحكامها سياسية شرعية ، وضعت لمصالحهم ، وكانت هي المعتبرة ، وعلى تحصيلها المعول (راجع رسالته في أصول المالكية ٦٧) .

(٣) قال بعضهم : إن الطوفي لا يقدم رعاية المصلحة على نص خاص ، أو يقول بها في مقابلة النص القطعي في سنده ودلالته . بل إن النص والإجماع إن خالفاها أي المصلحة ، وجب تقديم رعاية المصلحة عليهما ، بطريق **التخصيص والبيان** لهما ، لا بطريق الافتئات عليهما ، والتعطيل لهما (المصلحة في التشريع الإسلامي للدكتور مصطفى زيد ٢٠٩) .

﴿ ولكم في القصاص حياة يا أولي الألباب ﴾ ، وقوله عليه الصلاة والسلام : « لا ضرر ولا ضرار » .

ومن أدلته أيضاً[1] :

أولاً ـ إن النصوص متعارضة مختلفة ، ورعاية المصالح أمر لا خلاف فيه ، فكان اتباعه أولى ؛ لأنه يؤدي إلى الاتفاق والاتحاد في الآراء المطلوب بقوله تعالى : ﴿ واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا ﴾ ، وقوله عليه الصلاة والسلام : « لا تختلفوا فتختلف قلوبكم »[2] .

ثانياً ـ هناك أدلة على وجود تعارض النصوص مع المصالح في السنة ، منها : قوله ﷺ للسيدة عائشة رضي الله عنها : « لولا قومك حديثو عهد بالإسلام لهدمت الكعبة ، وبنيتها على قواعد إبراهيم »[3] ، فبناء الكعبة من جديد ترك لمصلحة الناس ومنها : معارضة ابن مسعود للنص والإجماع في جواز التيمم للجنب قائلاً : « لو رخصنا لهم في ذلك لأوشك أن يبرد على أحدهم الماء ، فيتيمم وهو يرى الماء »[4] ، فهذه المخالفة بسبب مراعاة مصلحة الاحتياط في العبادة .

ويرد على استدلاله بعمومات النصوص بأن أصل الافتراض باطل ، فيبطل

---

(١) راجع رسالته في أصول المالكية وعلى التخصيص في الصفحات : ٤٦ ، ٥٥ ، ٥٦ ، ٦٤ ، ٦٥ ، ٦٦ من مجموع رسائل ، وقد ذكر في مقدمتها ١٩ دليلاً في الشرع وأوصلها من علق عليها في الحاشية ، وهو جمال الدين القاسمي إلى ٤٥ دليلاً .

(٢) رواه مسلم والنسائي وأبو داود عن أبي مسعود البدري (جمع الفوائد ٢٤٣/١) .

(٣) هكذا اشتهر هذا اللفظ على ألسنة الفقهاء والمعربين . وهو عند الشيخين والنسائي عن عائشة بلفظ « يا عائشة ، لولا أن قومك حديثو عهد بجاهلية ، لأمرت بالبيت فهدم ، فأدخلت فيه ما أخرج منه ، وألزقته بالأرض ، وجعلت له باباً شرقياً وباباً غربياً ، فبلغت به أساس إبراهيم عليه السلام » (كشف الخفا للعجلوني ٢٣٣/٢) .

(٤) رواه الشيخان عن ابن مسعود (جمع الفوائد ١٠٩/١) .

كل ما ترتب عليه ، إذ لا يتصور وجود تصادم بين النصوص والمصالح ؛ لأن أحكام الشريعة مبنية على مراعاة المصالح ، والآيات تدل على أن الشريعة جاءت لمصالح العباد ، والحديث يوضح أن الشريعة لا تقر الضرر والإضرار ، فلا يتحقق تعارض بين نص ومصلحة على الإطلاق . والقائلون بالمصالح المرسلة كالمالكية لا يدعون وجود التعارض في الواقع والحقيقة ، وإنما يرجحون الدليل الأقوى وهو القطعي على الأضعف وهو الظني ، وذلك فيما ثبت بنص ظني لا بنص قطعي .

ويرد دليله الأول بأن النصوص ليست هي محل التعارض ، وإنما المصلحة هي محل الخلاف والتنازع ، إذ أنها تختلف باختلاف الأزمان والأمكنة والبيئات .

ويرد على دليله الثاني بأنه لا تعارض في النصوص أيضاً فيما زعم ، فترك هدم الكعبة لرعاية المصلحة لا يقابله نص حتى يكون هناك تعارض .

وأما معارضة ابن مسعود فليست مبنية على أساس المصلحة في مقابلة النص ، إذ أنه لم يكن يرى أن الملامسة في آية التيمم : هي الوقاع ، وإنما المقصود : هو اللمس ، قال تعالى : ﴿ وإن كنتم مرضى أو على سفر أو جاء أحد منكم من الغائط أو لامستم النساء ، فلم تجدوا ماء ، فتيمموا صعيداً طيباً ، فامسحوا بوجوهكم وأيديكم منه ﴾ .

وأما حادثة بعض الصحابة حيث أجنب ولم يجد ماء فاعتزل الصلاة ، فقال له الرسول ﷺ : « عليك بالصعيد ، فإنه يكفيك »[1] فلم يصح هذا النص عند

---

(١) رواه البخاري ومسلم من حديث عمار بن ياسر بلفظ « إنما يكفيك أن تصنع هكذا وضرب بيده ضربة على الأرض ، ثم نفضها ، ثم مسح بها ظهر كفه بشماله أو ظهر شماله بكفه ثم مسح بها وجهه » وفي لفظ للإسماعيلي : « إنما يكفيك أن تضرب بيدك على الأرض ثم تنفضهما ثم تمسح بيمينك على شمالك وبشمالك على يمينك ثم تمسح على وجهك » (جمع الفوائد ٩٥/١ ، سبل السلام ٩٥/١) .

ابن مسعود ، كما لم يصح عنده ما رواه عمار « أن رجلاً أتى عمر فقال له : إني أجنبت ، ولم أجد ماء ، فقال له : لا تصل ، فقال عمار : أما تذكر يا أمير المؤمنين إذ أنا وأنت في سرية فأصابتنا جنابة ، فلم نجد الماء ، فأما أنت فلم تصل ، وأما أنا فتمعكت في التراب ، وصليت ، فقال ﷺ : إنما كان يكفيك أن تضرب بيدك في الأرض ثم تنفخ ، ثم تمسح بها وجهك وكفيك ، فقال عمر : اتق الله يا عمار ، فقال : إن شئت لم أحدث به ، فقال عمر : نولك ما توليت[1] » .

٣ ـ يرى الغزالي والآمدي أنه يحكم بمقتضى المصلحة في مقابلة النص إذا كانت هناك ضرورة قطعية كلية ، أي ليست مجرد حاجة ، ولا مظنونة أو متوهمة ، ولا خاصة بطائفة من الناس ، ومثّل لها كما عرفنا بحالة الأسارى المسلمين الذين تترس بهم الكفار ، فيجوز قتلهم لمصلحة عامة : وهي المحافظة على جماعة المسلمين وديار الإسلام ، وذلك في مقابلة النص الذي ينهى عن قتل المسلم بدون جريمة ولا ذنب .

والواقع أن الغزالي أورد أمثلة أخرى تخفف من شدة القيود السابقة ، فأجاز الأخذ بالمصلحة إذا كانت من مرتبة الحاجيات ، ولكن على أساس قاعدة شرعية هي أنه : إذا تعارض شران أو ضرران قصد الشرع دفع أشد الضررين وأعظم الشرين ، مثل فرض الضرائب على الأغنياء لمصلحة الجيش ، إذا خلت الأيدي من الأموال ، وخيف انصراف الجند إلى الكسب الذي قد يؤدي إلى تسلط الكفار على بلاد المسلمين أو ثوران الفتنة في داخل البلاد[2] .

وهذا المثال نفسه ذكره المالكية للأخذ بالمصالح المرسلة ، وقالوا في التعليل :

(١) أخرجه الشيخان عن عبد الرحمن بن أبزى (جمع الفوائد ، المكان السابق) وأخرجه أيضاً أصحاب السنن بأخصر منه بألفاظ متقاربة ، ويلاحظ أن عمر لم يكذب عماراً ، بل أمره أن يحدث به .

(٢) المستصفى ١٤١/١ ، الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ١٣٨/٣

وجه المصلحة أن ولي الأمر لو لم يفعل ذلك لضعفت شوكته ؛ وصارت الديار عرضة للفتن ، واستيلاء الطامعين عليها . ومن الأمثلة القريبة من هذا عندهم : الإقدام على النكاح[1] الذي يؤدي إلى التعرض للكسب الحرام ، مع ضيق الحلال ، فإنهم لا يمنعونه حتى لا يؤول إلى الوقوع في ضرر أشد وهو خشية الزنا ، بل وإبطال أصل النكاح ، وهو ضروري أو حاجي . ومن أمثلته عند الحنفية : قبول شهادة التسامع في إثبات وقف قديم وليس ملكاً للحائز ، لمصلحة أو ضرورة : هي صيانة الأوقاف القديمة عن الضياع ، وذلك في مقابلة النص الذي يشترط العيان في الشهادة ، وهو « قوله عليه الصلاة والسلام لسائل عن الشهادة : هل ترى الشمس ؟ قال : نعم ، فقال : على مثلها فاشهد أو دع[2] » .

تحقيق مذهب المالكية في تعارض المصالح مع النصوص :

لوحظ مما عرض في هذا البحث أن المالكية والحنفية ـ تأثراً ببعض الكتابات القديمة والحديثة ـ يخصصون النص بالمصلحة ، ويردون خبر الواحد بالمصلحة . ويجدر التحقق من هذا في الناحيتين ، لمعرفة حقيقة أساسية هي أن الاستدلال المرسل ليس استدلالاً بمصلحة مجردة يراها العقل ، وإنما هو طريقة من طرق الاستدلال بالنصوص الشرعية مضمونها أن الفرع (أو الواقعة) وإن لم يشهد له نص معين ، فقد شهد له أصل كلي ، علمت ملاءمته لتصرفات الشرع من مجموع نصوصه .

أولاً ـ تخصيص النص بالمصلحة :

إن أهم المصالح الكلية التي اعتبرها الإمام مالك في الاجتهاد هي ما يأتي[3] :

---

(١) الموافقات ٢١٠/٤

(٢) أخرجه ابن عدي بإسناد ضعيف . وصححه الحاكم فأخطأ كما قال ابن حجر في بلوغ المرام (سبل السلام ١٣٠/٤) .

(٣) مقاصد الشريعة للدكتور حسين حامد ٦٩/١

١ ـ **اعتبار المظنة في الأحكام** : أي إقامة مظنة الشيء مقام نفس الشيء :
هذا أصل شرعي أو مصلحة كلية يتفرع عنها الحكم بجلد شارب الخمر ثمانين ، وذلك أن الشارع اعتبر هذا المبدأ في تحريم الخلوة بالمرأة الأجنبية ؛ لأنها مظنة الزنى ، وفي تحريم سفر المرأة بدون قريب محرم مظنة الزنى ، وفي منع الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها خشية تأديته إلى قطيعة الرحم ، وفي جعل الإيلاج يجري مجرى الإنزال لإيجاب الغسل ، وفي تحريم شرب النبيذ بعد ثلاث ؛ لأنه مظنة للسكر المحرم ، وفي النهي عن البيع والسلف ، وعن هدية المديان ، وعن ميراث القاتل ، إقامة للسبب مقام المسبب ، وإعطاء مظنة الشيء حكم الشيء نفسه .

فيعمل بهذا المبدأ في قياس عقوبة شارب الخمر على عقوبة القاذف ثمانين جلدة ؛ لأن الشرب مظنة القذف ، وتعتبر المصلحة حينئذ في جلد شارب الخمر ثمانين مصلحة ملائمة لجنس تصرفات الشارع ، وليست مصلحة حكم بها العقل ، أو تشريعاً بالرأي والهوى والتشهي .

٢ ـ **وجوب تقديم المصلحة العامة على الخاصة** :

هذا أصل شرعي بدليل نهي النبي ﷺ عن بيع الحاضر للبادي ، وعن تلقي الركبان[١] رعاية لمصلحة أهل الحضر ، وأهل السوق . وتحريم الاحتكار رعاية لمصلحة الجماعة ، وجواز الحجر على السفيه حفاظاً على مال الجماعة ، ومنع أبي بكر من الاتجار بعد الخلافة ليتفرغ للنظر في مصالح المسلمين .

ويطبق هذا المبدأ عند المالكية على تضمين الصناع ما يتلف بأيديهم وجواز ضرب المتهم لاستخلاص الأموال من أيدي السراق والغصاب ، أو لانتزاع الإقرار حال وجود قرينة على التهمة .

---

(١) رواه الجماعة (أحمد وأصحاب الكتب الستة) إلا الترمذي عن ابن عباس بلفظ « لا تَلَقَّوْا الركبان ، ولا يبيع حاضر لباد » (نيل الأوطار ١٦٤/٥) .

٣ ـ وجوب دفع أشد الضررين :

هو أصل شرعي مقرر بدليل تشريع الجهاد ، وإن كان فيه إتلاف النفوس ، فيه دفع ضرر عدوان المعتدين وحماية الدين والبلاد . وبدليل تشريع القصاص والحدود لحماية الأرواح والأموال والأعراض . وقتل البغاة ومانعي الزكاة للقضاء على الفتنة العارمة . والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حماية لمصلحة المجتمع .

وعلى أساس هذا المبدأ ، أجاز الشاطبي توظيف الخراج (الضرائب) إذا خلا بيت المال عما يفي بحاجة الجند ، واحتاج الإمام إلى تكثير الجنود لسد الثغور وحماية البلاد .

وأجاز الشاطبي أيضاً بناء عليه بيعة المفضول مع وجود الأفضل ، وتولية إمام غير مجتهد في علوم الشريعة إذا خلا العصر عن مجتهد .

٤ ـ وجوب المحافظة على النفس :

هو أصل شرعي كلي بدليل النهي عن قتل النفس وإيجاب القصاص على القاتل ، ووجوب تناول الطعام والشراب لمنع الهلاك ، ووجوب الزكاة والمواساة للمحتاجين . وإقامة الحكام والقضاة ، وترتيب الأجناد وتنظيم الجيوش .

ويطبق على هذا الأصل حكم قتل الجماعة بالواحد، وأنه إذا أطبق الحرام الأرض ، جاز أكل مقدار الحاجة من الحرام .

٥ ـ مصادرة ما ارتكبت به أو فيه الجريمة :

هو من الأصول الشرعية التي تتطلب رعاية المصلحة العامة وتقديمها على المصلحة الخاصة .

وقد طبقه المالكية فيما إذا استعمل الجاني المال في ارتكاب الجناية فقرر

الإمام مالك مصادرة الزعفران المغشوش ، والتصدق به على الفقراء ، كما فعل سيدنا عمر بإراقة اللبن المغشوش .

ويمكن أن يستخلص من هذه الفتاوى التي سندها المصلحة المرسلة عند الإمام مالك النتيجتان الآتيتان[1] :

النتيجة الأولى ـ الاستدلال بالمرسل طريقة معينة للاستدلال بالنصوص الشرعية : إن الاستدلال بالمرسل في مذهب مالك ليس خارجاً عن النصوص ، بل هو طريقة معينة للاستدلال بالنصوص الشرعية .

فإن الحكم عند مالك إما أن يؤخذ من النص نفسه ، أي من اللفظ ويسمى الاستدلال حينئذ استدلالاً بالنص ، كدلالة قوله تعالى : ﴿ ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق ﴾ على حرمة القتل .

وإما أن يؤخذ الحكم من معقول نص واحد وهو القياس أو المصلحة المعتبرة ، وذلك إذا شهد النص لعين المصلحة ، كأخذ تحريم النبيذ وعقوبة شاربه من معقول قوله تعالى : ﴿ إنما الخمر والميسر ... ﴾ الآية .

وإما أن يؤخذ الحكم من معقول جملة نصوص ، لا يفيد كل واحد منها الحكم بانفراده ، ولكنها تجتمع على معنى واحد ، وتدل على أصل كلي تعد المصلحة المفروضة في الفرع أمراً جزئياً لهذا الأصل ، ونوعاً يدخل تحت هذا الجنس الذي شهدت له النصوص وقامت عليه الأدلة ، كالحكم بتضمين الصناع والعقوبة في المال ، والضرب بالتهم ، فإنها أحكام أخذت من معقول نصوص كثيرة بتقديم المصلحة العامة على المصلحة الخاصة عند التعارض . وعمل العقل : هو استنباط هذا المعنى الكلي من تلك الجزئيات ، ثم تطبيقه على بعض الفروع . وهذه هي

---

(١) مقاصد الشريعة ، المرجع السابق ٩٥/١ وما بعدها .

عملية الاستدلال بالمرسل ، أي تطبيق النصوص والعمل بمعقول الأدلة .

فالاستدلال بالمرسل استدلال بأصل قد صار بمجموع أدلته مقطوعاً بـه ، **فهو** إعمال للنصوص ، وليس شيئاً خارجاً عنها . وإنما أطلق عليه العلماء (الاستـدلال بـالمرسل) ؛ لأنـه لم يؤخـذ من نص واحـد معين ، وإنمـا أخـذ من مجموع نصـوص وجملة أدلة . فهو معنى كلي راعـاه الشرع في نصوصـه ، وسـار عليـه في أحكامـه . وحينئـذ لا يتصـور وجـود تعـارض بين النص سـواء أكان ظنيـاً أم قطعيـاً وبين المصلحة ؛ لأن هذه المصلحة تقررها مجموعة نصوص ، ولا يتصور عقلاً وشرعاً مثل قيام هذا التناقض أو التعارض في نصوص الشرّيعة .

النتيجـة الثـانيـة - كل مصلحـة ملائمـة يمكن فيهـا إجراء قيـاس المصـالح . والمصلحة الملائمة عند مالك : هي مصلحة تشهد لها أصول شرعيـة . والفرق بينهـا وبين القياس ينحصر في أن المصلحة الملائمة شهدت النصوص لجنسهـا ، في حين أن القياس شهدت النصوص لنوعها .

وعلى هذا ، فإنه يمكن إجراء نوع من القيـاس في كل مصلحـة ملائمـة . وقـد أطلق عليه الغزالي (قياس المصالح) وسماه إمام الحرمين (قياس المعاني) .

وقد أجرى مالك قياس المصالح على المصالح الملائمـة في حـد الشـارب ثمـانين وفي تضمين الصنـــاع ، وفي ضرب المتهم ، وفي العقـوبـة في المـال ، وفي تـوظيف الخراج ، وفي تولية من ليس بمجتهد الإمامـة حفظـاً لنظـام الأمور وقمع الشرور ، وفي استمرار ولاية المفضول وعدم خلعه وإن وجد الأفضل منه ، للقضاء على الفتن وحماية بلاد الإسلام .

والخلاصة : إن المصلحة المرسلة عند مالك : هي المصلحـة التي لا يشهـد نص معين باعتبارها ولا بإلغـائهـا ، ولكنهـا مصلحـة ملائمـة . وملاءمـة المصلحـة تعني دخولها تحت جنس اعتبرته الشريعة ، أو أصل كلي استقري من مجموع نصوصها .

وعلاقة المصلحة بالنص تبدو من ناحيتين :

أولاهما ـ رجوع المصلحة الجزئية في الفرع إلى الأصل الكلي أو الجنس الذي شهدت له النصوص في الجملة . وهذا شرط ضروري في اعتبار كل مصلحة في التشريع ، فلا تؤخذ المصالح الغريبة .

ثانيهما ـ عدم مصادمة المصلحة للنص المعين ، فلا يؤخذ بالمصلحة الملغاة .

فهل يقدم الإمام مالك المصلحة على النص ؟

الحقيقة أن الإمام مالك لا يقدم المصلحة على النص أو يخصص عموم النص بالمصلحة ، فليسَ في الفتاوى المنسوبة إليه فتوى سندها المصلحة المقدمة على النص ، وعلى فرض مخالفة واقعة الفتوى لعموم النص ، فإن الذي يخصص هذا العموم ليس هو المصلحة المجردة ، وإنما هو النصوص الكثيرة التي تشهد لجنس هذه المصلحة بالاعتبار . وقد علمنا أن كل مصلحة يأخذ بها مالك في التشريع مصلحة ملائمة لجنس تصرفات الشارع . وتتحقق هذه الملاءمة بدخول المصلحة تحت أصل شرعي شهدت له النصوص في الجملة[1] .

ثانياً ـ الفتاوى المنسوبة للإمام مالك :

ويتضح الموضوع ببيان الفتاوى التي قيل : إنها خصصت فيها النصوص بالمصلحة[2] .

١ ـ عدم وجوب الإرضاع على الزوجة الشريفة : هذه الفتوى ليست على خلاف النص وهو قوله تعالى : ﴿ والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين لمن أراد أن يتم الرضاعة ﴾ ؛ لأن هذا النص لا يدل على وجوب الإرضاع على كل

(١) مقاصد الشريعة ، المرجع السابق ١/١١٥

(٢) المرجع السابق ١١٦ ـ ١٨٢ ، الاعتصام للشاطبي ٢/١١٥ وما بعدها .

والدة باتفاق المفسرين[1] . ومستند مالك فيها هو العرف الذي كان في زمانه يقضي بأن الإرضاع لا يلزم المرأة الشريفة ، فإن فعلت فلها الأجر على الرضاع . أما غير الشريفة فلا أجر لها .

٢ ـ تضمين الأجير المشترك : لا يخالف نصاً معيناً ، وإنما تضمين الصناع مصلحة تدخل تحت جنس اعتبره الشارع بجملة نصوص ومجموع أدلة مفادها تقديم المصلحة العامة على المصلحة الخاصة في كل واقعة لا نص فيها بعينها إذا كانت مناطاً لهاتين المصلحتين ، مثل : النهي عن تلقي السلع وبيع الحاضر للبادي للمصلحة .

وإذا لوحظ تغير الزمن وفساد الناس بانقلاب حال الصناع من أمناء ، إلى خونة ومقصرين في الغالب ، كان الصانع مدعياً خلاف الغالب الظاهر ، ورب السلعة مدعى عليه يؤيد الظاهر دعواه ، وبما أن البينة على المدعي ، كان الصانع ضامناً حتى يقيم البينة على أن الهلاك بسبب قوة قاهرة لا يد له فيها . فيكون تضمين الصناع إعمالاً للنص ، واجتهاداً في تحقيق مناط النص ، وليس قولاً بالمصلحة على خلاف النص .

٣ ـ قبول شهادة الصبيان في الجراح : ليس مخصصاً لنص استشهاد رجلين بالمصلحة المجردة ، وإنما بالمصلحة الملائمة لجنس تصرفات الشرع التي تدخل تحت أصل اعتبره الشارع بجملة نصوص ومجموع أدلة ، وهو أصل حفظ الدماء ، الذي أخذ من استقراء نصوص الشريعة المفيدة للقطع . وعلى فرض أن هذه المصلحة لا تدل النصوص على كونها ملائمة ، فإن المخصص للنص هو إجماع أهل المدينة الذي يعتبره مالك بمنزلة الحديث المتواتر .

---

(١) تفسير الطبري ٢٩٠/٢ ، تفسير الرازي ٢٦٣/٢ ، تفسير ابن كثير ٢٨٣/١ ، تفسير الجصاص ٤٧٧/١ ، أحكام ابن العربي ٢٠٤/١ ، البحر المحيط ٢٦٣/٢

٤ ـ عدة ممتدة الطهر : وهي التي ارتفع حيضها ، تعتد عند مالك بسنة أو بثلاثة أشهر بعد استبراء قدره تسعة أشهر . وسند هذه الفتوى هو إجماع أهل المدينة أو مذهب الصحابي عمر ، وليس فيها تخصيص لنص : ﴿ والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء ﴾ بالمصلحة المجردة .

٥ ـ قتل الزنديق المتستر وعدم قبول توبته : ليس قولاً بالمصلحة في مقابلة النص وهو حديث : « أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا ألا إله إلا الله ، فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم »[1] وإنما المخصص للحديث هو آية : ﴿ فلم يك ينفعهم إيمانهم لما رأوا بأسنا ﴾ . ولو فرضنا أن سند هذه الفتوى هو المصلحة المرسلة ، فإن هذه المصلحة ليست في مقابلة نص ، بل إنها مصلحة في تفسير نص .

٦ ـ سجن المتهم وضربه : لم تصح نسبة الفتوى بذلك إلى مالك ليقر المتهم بالجريمة التي ادعي عليه بها ، كما صرح بعض المالكية ، وإنما هي لبعض شيوخ المالكية . وعلى فرض صحتها ليس سندها المصلحة المجردة في مقابلة نص حديث « البينة على المدعي واليمين على من أنكر »[2] ، وإنما سندها مصلحة تلائم تصرفات الشارع ، وتدخل تحت جنس اعتبرته النصوص في الجملة ، وإن لم يشهد له أصل معين . وهي تقديم المصلحة العامة على المصلحة الخاصة ، فالمخصص في الحقيقة هو النصوص التي شهدت للأصل الكلي ، وليست المصلحة المجردة . وهذا الضرب في الحقيقة لا يؤدي إلى قبول إقرارد أو تضمينه المال ، وإنما هو تعزير للمتهم لينزجر هو ، وليرتدع غيره ، أو ليعين المتاع فتشهد به البينة لصاحبه . وقبول سحنون لإقرار هذا المتهم ليس معارضة لنص الحديث السابق ، إذ هذا الحديث يتعرض لحالة الإنكار من المدعى عليه ، لا لحالة الإقرار .

---

(١) حديث متواتر أخرجه الشيخان وأصحاب السنن الأربعة عن أبي هريرة .

(٢) رواه البيهقي بإسناد صحيح عن ابن عباس رضي الله عنهما .

٧ ، ٨ ـ جواز التسعير عند الحاجة ، وجواز تلقي الركبان إذا كثرت السلع :

ليس ذلك مخالفاً للنص المانع منهما في الظاهر في السنَّة المعروفة ، وإنما هو تطبيق للنص نفسه ، وفهم اجتهادي لمناطه وحكمته في الواقع ، وتفسير له بالمعنى المناسب أو المصلحة المتبادرة إلى الفهم من ذات النص ، لا من خارجه .

إن امتناع الرسول عليه الصلاة والسلام عن التسعير لا لكونه تسعيراً ، وإنما لما فيه من ظلم التجار في حالة كون ارتفاع السعر ليس آتياً من قبلهم ، ولكن بسبب قانون العرض والطلب ، وهم يبيعون بسعر المثل . فلا تسعير إذا لم تدع الحاجة إليه ، بأن كانت السلع متوافرة في الأسواق ، وتباع بسعر المثل دون ظلم أو جشع . أما إذا لجأ التجار إلى الحيل والاحتكار ، مستغلين حاجة الناس إلى الطعام ، فإن الفقيه يفتي بجواز التسعير ، رفعاً للظلم ، وإجباراً للتجار على العدل . فيكون الموجب للتسعير هو ارتفاع السعر بفعل التجار . فالاجتهاد فيه من قبيل تفسير النص في ضوء المصلحة المتبادرة من النص نفسه ، وليس فيه تخصيص نص بمصلحة ، ولا عمل بمصلحة في مقابلة نص حديث رسول الله ﷺ الذي امتنع فيه عن التسعير[1] .

وأما تلقي الركبان فقد نهي عنه في الحديث إما رعاية لمصلحة أهل السوق عامة وتوفير السلع لهم ، وحينئذ فيجوز التلقي إذا كثرت السلع واعتدلت الأسعار . وإما لحماية البائع نفسه ، بسبب جهله بالأسعار ، فربما باع بسعر بخس ، فيعطى له الخيار كما في رواية أبي هريرة . وحينئذ يجوز التلقي إذا علم البائع بسعر السوق ، أو باعها بسعر المثل أو أزيد منه ، فلا يتحقق مناط المنع في الحديث .

---

(١) المنتقى شرح الموطأ ١٨/٥ . والحديث أخرجه أحمد والترمذي وصححه أبو داود وابن ماجه عن أنس بن مالك بلفظ« غلا السعر على عهد رسول الله ﷺ ، فقالوا : يا رسول الله ، لو سعَّرت ، فقال : إن الله هو القابض الباسط الرازق المسعِّر ، وإني لأرجو أن ألقى الله عز وجل ، ولا يطلبني أحد بمظلمة ظلمتها إياه في دم ولا مال » (نيل الأوطار ٢١٩/٥) .

وهذا كله اجتهاد في استنباط المصلحة أو الحكمة التي قصد بالحكم تحقيقها ، فليس فيه تقديم مصلحة مجردة على نص شرعي ، وإنما هو إعمال للنص ، وتفسير له بالمعنى المناسب المتبادر منه ، أو بالقرائن المحيطة به التي تشير إلى المصلحة المقصودة منه ، أو الحكمة التي شرع من أجلها .

وهذا يسمى مصلحة مرسلة عند بعض المالكية ، أو استخراج المناط أو الإخالة عند جمهور الأصوليين .

٩ ،١٠ ـ جواز الأكل من الغنيمة عند الحاجة ، وقطع نبات الحرم الذي يؤذي الحجيج : إن فتوى مالك في هَذين الحكمين فتوى بمصلحة يشهد لها الأصل المعين ، فليس فيها تقديم مصلحة مجردة على نص شرعي ، وإنما فيها تخصيص نص شرعي بنص آخر ، بواسطة القياس ، والحكم في القياس يؤخذ من معقول النص الذي أثبت حكم الأصل .

أما الأكل من الغنيمة فهو الراجح أيضاً عند الشافعية والحنفية بالاعتماد على المصلحة التي يشهد لها النص المعين بالقياس ، فقد ثبت في الصحيح عن ابن عمر جواز الأكل من الطعام كالعسل والعنب والفواكه ، فقاس عليه مالك ذبح الحيوان من الإبل والبقر والغنم ، بجامع شدة الحاجة في كل منها[١] . مما يدل على أن المخصص لنص تحريم الغلول (الخيانة من المغنم) هو هذا النص الذي أثبت حكم الأصل .

وأما قطع الشوك الذي يؤذي الحجيج في حرم مكة ، فمأخوذ بطريق القياس على قتل الفواسق[٢] الخمس بجامع الإيذاء في كل من الأصل والفرع . فكان حديث

---

(١) تنوير الحوالك شرح موطأ مالك ٩/٢ . والحديث رواه البخاري (سبل السلام ٦٠/٤) .

(٢) أخرجه البخاري ومسلم والترمذي عن عائشة : « خمس فواسق يقتلن في الحرم : الفأرة ، والعقرب ، والغراب ، والحُديَّا ، والكلب العقور » وهذا لفظ الترمذي . وعن ابن عمر وابن عباس عند مسلم ، وأحمد : « والحية » (نيل الأوطار ٢٦/٥) .

قتل الفواسق هو المخصص لحديث : « لا يعضد شوكه ، ولا ينفر صيده ، ولا يختلى خلاه »[1] وليس فيه تقديم عمل بمصلحة مجردة على حديث رسول الله ﷺ .

تفصيل رأي الطوفي في المصلحة :

أشرت إجمالاً إلى أدلة الطوفي في تقديم المصلحة على النص والإجماع ، وبينت أوجه الضعف فيها ، وسأوضح هنا أسس رأيه وشبهاته المزيفة .

أولاً ـ أسس نظرية الطوفي :

تقوم نظرية الطوفي في المصلحة على أسس أربعة[2] .

الأساس الأول : استقلال العقول بإدراك المصالح والمفاسد :

يرى الطوفي أن العقل البشري يستقل بإدراك المصالح والمفاسد في نطاق المعاملات والعادات . وهذا مخالف لرأي الجماعة الإسلامية الذين يعتبرون المصالح والمفاسد بالاهتداء بالنصوص الشرعية التي تشهد لنوع المصلحة أو لجنسها بالاعتبار .

الأساس الثاني : المصلحة دليل شرعي مستقل عن النصوص :

ومعنى ذلك أن المصلحة لا تعتمد في حجيتها على شهادة النصوص لنوعها أو لجنسها بالاعتبار ، وإنما تعتمد على حكم العقل وحده . فالمصلحة عند الطوفي : هي ما يحكم العقل بأنه مصلحة ، غير مهتد في هذا الحكم بنصوص الشريعة ، وإنما بالعادات والتجارب وحدها . وهي لذلك عنده أقوى الأدلة الشرعية .

---

(١) متفق عليه بين أحمد والشيخين عن ابن عباس (نيل الأوطار ٢٤/٥) .

(٢) مقاصد الشريعة ٥٣٠/٢ وما بعدها ، ابن حنبل للأستاذ الشيخ محمد أبو زهرة ٣٠٤ وما بعدها .

وقد لوحظ من دراسة المصلحة أن كل القائلين بها صرحوا بأن المصلحة تعتمد في دلالتها على النصوص الشرعية ، ولا يؤخذ بها إلا إذا كانت ملائمة لتصرفات الشارع . وفسروا الملاءمة بالدخول تحت جنس شهدت له النصوص في الجملة . فالاستدلال بالمصلحة عندهم : هو استدلال بمعقول النصوص الشاهدة لجنس المصلحة بالاعتبار ، أي أن المصلحة التي يحتجون بها هي المصلحة التي تستمد حجيتها من النص .

الأساس الثالث : مجال العمل بالمصلحة هو المعاملات دون العبادات : يرى الطوفي أن المصلحة يؤخذ بها بصفة كونها دليلاً شرعياً في مجال المعاملات والعادات . أما العبادات والمقدرات ، فإن المصلحة لا تصلح دليلاً فيها . ومنشأ التفرقة بين العبادات والمعاملات في زعمه : هو أن الشارع قد قصد العبادات لحق نفسه ، وقصد المعاملات لنفع العباد ، فهو أدرى بحقه في العبادات ، مما يوجب علينا اتباع النصوص فيها . وأما المعاملات فالعباد أدرى بمصالحهم ، فكان لهم تحصيل هذه المصالح ، وإن خالفت نصوص الشارع . وأكد الشاطبي أن نطاق العمل بالمصالح المرسلة : هو العادات والمعاملات دون العبادات . فتوافق الطوفي مع المالكية في هذه الناحية .

الأساس الرابع : المصلحة أقوى أدلة الشرع :

يرى الطوفي أن المصلحة أقوى الأدلة الشرعية على الإطلاق . وعليه فليست المصلحة حجة عنده فقط إذا فقد النص أو الإجماع على حكم مسألة ما ، وإنما هي مقدمة على النص والإجماع عند وجود التعارض معهما ، بطريق التخصيص والبيان ، لا بطريق التعطيل والافتئات ، كما تقدم السنة على القرآن بطريق البيان ؛ إذ أن المصلحة مستفادة من قوله عليه السلام : « لا ضرر ولا ضرار » وتقدم المصلحة على النص ، سواء أكان قطعياً في سنده ومتنه ، أم ظنياً فيهما ، كما بينت .

ويرى بعضهم[1] ـ بالرغم من عدم تفرقة الطوفي بين النص القاطع وغير القاطع ـ أن احتمال وجود التعارض بين النص والمصلحة في تقدير الطوفي : هو بين النص الظني والمصلحة ، أما النص القطعي فيمنع الطوفي تخالفه مع المصلحة ، ولا تقدم المصلحة عليه حينئذ .

ويلاحظ أن المصلحة التي يرى المالكية وغيرهم تقديمها على النص الظني ، على فرض قولهم بذلك : هي المصلحة الملائمة لجنس تصرفات الشرع ، والتي تدخل تحت أصل قطعي شهدت له النصوص في الجملة . فالمقدم على النص الظني ، والمخصص له في الواقع هو النصوص الشرعية الشاهدة لجنس المصلحة بالاعتبار ، وليست مصلحة غريبة يحكم بها العقل ، كما عرفنا ؛ لأن هذه المصلحة قد صرح المالكية وغيرهم أنها لا تصلح دليلاً في التشريع ، فضلاً عن أن تقدم على النصوص الشرعية .

أما المصلحة التي يزعم الطوفي أنها حجة ، فهي المصلحة التي تعتمد على حكم العقل ، ولا تشهد لها النصوص بأي شهادة ، فهي المصلحة التي تقابل النص ، لا التي تعتمد عليه ، وقد أوضحت أنها ليست حجة على الإطلاق .

ثانياً ـ شبهات الطوفي في تقديم المصلحة على النص والإجماع :

استدل الطوفي بأدلة ثلاثة لتقديم المصلحة على النص والإجماع ، وسأبين هنا وجه الزيف فيها[2] .

الدليل الأول : استدل الطوفي على دعواه وجوب تقديم رعاية المصلحة على الإجماع : بأن منكري الإجماع قالوا برعاية المصالح ، فهي إذن محل اتفاق ،

---

(١) مقاصد الشريعة للدكتور حسين حامد ٥٣٨/٢ ، مصطفى زيد في المرجع السابق .

(٢) حسين حامد ، المرجع السابق ٥٥٢/٢ وما بعدها ، ضوابط المصلحة للدكتور سعيد رمضان ٢٠٧ وما بعدها .

والإجماع محل خلاف ، والتمسك بما اتفق عليه أولى من التمسك بما اختلف فيه . وهذا الدليل مناقش وباطل لما يأتي .

١ ـ إن بعض منكري الإجماع كالنظام والشيعة لم يقولوا باعتبار المصالح ، فلم يصح قول الطوفي : « إن كل منكري الإجماع يقولون باعتبار المصالح » .

أما الشيعة فلا يرون المصلحة دليلاً في التشريع ؛ لأنها رأي ، ولا يؤخذ بالرأي عندهم ، وإنما يتلقى عن الإمام المعصوم .

وأما النظام فلا يقول بالإجماع لجواز استناده على الرأي والقياس ، فعدم اعتباره المصالح من باب أولى .

٢ ـ لا فائدة للطوفي من ادعاء الاتفاق على رعاية المصالح ؛ لأن المصلحة التي يقول بها غيره هي المصلحة المرسلة الملائمة لجنس تصرفات الشارع . أما المصلحة التي يريد الاستدلال عليها ويأخذ بها فهي ما يقرها العقل المحض ، ولو كانت مصادمة لتصرفات الشرع .

٣ ـ إن بعض المحتجين بالإجماع كالظاهرية ينكرون رعاية المصالح ، كما يقول الطوفي نفسه ، مما يدل على أنه متناقض في كلامه ، كتناقضه في أصل نظريته ، إذ اعتبر النص والإجماع أقوى الأدلة كلها وهي التي أحصاها تسعة عشر دليلاً ، ثم عاد فقال : إن رعاية المصلحة مقدمة على الإجماع ، وإذن فهي أقوى أدلة الشرع كلها .

ومن تناقضه أيضاً قوله : إن رعاية المصالح محل اتفاق ، وإن الإجماع محل خلاف . وبما أن رعاية المصالح تصبح حينئذ نوعاً من الإجماع ، فالإجماع على رعاية المصلحة محل خلاف أيضاً ؛ لأنه نوع من الإجماع . وبذلك ينهار أساس الطوفي الذي اعتمده لتقديم المصلحة على الإجماع : وهو قوة أحد الدليلين وضعف الآخر .

الدليل الثاني : النصوص متعارضة متخالفة :

استدل الطوفي على وجوب تقديم المصلحة على النص : بأن النصوص متعارضة متخالفة ، فهي سبب الخلاف في الأحكام المذموم شرعاً ، في حين أن رعاية المصالح أمر حقيقي في نفسه لا يختلف فيه ، فهو سبب الاتفاق المطلوب شرعاً ، فكان اتباعه أولى . ويلاحظ أن هذا الدليل ينطوي على شبهتين : تعارض النصوص . وكون رعاية المصالح أمراً حقيقياً .

أما الشبهة الأولى وهي تعارض النصوص وتخالفها ، فمردودة من جهتين :

أولاً ـ إن أدلة الشريعة لا تتعارض في الواقع للأدلة التالية :

أ ـ القرآن : في القرآن آيات كثيرة تدل على استئصال كل أوجه التعارض منها قوله تعالى : ﴿ ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً ﴾ وقوله : ﴿ فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول ﴾ أي أن النصوص الشرعية مصدر لرفع الخلاف ، فلا يتصور فيها التعارض والاختلاف والتناقض بأي حال ، وإلا كان ذلك نقصاً في منزل القرآن ، وطعناً في سلامة المصدر المحال عليه لتوفير الاتفاق والاجتماع . فكيف تكون النصوص متعارضة وهي آتية من عند الله ، ودليل كونها من عند الله هو تناسق القرآن وتوافق نصوصه وعدم تناقض معانيه وآياته ؟ !

٢ ـ لو كانت نصوص الشريعة متعارضة متخالفة في نفسها ، لأدى ذلك إلى تكليف ما لا يطاق ؛ لأن النصين إذا تعارضا ، تعذر العمل بهما ، لتنافي مقتضاهما في أن أحدهما يطلب والآخر يمنع مثلاً .

٣ ـ إن تخالف النصوص وتعارضها لا يتصور في الواقع ، لأن ذلك يؤدي إلى تفويت مقصد الشارع من التشريع . قال الشاطبي : إن التعارض بين الدليلين

شيء لا يتصور ؛ لأن الدليلين المتعارضين إذا قصدهما الشارع مثلاً لم يتحصل مقصوده ؛ لأنه إذا قال في الشيء الواحد : (افعل) (لا تفعل) فلا يمكن أن يكون المفهوم منه طلب الفعل ، لقوله : (لا تفعل) ولا طلب تركه ، لقوله : (افعل) فلا يتحصل للمكلف فهم التكليف ، ولا يتصور توجهه على حال . والأدلة على ماذكر كثيرة لا يحتاج فيها إلى التطويل لفساد الاختلاف في الشريعة[1] .

ثانياً - إن تعارض النصوص في نظر المجتهد لا يؤدي إلى الخلاف المذموم شرعاً : زعم الطوفي أن تعارض النصوص يؤدي إلى الاختلاف ، وهذا الاختلاف والتعارض سبب الخلاف المذموم شرعاً . واستدل على ذم الخلاف والتحذير منه بنفس النصوص التي تدل على بطلان دعوى التعارض والتخالف بين النصوص الشرعية .

ويرد عليه بأن الخلاف الذي نهى الشارع عنه ، وحذر منه ، ليس هو الخلاف في فهم النصوص التي أمر الله باتباعها ، وإلا كان الشارع متناقضاً مع نفسه إذ يأمر باتباع النصوص والرجوع إليها عند الخلاف ، وهذا يتطلب فهم بعض المجتهدين معنى ، وفهم البعض الآخر معنى آخر ، ثم ينهى الشارع عن هذا الخلاف ويحذر منه ، إن ذلك لا يقول به عاقل .

إن الخلاف المذموم : هو الناتج من تحكيم العقول ، واتباع الأهواء على خلاف ما جاءت به النصوص الشرعية .

وإن النصوص لو كانت تؤدي إلى الخلاف الذي ذمه الشارع وحذر منه ونهى عنه ، لما أنزلها الشارع ولما أمر عباده باتباعها ، وأجاز لهم الاجتهاد في فهم معانيها .

---

(١) الموافقات ١١٢/٤ وما بعدها .

وإذا كان الطوفي يسلم بأن النصوص الشرعية حجة في العبادات ، وأنه لا عمل للمصلحة فيها ، وبالتالي لا تناقض فيها ، فلم لا يعتبر نصوص العادات والمعاملات كذلك ، مع أن منزلها ومصدرها واحد ؟

وإذا وجد في نظر المجتهد تعارض في الظاهر في نصوص العبادات وأمكنه الجمع بينها بطرق الجمع المختلفة ، فلم لا يمكن مثل ذلك الجمع والتوفيق في نصوص المعاملات ؟!

وأما الشبهة الثانية : وهي أن رعاية المصالح أمر حقيقي في نفسه لا يختلف فيه : فمردودة أيضاً بالواقع المشاهد من حدوث الاختلاف في أصل المصالح والمفاسد . يستدل الطوفي بهذا الدليل على وجوب تقديم رعاية المصلحة على النصوص الشرعية ، قائلاً : إن رعاية المصلحة أمر حقيقي في نفسه لا يختلف فيه ، فهو سبب الاتفاق المطلوب شرعاً . ولكنه يصطدم في هذا بواقعين :

أولهما ـ إن النصوص الشرعية أيضاً أمر حقيقي في نفسه لا يختلف فيه . فتصبح النصوص معادلة المصلحة في هذا القدر .

ثانيهما ـ عند تطبيق مبدأ رعاية المصالح على الوقائع والجزئيات لا تكون سبباً للاتفاق المطلوب شرعاً ، بدليل الواقع المشاهد عند الناس ، وهو أن العقول التي لا تصدر أحكامها عن هدي السماء تختلف في أصل المصالح والمفاسد ، بل ومع اتفاقهم على أن الأمر مصلحة أو مفسدة يختلفون في الأحكام الجزئية التي تحصل هذه المصالح أو تدفع تلك المفاسد . وليس أدل على ذلك مما يوجد من صراع الحق والباطل حين تنزل الرسالات السماوية على الأنبياء ، كيف يعارضهم أقوامهم برؤية المفسدة مصلحة وبالعكس . وما يوجد في قوانين وفلسفات اليوم من اعتبار الفاحشة مشروعة ، والمنكر معروفاً ، ومعاداة القيم والفضائل والأديان .

ولا عاصم من هذا الخلاف والتنافر في الآراء والمذاهب في شأن المصالح

والمفاسد ، إلا اتباع النصوص ، قال تعالى : ﴿ ولو اتبع الحق أهواءهم لفسدت السموات والأرض ومن فيهن ﴾ .

بل إنه حتى مع افتراض كون النصوص تؤدي إلى الخلاف أحياناً ، فهو خلاف محمود ، غير مذموم شرعاً ؛ إذ أن المجتهد ملزم بعدم الخروج على النصوص القاطعة ، ومقيد في غير النصوص القاطعة بعدم ترك جميع احتمالات النص ـ وهي محصورة في الواقع ـ ومهتدٍ فيما لا نص فيه من الوقائع بالمصالح التي تشهد هذه النصوص لنوعها أو لجنسها بالاعتبار .

فأين هذا من ترك العقل يشرع وفقاً للمصلحة دون ضوابط ، كما يرى الطوفي ، ووجهات النظر مختلفة ، وحرية تقدير المصلحة والمفسدة غير مقيدة ؟!

الدليل الثالث : ورود مخالفة النصوص بالمصالح في السنة : زعم الطوفي أنه قد ثبت في السنة معارضة النصوص بالمصالح في قضايا . منها ما ذكر وهو معارضة ابن مسعود للنص والإجماع في التيمم ، بمصلحة الاحتياط في العبادة .

ومنها ـ مخالفة الصحابة لقوله عليه الصلاة والسلام : « لا يصلين أحد منكم العصر إلا في بني قريظة »[1] إذ صلى بعضهم قبلها ، وقالوا : لم يرد منا ذلك .

ومنها ـ قول النبي ﷺ لعائشة : « لولا قومك حديثو عهد بالاسلام لهدمت الكعبة وبنيتها على قواعد إبراهيم »[2] وهو يدل على أن بناءها على قواعد إبراهيم هو الواجب في حكمها ، فتركه لمصلحة الناس .

ومنها ـ أنه عليه السلام لما أمرهم بجعل الحج عمرة ، قالوا : « كيف وقد

---

(١) رواه البخاري عن ابن عمر رضي الله عنهما (صحيح البخاري ٢٤٣/٥) .

(٢) سبق تخريجه ، وقد علم أن الرواية الصحيحة هي : « لولا أن قومك حديثو عهد بجاهلية أو قال : بكفر ، لنقضت الكعبة ثم بنيتها على أساس إبراهيم » .

سمينا الحج »[1] وتوقفوا ، وهو معارضة النص بالعادة .

ومنها ـ ما روي أن النبي ﷺ بعث أبا بكر ينادي : « من قال : لا إله إلا الله دخل الجنة » فوجده عمر ، فرده ، وقال : إذن يتكلوا[2] . وهو معارضة الشرع بالمصلحة .

ومنها ـ أن رجلاً دخل المسجد يصلي فأعجب الصحابة سمته ، فأمر النبي أبا بكر وعمر بقتله ، فامتنعا ، وقالا : « كيف نقتل رجلاً يصلي[3] » فهذان الشيخان تركا النص ، ولا مستند لهما إلا استحسان إقباله على العبادة . وهذه معارضة المصالح للنصوص ، وقد أقرهما النبي عليه السلام ، وأجاز اجتهادهما ، لما علم من نيتهما وصدقهما في القول .

ثم قال الطوفي بعد سرد هذه الوقائع : فكذلك من قدم رعاية مصالح المكلفين على باقي أدلة الشرع بقصد إصلاح شأنهم ، وانتظام حالهم ، وتحصيل ما تفضل الله عز وجل به عليهم من الصلاح وجمع الأحكام من التفرق وائتلافها عن الاختلاف ، فوجب أن يكون جائزاً إن لم يكن متعيناً ، ويلزم منه أن يكون تقديم رعاية المصلحة على باقي أدلة الشرع من مسائل الاجتهاد على أقل أحواله ، وإلا فهو راجح متعين ، كما ذكر .

---

(١) رواه أحمد والشيخان عن جابر ، ورواه الشيخان وأبو داود والنسائي عن ابن عباس رضي الله عنهما .

(٢) رواه أبو يعلى عن أبي بكر الصديق ، وفي إسناده سويد بن عبد العزيز ، وهو متروك (مجمع الزوائد ١٥/١) وروى القصة عن أبي الدرداء وعمر أحمد والبزار والطبراني في الكبير والأوسط ، وإسناد أحمد أصح ، وفيه ابن لهيعة وقد احتج به غير واحد . ورواه البزار عن أبي سعيد الخدري بلفظ : « من قال : لا إله إلا الله ، مخلصاً ، دخل الجنة » وهو صحيح .

(٣) المعروف في الثابت من السنة أن النبي ﷺ نهى عن قتل المصلين ، وأن الصلاة تحقن الدم وتكفر الذنوب (راجع مجمع الزوائد ٢٤/١ ـ ٢٨ ، ٢٩٦ ـ ٣٠١) روى البزار عن أنس أن أبا بكر رضي الله عنه قال : « نهى رسول الله ﷺ عن قتل المصلين » .

ويرد على هذا الكلام بأنه تمسك بشبهة باطلة ؛ لأن هذه الوقائع تنطوي على عمل من صاحب الشرع نفسه ، فالمستند فيها هو السنة قولاً أو عملاً أو تقريراً .

فصاحب الشرع هو الذي ترك البيت ، ولم يُعد بناءه على قواعد إبراهيم ، فكيف يقال : إن الرسول عارض النص بالمصلحة ؟ وأي نص خالفه الرسول بالمصلحة ؟ وهل يعد تشريع الرسول ﷺ عملاً بمصلحة في مقابلة نص لم يحقق هذه المصلحة ، وألا يعد تشريعه قولاً وعملاً وتقريراً هو النص الشرعي نفسه ؟

وصاحب الشرع هو الذي أقر توقف الصحابة عن جعل الحج عمرة ، بعد تسمية الحج ، فصار بهذا التقرير سنة ، ولم يصبح معارضة لنص بمصلحة .

وصاحب الشرع هو الذي أقر اجتهاد عمر في رد أبي بكر ومنعه من النداء بحديث : « من قال : لا إله إلا الله دخل الجنة » .

وهو الذي أقر اجتهاد عمر وأبي بكر في عدم قتل المصلي ، إن وصح ذلك ، فصار هذا الاجتهاد بهذا التقرير سنة .

والصحابة الذين صلوا قبل وصولهم بني قريظة : اجتهدوا في فهم المراد من النص ، ونفذوه وفقاً للحكمة والمصلحة التي فهموها منه ، لا أنهم تركوا النص بالمصلحة .

وأما أن ابن مسعود ترك النص الذي يجيز التيمم في الجنابة للمصلحة ، فهو قول مغالطة ؛ لأن سند ابن مسعود في القول بعدم جواز التيمم من الجنابة هو النص نفسه ، الذي فهم منه أن المراد بالملامسة في قوله تعالى : ﴿ أو لامستم النساء ﴾ اللمس الذي يوجب الوضوء ، لا الجماع .

وأخيراً كيف يحتج الطوفي بفعل ابن مسعود وغيره وهو صحابي لا حجة في

قوله ، في مسائل العبادات ، مع أن قوله اعتبـار المصلحـة حجـة في العـادات دون العبادات . أما العبادات فلا يؤخذ فيها إلا بالإجماع والنص وبقية أدلـة الشرع ؟ أليس هذا لوناً آخر من تناقضاته العجيبة ، ونقضاً لمذهبه من أسـاسـه ، وتصريحـاً ببطـلان دعــواه التفرقــة بين العبــادات والمعــامــلات ، والاعتماد في الأولى على النصوص ، والثانية على رعاية المصالح .

هذه شبه الطوفي الثلاث في دعواه وجوب تقديم رعـايـة المصلحـة على النص والإجماع . وهي كلها كما بينا واهية زائفة .



المبحث الثالث

العرف

العرف من الأدلة الشرعية عند الفقهاء ، فإليه يحتكم في كثير من أحكام الفقه الفرعية ، وخاصة الأيمان والنذور والطلاق ، قال ابن عابدين في أرجوزته :

والعرف في الشرع له اعتبار ... لذا عليه الحكم قد يدار

وأبحث فيه ما يلي :

تعريفه ، الفرق بينه وبين الإجماع ، أنواعه ، حجيته ، تطبيقاته .

أولاً ـ تعريف العرف : العرف : هو ما اعتاده الناس وساروا عليه من كل فعل شاع بينهم ، أو لفظ تعارفوا إطلاقه على معنى خاص لا تألفه اللغة ، ولا يتبادر غيره عند سماعه ، وهو بمعنى العادة الجماعية ، وقد شمل هذا التعريف العرف العملي والعرف القولي .

قال النسفي (عبد الله بن أحمد) في كتابه (المستصفى) : « العرف والعادة : ما استقر في النفوس من جهة العقول ، وتلقته الطباع السليمة بالقبول » .

وفي شرح التحرير : العادة : هي الأمر المتكرر من غير علاقة عقلية[١] ،

(١) أما في حال وجود العلاقة العقلية وهي التي يحكم فيها العقل بالتكرر ، فلا يعتبر ذلك عادة ، وإنما هو تلازم عقلي كتكرر حدوث الأثر كلما حدث مؤثرة ، مثل تحرك الخاتم بتحرك الأصبع ، وتبدل مكان الشيء بحركته .

قال ابن عابدين في رسائله[1] : العادة مأخوذة من المعاودة ، فهي بتكررها ومعاودتها مرة بعد أخرى صارت معروفة مستقرة في النفوس والعقول ، متلقاة بالقبول من غير علاقة ولا قرينة ، حتى صارت حقيقة عرفية ، فالعادة والعرف بمعنى واحد من حيث الماصَدَق (أي ما ينطبق عليه من حالات) وإن اختلفا من حيث المفهوم .

مثال العرف العملي : اعتياد الناس بيع المعاطاة من غير وجود صيغة لفظية ، وتعارفهم قسمة المهر في الزواج إلى مقدم ومؤخر ، وتعارفهم أكل القمح ولحم الضأن .

ومثال العرف القولي : تعارف الناس إطلاق الولد على الذكر دون الأنثى ، وعدم إطلاق لفظ اللحم على السمك ، وإطلاق لفظ الدابة على الفرس فقط .

ثانياً ـ الفرق بينه وبين الإجماع[2] :

إن الإجماع مبناه اتفاق مجتهدي الأمة ، أما العرف : فلا يشترط فيه الاتفاق ، وإنما يكفي فيه سلوك الأكثرية بما فيهم العوام والخواص ، فهو لهذا أشبه بالسيرة .

ثالثاً ـ أنواعه :

العرف سواء أكان قولياً ، أم عملياً نوعان : عرف عام وعرف خاص ، فالأول : هو ما يتعارفه غالبية أهل البلدان في وقت من الأوقات ، مثل : تعارفهم عقد الاستصناع ، واستعمال لفظ الحرام بمعنى الطلاق لإزالة عقد الزواج ، ودخول الحمام من غير تقدير مدة المكث فيها .

---

(١) راجع ١١٤/٢

(٢) اعتمدت في هذا الموضوع بتصرف على كتاب الأصول العامة للأستاذ الحكيم ٤٢٠

والثاني وهو العرف الخاص : هو ما يتعارفه أهل بلدة أو إقليم أو طائفة معينة من الناس ، كإطلاق الدابة في عرف أهل العراق على الفرس ، وجعل دفاتر التجار حجة في إثبات الديون .

وينقسم العرف ثانياً إلى عرف صحيح وعرف فاسد .

العرف الصحيح : هو ما تعارفه الناس دون أن يحرم حلالاً أو يحل حراماً ، كتعارفهم تقديم عربون في عقد الاستصناع ، وتعارفهم أن الزوجة لا تنتقل إلى بيت زوجها إلا بعد قبض جزء من المهر ، وأن المهر قسمان : مقدم ومؤخر . وأن ما يقدمه الخاطب أثناء الخطبة يعتبر هدية وليس جزءاً من المهر .

والعرف الفاسد : هو ما تعارفه الناس ولكنه يحل حراماً أو يحرم حلالاً ، كتعارفهم أكل الربا والتعامل مع المصارف بالفائدة ، واختلاط النساء بالرجال في الحفلات والأندية العامة ، وتقديم المسكرات في الضيافة ، والرقص في الأفراح ، وترك الصلاة في الاحتفالات العامة .

رابعاً ـ حجية العرف :

استدل الفقهاء على أن العرف حجة في التشريع بقوله تعالى : ﴿ خذ العفو وأمر بالعرف ـ أي المعروف ـ وأعرض عن الجاهلين ﴾ وبقول ابن مسعود : « ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن ، وما رآه المسلمون سيئاً فهو عند الله سيء »[1] . فإذا كان العرف مما استحسنه المسلمون كان محكوماً باعتباره عند الله . ويلاحظ أن الاستدلال بكلمة العرف في الآية مبني على معناه اللغوي وهو الأمر المستحسن المألوف ، لا على معناه الاصطلاحي الفقهي ، وهذا المعنى الفقهي وإن

---

(١) قال الزيلعي عن هذا الحديث : غريب مرفوعاً ، ولم أجده إلا موقوفاً على ابن مسعود (راجع نصب الراية ١٣٣/٤) ورواه أحمد والبزار والطبراني في الكبير عن ابن مسعود ، ورجاله موثقون (مجمع الزوائد ١٧٨/١)

لم يكن مراداً من الآية لكنه قد يستأنس به في تأييد المعنى الاصطلاحي .

وعلى أساس ماسبق اعتبر الفقهاء وبخاصة الحنفية والمالكية العرف دليلاً شرعياً وأصلاً من أصول الاستنباط ومنزلاً منزلة الشرط ، وقالوا[1] : العادة محكَّمة ، والثابت بالعرف ثابت بدليل شرعي ، وقال السرخسي في المبسوط في تنزيل العرف منزلة الشرط في العقود : الثابت بالعرف كالثابت بالنص[2] ، وقال الفقهاء أيضاً[3] : كل ما ورد به الشرع مطلقاً ولا ضابط له فيه ولا في اللغة ، يرجع فيه إلى العرف ، كالحرز في السرقة ، والتفرق في البيع ، والقبض ، ووقت الحيض وقدره ، وإحياء الموات ، والاستيلاء في الغصب ونحوها . وقال الشافعية في الأيمان : إنها تبنى أولاً على اللغة ، ثم على العرف ، وأما الحنفية فقالوا : مبنى الأيمان على العرف . فمن حلف لا يأكل لحماً فأكل سمكاً لا يحنث بناء على العرف ، ومن حلف لا يأكل الرؤوس لا يحنث برؤوس العصافير والحيتان لعدم إطلاقها عليها عرفاً ، وأجري العرف مجرى النطق في أكثر من مئة موضع كتقديم الطعام إلى الضيف ، واعتبر الشرط العرفي كالشرط اللفظي[4] .

ويقول الشافعية بالعرف العملي دون القولي ، وبما ورد به نص ،وبما سكت عنه النص دون نفي .

والعرف المقبول بالاتفاق : هو العرف الصحيح العام المطرد من عهد الصحابة ومن بعدهم الذي لم يخالف نصاً شرعياً ولا قاعدة أساسية ، حتى إن الحنفية نصوا

---

(١) راجع الأشباه والنظائر للسيوطي ٨٠ ، ٨٨ ، رسائل ابن عابدين ١١٥/٢ ، الفروق للقرافي ٢٨٣/٣ ، غاية الوصول شرح لب الأصول للأنصاري ١٤٠ ، أعلام الموقعين ٨٩/٣

(٢) خالف الشافعية في ذلك فقالوا : الأصح أن المعتاد لا يكون كالشرط (الأشباه والنظائر للسيوطي ٨٦) ، والظاهر أن ذلك إذا كان العرف خاصاً : وأما إذا كان عاماً فيعتبر كالمشروط بالنص . (راجع تكملة المجموع ٣٢٤/١١ ـ ٣٢٧) .

(٣) وقال الشاطبي المالكي في الاعتصام : العوائد الجارية ضرورية الاعتبار شرعاً .

(٤) راجع أعلام الموقعين ٣٩٣/٢ ، ٣/٣ وما بعدها .

على أن العرف العام يترك بـه القيـاس ويصلح مخصصـاً للـدليـل الشرعي[1] ، والأمثلة كثيرة ، مثل عقود الاستصناع والإجارة والسلم والمعاطـاة ودخول الحمام والشرب من السقاء وغيرها ، وكتعـارف النـاس كثيراً من العـادات التجـاريـة والخطط السيـاسيـة والأنظمـة الاقتصـاديـة والإنمائيـة والاجتماعيـة التي تتطلبهـا حاجاتهم وتستدعيهـا مصـالحهم ؛ لأن المقصود من التشريع هو دفع الحرج والمشقة وتحقيق المصالح

وكذلك غير الحنفية قرروا أن العرف العام يخصص اللفظ العام ، ويقيـد بـه المطلق ، وتفسر به حقيقة اللفـظ لغـة إذا كان عرفـاً قوليـاً ، وتفسر بـه النصوص الشرعية إذا كان قائماً حال ورود النص[2] .

وأما العرف الخاص فيعتبر إذا عارض النص المذهبي المنقول ، وحينئذ يفترق عن العرف العام في أنه يختص حكمه بأهل بلدة ذلك العرف ، والأول يثبت حكمه على أهل كل البلاد ، ولا يعتبر العرف الخاص إذا عارض نصاً شرعيـاً ، ولا يترك بـه القيـاس ، ولا يخص بـه الأثر ، بخلاف العرف العـام[3] كما أوضحت . ويقـدم العرف المكاني أولاً في المكان على العرف الفقهي العام .

وأما العرف الفاسد : فلا يعتبر ، وإلا ضاعت الشريعة على مر الزمن ، مثل تعارف النـاس كثيراً من المحرمـات والمنكرات من الربـا ، وشرب الخمر وبيع الخمور في الحـانـات ، ولبس الرجـال الحرير والـذهب ، ولعب القمار والمسـاهمـة في اليانصيب وخروج النساء متبرجـات ، وإمسـاك الرجل بيـد المرأة ومضـاحكتهـا ومشي النساء وراء الجنائز ، ومزاحمة النساء الرجال في السيارات العامـة ، وكشف

---

(١) راجع رسائل ابن عـابـدين ١١٦/٢ ، ١٣٦ ، الأشبـاه والنظـائر للسيوطي ٨٦ ـ ٨٨ ، الموافقـات للشاطبي ٢٧٩/٢ ـ ٢٨٨ .

(٢) راجع رسالة العرف والعادة للأستاذ الشيخ أحمد فهمي أبي سنة ٩٠ ، ٢٢ .

(٣) راجع رسائل ابن عابدين ١٢١/٢ ، ١٣٢ وما بعدها .

العورات ، وصور اللافتات للدعاية إلى الأشرطة السينمائية (الأفلام) ، وإضاءة الشموع على المقابر وغيره مما ورد تحريمه نصاً بسبب ما يترتب عليه من مفاسد خلقية واجتماعية ودينية .

ومن البدهي أن العرف يتغير بتغير الزمان والمكان ، فكان من الواجب تغير الأحكام بناء عليه ، لهذا قال الفقهاء : تتغير الأحكام بتغير الأزمان[1] ، ومن عباراتهم المشهورة : هذا اختلاف عصر وزمان ، لا اختلاف حجة وبرهان .

خامساً ـ تطبيقات العرف :

لا يمكن الإحاطة بالأمثال المأخوذ بها عرفاً ؛ لأن مبنى العرف هو تغير الزمان واختلاف العصور ، لهذا فإني أشير إلى مقتطفات من الأمثلة التالية التي لها صلة بالحياة العملية[2] .

١ ـ تحكيم العرف في متاع البيت (الجهاز) الذي تم شراؤه قبل الزفاف ، يقتضي العرف أنه للزوجة ، ولا يلتفت لادعاء الزوج أنه ملكه ما لم يثبت ذلك .

٢ ـ دخول العلو في بيع المنزل ، وإن لم ينص في العقد على دخول حقوق المنزل ومرافقه ، بناء على العرف .

٣ ـ الاستصناع عقد جائز عرفاً للحاجة إليه مع أنه بيع لمعدوم .

٤ ـ أجاز المالكية وشمس الأئمة الحلواني من الحنفية بيع الثمار على الأشجار إذا ظهر بعضها ولم يظهر البعض الآخر ، كالبطيخ والباذنجان والعنب ونحوه للتعامل به عرفاً للضرورة ، مع أن بعضها بيع لمعدوم . وقد خالفهم في حكمه الشافعية

---

(١) أعلام الموقعين ١٤/٣ ـ ٧٠

(٢) راجع رسائل ابن عابدين ١٢١/٢ ، ١٣٤ وما بعدها .

والحنابلة والحنفية في ظاهر المذهب ، وأفتى ابن عابدين بجواز هذا البيع .

٥ ـ شراء بعض الحاجيات كالساعة والمذياع والغسالات والثلاجات مع ضمانها مدة ، واشتراط إصلاحها عند العطب مدة معينة ، فهذا جائز أخذاً بمقتضى العرف العام في مقابلة نص الحديث : « نهى عن بيع وشرط[1] » وجوازه عند الحنفية في باب الشروط . والحقيقة أن العرف العام ليس بقاض على الحديث ، بل على القياس كما قال ابن عابدين[2] ؛ لأن الحديث معلل بوقوع النزاع المخرج للعقد عن المقصود به ، وهو قطع المنازعة ، والعرف مانع للنزاع ، فكان موافقاً لمعنى الحديث ، ولم يبق من الموانع إلا القياس ، والعرف قاض عليه .

٦ ـ إن ألفاظ الواقفين مبنية على عرفهم السائد في زمانهم .

٧ ـ أجاز محمد بن الحسن وقف المنقول مستقلاً عن العقار إذا تعارفه الناس ، مع أنه مناف في رأي الحنفية لمقتضى الوقف في كونه مؤبداً .

٨ ـ وجوب الدية في القتل الخطأ على العاقلة (عصبة القاتل) روعي فيه عرف العرب ، مع أن المتبادر إلى الذهن هو إلزام القاتل بها ؛ لأنه المباشر للقتل .

٩ ـ اعتبار الكفاءة في الزواج روعي فيه عرف العرب أيضاً مع أن الناس سواء ، للحفاظ على مستقبل الزوجية ؛ لأن الناس عادة يزدرون من دونهم .

---

(١) رواه أحمد وأصحاب السنن وصححه الترمذي ، وابن خزيمة والحاكم عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عن النبي ﷺ : « أنه نهى عن بيع وشرط ، البيع باطل ، والشرط باطل » (نصب الراية ١٧/٤ ، سبل السلام ١٦/٣) .

(٢) رسائل ابن عابدين ١٢١/٢

تغير الأحكام بتغير العرف :

نظراً لتغير الأعراف بتغير الأزمان ، فإن الأحكام المبنية على العرف تتغير أيضاً كما قال ابن عابدين[1] . ولهذا قالوا في شروط الاجتهاد : إنه لا بد فيه من معرفة عادات الناس ، فكثير من الأحكام تختلف باختلاف الزمان لتغير عرف أهله ، أو لحدوث ضرورة ، أو فساد أهل الزمان ، بحيث لو بقي الحكم على ما كان عليه أولاً للزم منه المشقة والضرر بالناس ، ولخالف قواعد الشريعة المبنية على التخفيف والتيسير ، ودفع الضرر والفساد ، وذلك من أجل بقاء العالم على أتم نظام وأحسن حال . والخلاصة : إن سبب التغير إما فساد أو تطور ، كما يظهر من الأمثلة التالية :

١ ـ أفتى المتأخرون من العلماء بجواز أخذ الأجرة على تعليم القرآن والإمامة والأذان وسائر الطاعات من صلاة وصوم وحج ، فهو حكم خولف فيه ما كان مقرراً عند العلماء ، ومنهم أئمة الحنفية نظراً لتغير الزمان ، وانقطاع عطايا المعلمين وأصحاب الشعائر الدينية من بيت المال ، فلو اشتغل هؤلاء بالاكتساب من زراعة أو تجارة أو صناعة ، لزم ضياع القرآن وإهمال تلك الشعائر .

٢ ـ تضمين الأجير المشترك : الأصل أنه أمين لا يضمن إلا بالتعدي أو بالتقصير ، ولكن الفقهاء قرروا ضمانه نظراً لكثرة الادعاء بهلاك ما في يده ، ومحافظة على أموال الناس .

٣ ـ عدم الاكتفاء بظاهر العدالة في الشهادة : أفتى أبو يوسف ومحمد بأنه لا بد من تزكية الشهود (أي إظهار عدالة الشاهد وصلاحيته للشهادة بواسطة ثقة) للمحافظة على حقوق الناس وعدم ضياعها . علماً بأنه مخالف لما قرر أبو حنيفة أنه يكتفى بظاهر العدالة فيما عدا الحدود والقصاص ، ولم يشترط

---

(١) رسائل ابن عابدين ١٢٥/٢

التزكية بناء على ما كان في زمنه من غلبة العدالة ؛ لعيشه في الزمن الذي شهد له رسول الله ﷺ بالخيرية[1] ، فنظراً لتغير الزمان وفشو الكذب ، أفتى الصاحبان بما يخالف رأي الإمام ، نزولاً تحت وطأة العرف .

٤ ـ تحقق الإكراه من غير السلطان ، كان أبو حنيفة يفتي أنه لا يتحقق الإكراه من غير السلطان ، نظراً لما شاهده في عصره من أن المنعة والمقدرة لم تكن لغير السلطان ، ونظراً لفساد الزمان وتغير الحال وظهور الظلمة ، فإن الصاحبين أفتيا بتحقق الإكراه من غير السلطان بناء على ما شاهداه في زمانهما .

٥ ـ منع النساء الشابات من حضور المساجد لصلاة الجماعة ، بخلاف ما كان عليه الحال في زمن الرسول ﷺ[2] نظراً لفساد الأخلاق وانتشار الفساد .

٦ ـ أفتى فقهاء الحنفية بمنع الزوج من السفر بزوجته وإن أوفاها المهر المعجل ، لفساد الزمان . وأفتوا أيضاً بعدم تصديق المرأة بعد الدخول بها بأنها لم تقبض المشروط تعجيله من المهر ، مع أنها منكرة للقبض ، والقاعدة أن القول قول المنكر بيمينه ، وقد تركت هذه القاعدة هنا ؛ لأن المرأة في العادة لا تسلم نفسها قبل قبض المعجل[3] .

٧ ـ أخذ زكاة الأراضي وهو العشر من المستأجر دون المؤجر ، أفتى به

---

(١) أخرج البخاري ومسلم عن عمران بن حصين رضي الله عنه قال : قال رسول الله ﷺ : « إن خيركم قرني ، ثم الذين يلونهم ، ثم الذين يلونهم ... » (سبل السلام ١٢٦/٤) .

(٢) روى أبو داود والنسائي والبخاري عن أم سلمة : « كان رسول الله ﷺ إذا سلم يمكث في مكانه يسيراً » ، فنرى والله أعلم لكي ينصرف النساء قبل أن يدركهن الرجال . وروى أحمد والطبراني والبيهقي عن أم حميد : « صلاتكن في بيوتكن أفضل من صلاتكن في حجركن ، وصلاتكن في حجركن أفضل من صلاتكن في دوركن ، وصلاتكن في دوركن أفضل من صلاتكن في مسجد الجماعة » (جمع الفوائد ٢٣٩/١ ، الجامع الصغير) وروى أحمد في مسنده ومسلم عن ابن عمر : « لا تمنعوا إماء الله مساجد الله » .

(٣) رسائل ابن عابدين ١٢٦/٢

الصاحبان ؛ لأنه أحسن للزمان وأكثر فائـدة ، وأعظم جـدوى بـالنسبـة للفقراء ، ولأن الزكاة تؤخـذ من الزرع ، فتتبع مـالـك الزرع وهو المستـأجر . هـذا مع أن أبا حنيفـة كان يرى العشر على المؤجر ؛ لأن الزكاة مؤنـة الملـك ، وملـك الأرض للمؤجر ، هذه الأمثلة ونحوها كبيع الوفـاء[1] ودخول الحمـام بلا بيـان مـدة المكث وقـدر المـاء ، والإعفـاء عن طين الشـارع للضرورة ، اختلفت أحكامهـا لاختلاف عادات أهل الزمان وأحوالهم ، وقد صرح الفقهاء بـأن هـذا اختلاف عصر وأوان ، لا اختلاف حجة وبرهان .

يستنبط مما ذكر أن الأخـذ بـالعرف يعتبر مثـالاً واضحـاً على مرونـة أحكام الشريعة الإسلامية وخصوبة الفقه الإسلامي ، وأنه جدير باحتلال مكان الصدارة بين أنواع الفقه العالمي . وقد لوحظ من أمثلة العرف وتغير الأحكام بسببـه : أنـه مبني في الغالب على مراعاة الحاجة والمصلحـة ، ودفع الحرج والمشقـة ، والتيسير في التكاليف ، مما يرجح قول من قـال : إن العرف عنـد التحقيق ليس دليلاً شرعيـاً مستقلاً[2] .

(١) بيع الوفاء : هو أن يبيع المحتاج إلى النقد عقاراً على أنه متى وفى الثمن استرد العقار .

(٢) راجع علم أصول الفقه للمرحوم الأستاذ عبد الوهاب خلاف ١٠٢

المبحث الرابع

شرع من قبلنا

هذا الموضوع يمثل مدى صلة الشريعة الإسلامية بالديانات والشرائع السابقة ، فمن القضايا المعروفة أن النبي ﷺ بعث في سن الأربعين ، سنة ٦١١ ميلادية ، وأن شريعته هي خاتمة الشرائع . وقد أخبر القرآن الكريم والسنة الشريفة عن قصص الأنبياء السابقين وبعض الأحكام التشريعية في شرائعهم ، فهل أحكام شرائع الأمم السابقة كاليهودية والنصرانية نطالب بالعمل بها ؟

الكلام في هذا الموضوع يتطلب بحث ناحيتين :

الأولى : هل كان الرسول ﷺ قبل البعثة متعبداً بشريعة سابقة ؛ لأنه إذا كان متعبداً بشرع سابق ، ولم ينسخ في شريعته بعد نزولها ، فيكون ذلك مشروعاً في حقنا .

الثانية : هل النبي عليه الصلاة والسلام وأمته بعد البعثة متعبدون بشرع نبي سابق ؟

وقبل بيان خلاف العلماء في الناحيتين يشار إلى أنه من ناحية الجواز العقلي لا مانع منه في تقديري ، إذ ليس هناك دليل يدل على الاستحالة عقلاً بتعبد الرسول ﷺ قبل البعثة بشرع سابق ، ومن الجائز أيضاً أن يتعبد الله عباده بعد البعثة بشرع سابق ، أو مستأنف أو خليط منها ، ولا يستحيل منه شيء لذاته ولا لمفسدة فيه . وحينئذ يبحث الموضوع من ناحية الوقوع الفعلي .

أولاً - هل كان الرسول عليه الصلاة والسلام قبل البعثة متعبداً بشريعة سابقة ؟

اختلف العلماء في هذه المسألة التاريخية على مذاهب ثلاثة[1] :

فبعضهم ، كبعض المالكية وجمهور المتكلمين نفى التعبد . وبعضهم كالحنفية والحنابلة وابن الحاجب والقاضي البيضاوي أثبت تعبده . وبعضهم كالغزالي والآمدي والقاضي عبد الجبار وغيرهم من المحققين توقف في الحكم ، إذ ليس هناك دليل قاطع على وقوعه ، وما يتخيل من الأدلة الدالة على الوقوع ، فمع عدم دلالتها في ذاتها متعارضة ، كما سيظهر لي . والمثبتون اختلفوا بالتالي في تعيين الشريعة ، فمنهم من قال[2] :

إنها شريعة آدم ؛ لأنها أولى الشرائع ، وقيل بشريعة نوح لقوله تعالى : ﴿ شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً ﴾ ، وقيل بشريعة إبراهيم لقوله تعالى : ﴿ إن أولى الناس بإبراهيم للذين اتبعوه وهذا النبي ﴾ ، وقوله : ﴿ أن اتبع ملة إبراهيم ﴾ ، وقيل : كان متعبداً بشريعة موسى ، وقيل بشريعة عيسى لأنه أقرب الأنبياء ، ولأنه الناسخ لما قبله من الشرائع . وقيل بغير ذلك ، قال الشوكاني[3] :

وأقرب هذه الأقوال أنه كان متعبداً بشريعة إبراهيم عليه السلام ، فقد كان ﷺ كثير البحث عنها ، عاملاً بما بلغ إليه منها ، كما تفيده الآيات القرآنية ، من أمره ﷺ بعد البعثة باتباع تلك الملة ، فإن الأمر به يشعر بمزيد خصوصية لها ، فلو قدر أنه كان على شريعة قبل البعثة لم يكن إلا عليها . واختار الحنفية

---

(١) راجع شرح المحلي على جمع الجوامع ٢٨٧/٢ وغاية الوصول ١٣٩ ، والمدخل إلى مذهب أحمد ١٣٤ وشرح العضد على مختصر المنتهى ٢٨٦/٢ وفواتح الرحموت ١٨٣/٢ والتقرير والتحبير ٣٠٨/٢ والإبهاج شرح المنهاج لتاج الدين السبكي ١٨٠/٢ ، مختصر ابن الحاجب ٢١٨

(٢) المراجع السابقة .

(٣) إرشاد الفحول ٢١٠

أن الأشبه هو ما بلغه من الشرائع[1] .

الأدلة :

أدلة النفاة : استدل النافون لوقوع التعبد بشرع سابق قبل البعثة بدليلين[2] :

١ ـ لو كان الرسول ﷺ متعبداً بشريعة من الشرائع السالفة ، لنقل عنه فعل ما تعبد به ، واشتهر تلبسه بتلك الشريعة ومخالطة أهلها ، كما هو الجاري من عادة كل متشرع بشريعة ، ولكنه لم ينقل عنه شيء من ذلك ، مع أنه عرفت أحواله كلها قبل البعثة .

٢ ـ إنه لو كان متعبداً ببعض الشرائع السالفة ، لافتخر أهل تلك الشريعة بعد بعثته واشتهاره ، بنسبته إليهم وإلى شريعتهم .

ونوقش هذان الدليلان بالمعارضة ، بأنه لو لم يكن على شريعة من الشرائع ، ولا متعبداً بشيء منها ، لظهرت مخالفته لأهل تلك الشرائع فيما يأتون منها ، واشتهر خلافه عنه ونقل إلينا ؛ لأن هذا مما تتوافر الدواعي على نقله أيضاً ، ولكن لم ينقل عنه شيء منه ، وليس أحد الأمرين أولى من الآخر . وبناء عليه : فتظل الدعوى محتاجة إلى دليل سالم من المعارضة .

أدلة المثبتين : استدل المثبتون بدليلين أيضاً :

١ ـ إن كل رسول سابق كان يدعو الناس إلى اتباع شرعه ، والنبي ﷺ داخل في مثل هذا العموم التكليفي .

٢ ـ تضافرت الروايات على أنه عليه الصلاة والسلام كان قبل البعثة يأتي

---

(١) راجع مسلم الثبوت ١٤٧/٢

(٢) الإحكام للآمدي ١٢٨/٣ ، المستصفى للغزالي ١٣٢/١

بأفعال لا يرشد إليها مجرد العقل ، ولا يتأتى حسنها من غير شرع ، فقد كان يصلي ، ويحج ، ويعتمر ، ويطوف بالبيت ، ويعظمه ، ويذكي الحيوان ، ويأكل اللحم ، ويسخر البهائم ، ويتجنب الميتة ، ونحوها . وتلك أعمال شرعية تدل على أنه يقصد الطاعة والتزام التكاليف ، دون أن يكون للعقل فيها حكم .

ونوقش هذان الدليلان أيضاً بأن الأول باطل ؛ إذ لم يثبت عموم الديانات السابقة ، وإنما كانت خاصة ، فلم ينقل بطريق مقطوع به عن أحد من الرسل السابقين أنه دعا الناس كافة إلى اتباع دعوته[1] ، ولو فرض أنه نقل إلينا ، فيحتمل أن يكون زمان نبينا عليه الصلاة والسلام زمان اندراس الشرائع المتقدمة ، وتعذر التكليف بها ، لعدم معرفتها بالتفصيل ، فبعث في ذلك الزمان .

والدليل الثاني باطل أيضاً ؛ إذ لم يثبت التكليف بشيء مما ذكر ، بنقل موثوق به ، ولو سلمنا أنه ثابت لا يدل قيامه بشيء من التكاليف على أنه متعبد به شرعاً ، وأنه منفذ لالتزام تكليفي ؛ لأن كل ما يمكن فهمه هو أنه يقصد القربة[2] لا أنه منفذ للأمر ، ويحتمل أن تكون صلاته وحجته وعمرته وتعظيمه للبيت بطريق التبرك بما نقل إليه إجمالاً من فعل الأنبياء السابقين . وأما أكل اللحم وذبح الحيوان وتسخيره البهائم ، فإنما كان منه على أنه لا تحريم قبل ورود الشرع . وأما تركه أكل الميتة ، فكان بناء على عيافة نفسه لها طبعاً ، كما كان يعاف لحم الضب . أما أنه فعل ذلك تعبداً بشرع . فلا يثبت .

---

(١) روى البخاري ومسلم والنسائي عن جابر بن عبد الله « أن رسول الله ﷺ قال : أعطيت خمساً لم يعطهن أحد قبلي : نصرت بالرعب مسيرة شهر ، وجعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً ، فأيما رجل من أمتي أدركته الصلاة فليصل ، وأحلت لي الغنائم ولم تحل لأحد قبلي ، وأعطيت الشفاعة ، وكان النبي يبعث إلى قومه خاصة وبعثت إلى الناس عامة » وسيأتي أنه حديث متواتر .

(٢) مسلم الثبوت ١٤٨/٢

وحيث لم تسلم أدلة الفريقين من النقد فإني أؤيد رأي القائلين بالتوقف حتى يثبت دليل على أحد الأمرين .

قال الغزالي[1] : « والمختار أن ذلك جائزاً عقلاً ، لكن الواقع منه غير معلوم بطريق قاطع ، ورجم الظن فيما لا يتعلق به الآن تعبد عملي : لا معنى له » .

ثانياً ـ هل كان الرسول عليه الصلاة والسلام وأمته بعد البعثة متعبدين بشرع سابق ؟

لا نزاع في أمر العقائد ، فإن شريعتنا ليست ناسخة لجميع الشرائع بالكلية ، إذ لم ينسخ وجوب الإيمان وتحريم الزنى والسرقة والقتل والكفر ، وأما ما عدا العقائد فيحتاج إلى تمحيص محل الخلاف ، وهو أنواع :

إن الأحكام التي لم يرد لها ذكر في شريعتنا لا في الكتاب ولا في السنة لا تكون شرعاً لنا بلا خلاف ، وكذلك الأحكام التي نسختها شريعتنا لا خلاف في أنها ليست شرعاً لنا ، مثل تحريم أكل كل ذي ظفر كالإبل والإوز والبط ، وتحريم الشحوم التي تكون في بطن الحيوان محيطة بالكرش ، أو التي لا تختلط بعظم ، وتحريم الغنائم ، ومثل قتل النفس في سبيل التوبة ، وقطع الثوب لتطهيره من النجاسة . فهذه الأحكام منسوخة في حقنا .

وأما الأحكام التي أقرتها شريعتنا فلا نزاع في أننا متعبدون بها ؛ لأنها من شريعتنا لورود التشريع الخاص فيه بنا ، مثل الصيام : ﴿ كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم ﴾ والأضحية : « ضحوا بالجذع من الضأن ، فإنه جائز »[2] والأضحية سنة إبراهيم عليه السلام ، لقوله تعالى : ﴿ وفديناه بذبح عظيم ﴾ .

---

(١) المستصفى ١/١٣٢

(٢) رواه أحمد والطبراني عن أم بلال ، وهو حديث حسن .

بقي النوع الأخير الذي هو محل الخلاف بين العلماء ، وهو الأحكام التي لم تقرر في شريعتنا ، إذا علم ثبوتها بطريق صحيح ، ولم يرد عليها ناسخ ، كالتي قصها الله سبحانه علينا في قرآنه أو وردت على لسان نبيه ﷺ ، من غير إنكار ولا إقرار لها ، مثل آية القصاص في شريعة اليهود : ﴿ وكتبنا عليهم فيها (أي في التوراة) أن النفس بالنفس ، والعين بالعين ، والأنف بالأنف ، والأذن بالأذن ، والسن بالسن ، والجروح قصاص ﴾ . ومثل آية قسمة الماء بين النبي صالح عليه السلام وبين قومه : ﴿ ونبئهم أن الماء قسمة بينهم كل شرب محتضر ﴾ .

اختلف العلماء في هذا النوع الأخير على ثلاثة أقوال[1] :

القول الأول : لجمهور الحنفية والمالكية ، وبعض الشافعية ، وأحمد في رواية عنه وهي المرجحة عند أكثر أصحابه ، وهو أن ما صح من شرع من قبلنا شرع لنا ، من طريق الوحي إلى الرسول ﷺ ، لا من جهة كتبهم المبدلة ، فيجب علينا العمل به ما لم يرد في شرعنا خلافه ولم يظهر إنكار له .

القول الثاني : مذهب الأشاعرة والمعتزلة والشيعة ، والراجح عند الشافعية ، وأحمد في رواية أخرى عنه ، واختاره الغزالي والآمدي والرازي وابن حزم الظاهري وكثير من العلماء : وهو أن شرع من قبلنا ليس شرعاً لنا[2] .

---

(١) راجع كشف الأسرار على أصول البزدوي ٩٣٢/٢ وما بعدها ، شرح العضد على مختصر المنتهى ٢٨٦/٢ ، المدخل إلى مذهب أحمد ١٣٤ ، شرح الإسنوي للشيخ بخيت ٦٦٠/٣ ، مرآة الأصول ٢٤٧/٢ ، فواتح الرحموت ١٨٤/٢ ، التقرير والتحبير ٢٠٩/٢ ، الإبهاج ١٨٠/٢ ، مختصر ابن الحاجب ٢١٨ وما بعدها .

(٢) شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع ٢٨٧/٢ ، الإبهاج شرح المنهاج ١٨٠/٢وما بعدها ، أصول الاستنباط ٢٦٧ ، روضة الناظر ٤٠٠/١ ، اللمع للشيرازي ٣٤ ، رسالة في أصول الظاهرية لابن عربي ٣١

القول الثالث : حكاه ابن القشيري وابن برهان : وهو التوقف حتى يتبين الدليل الصحيح ، قال الآمدي : وهو بعيد ، فلا داعي للتعرض له .

ويلاحظ أن الخلاف في هذه الأقوال قائم بين من لم ينف التعبد قبل النبوة ، أما من نفاه قبل النبوة فقد نفاه بعده بطريق الأولى .

الأدلة :

أدلة المثبتين : استدل المثبتون وهم الفريق الأول ، بأدلة أربعة :

١ ـ إنه شرع من الشرائع التي أنزلها الله ، ولم يوجد ما يدل على نسخه ، فنكون مطالبين به ، لقوله تعالى : ﴿ أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده ﴾ ، وقد ثبت عن ابن عباس أنه سجد في سورة (ص) عند قراءة قوله تعالى : ﴿ وظن داود أنما فتناه فاستغفر ربه وخر راكعاً وأناب ﴾ وقرأ هذه الآية ﴿ أولئك الذين هدى الله .. ﴾ ؛ ولقوله سبحانه : ﴿ ثم أوحينا إليك أن اتبع ملة إبراهيم حنيفاً ﴾ ، وهاتان الآيتان من أوضح وأصرح الأدلة في الدلالة على هذا المذهب لأن الأولى تأمر باتباع الهدى وهو اسم للإيمان والشرائع جميعاً ، والثانية تأمر باتباع ملة إبراهيم ، والملة هي الشريعة ، والأمر للوجوب . وقال الله عز وجل : ﴿ شرع لكم من الدين ماوصى به نوحاً والذي أوحينا إليك ، وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه ﴾ ، فدل على وجوب اتباع شريعة نوح ؛ لأن كلمة (الدين) اسم لما يدان الله تعالى به من الإيمان والشرائع . وقال تعالى : ﴿ إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون ﴾ ، والنبي عليه الصلاة والسلام من جملة النبيين .

٢ ـ استدلوا بقوله سبحانه وتعالى : ﴿ وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس ﴾ الآية ، فإنَّ العلماء احتجوا بها على وجوب القصاص في شرعنا ولو لم

يكن النبي عليه الصلاة والسلام متعبداً بشرع من قبله ، لما صح الاستدلال بكون القصاص واجباً في بني إسرائيل على كونه واجباً في شرعه .

٣ ـ استدلوا على وجوب قضاء الصلاة بأن النبي ﷺ لما قال : « من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها ، قرأ قوله تعالى : ﴿ وأقم الصلاة لذكري ﴾[1] » ، مع أن هذه الآية خطاب لسيدنا موسى عليه السلام ، فلو لم يكن متعبداً بشرع قبله لما كان لتلاوة الآية عندئذ فائدة . وكذلك فإنه رجع إلى التوراة في رجم اليهودي .

٤ ـ استدلوا أيضاً بما ثبت أنه ﷺ كان يحب موافقة أهل الكتاب فيما لم ينزل عليه وحي ، ولولا كون شرعهم حجة لم يكن لمحبته موافقتهم فائدة .

وقد نوقشت هذه الأدلة بنقاش طويل ، مجمله[2] :

أنها ليست قاطعة الدلالة على إثبات المطلوب ، إذ أن المقصود بالآيات الأولى هو الهدي المشترك بين جميع الأنبياء ، وهي الأمور التي لم تختلف باختلاف الشرائع ، وهي أصول الديانات والكليات الخمس ، أي حفظ النفوس والعقول والأنساب والأعراض والأموال ، والمراد من قوله تعالى : ﴿ شرع لكم من الدين ﴾ هو أصل التوحيد ، وهو المراد أيضاً من الأمر باتباع ملة إبراهيم ، بدليل نهاية الآية : ﴿ وما كان من المشركين ﴾ فالشرك مقابل للتوحيد .

وقوله تعالى : ﴿ يحكم بها النبيون ﴾ صيغة إخبار لا صيغة أمر . فدل على أن الاستدلال بهذه الآيات هو فيما لا خلاف فيه وهو بالنسبة للعقائد والكليات

---

(١) أخرجه البخاري ومسلم والترمذي وأبو داود والنسائي عن أنس بن مالك رضي الله عنه (جامع الأصول ١٣٤/٦) .

(٢) راجع المستصفى للغزالي ١٣٤/١ ، الإحكام للآمدي ١٣١/٣ وما بعدها ، مسلم الثبوت ١٤٨/٢ وما بعدها .

الخمس الضرورية ، لا بالنسبة لفروع الشرائع مما قد يرد عليه النسخ ، لاختلاف الزمان والمقتضيات .

وأما إيجاب القصاص فهو ثابت في شرعنا ، قال الله تعالى : ﴿ يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى ﴾ وقال سبحانه : ﴿ فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ﴾ . وقضاء الصلاة ثابت بما أوحي إلى النبي عليه الصلاة والسلام ، إلا أنه نبّه أمته على مشابهتها في الحكم لأمة موسى عليه السلام ، وأما رجوعه عليه الصلاة والسلام إلى التوراة فإنما كان لإلزام اليهود بإنكارهم مشروعية الرجم ، وإظهار صدقه فيما كان قد أخبر به أن الرجم مذكور في التوراة ، لا لأن يستفيد حكم الرجم منها . ويدل عليه أنه لم يرجع إليها فيما عداه[1] .

أدلة النفاة : استدل النفاة بأدلة أربعة أيضاً[2] :

١ ـ إن النبي عليه الصلاة والسلام ، لما بعث معاذاً إلى اليمن قاضياً ، وسأله عما يحكم به ، أجابه بالكتاب والسنة ثم بالاجتهاد ، فأقره عليها[3] ، ولم يرشده إلى الأخذ بشرع من قبلنا ، فلو كان متعبداً به لذكره معاذ ، أو لنبهه النبي عليه الصلاة والسلام إلى خطئه إذا تركه .

٢ ـ قال تعالى : ﴿ لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً ﴾ فهذا يدل على أنه جعل لكل فريق شريعة فلا يطالب فريق بشريعة الآخر ، حتى بالغت المعتزلة ، فقالت باستحالة ذلك عقلاً .

٣ ـ لو كان النبي عليه الصلاة والسلام متعبداً بشرع من قبله ، وكذلك

(١) الإبهاج شرح المنهاج وشرح الإسنوي ١٨١/٢ ـ ١٨٢

(٢) راجع المستصفى ١٣٣/١ وما بعدها .

(٣) رواه أحمد وأبو داود والترمذي وابن عدي والطبراني والبيهقي (نصب الراية ٦٣/٤) وقد سبق تخريجه .

أمته ، لوجب عليه تعلمه ، ولوجب على مجتهدي الصحابة البحث عنه والسؤال عما فيه عند حدوث الوقائع المختلف فيها فيما بينهم .

٤ ـ إن الشرائع السابقة مخصوصة بأقوام رسل أصحابها ، وأما الشريعة الإسلامية فشريعة عامة ، وقد انعقد الإجماع على أنها ناسخة لكل الشرائع المتقدمة ، قال عليه الصلاة والسلام : « أعطيت خمساً لم يعطهن أحد قبلي ... وذكر منها : « وكان النبي يبعث إلى قومه خاصة ، وبعثت إلى الناس عامة »[١] . فلو كان النبي عليه الصلاة والسلام متعبداً بشرع سابق لكان مقرراً له ، لا ناسخاً له .

لكن هذه الأدلة نوقشت أيضاً : بأن شرع من قبلنا لم يذكر في حديث معاذ ؛ لأن القرآن يشمله ، أو لأنه محصور في مسائل قليلة ، وأن النبي عليه الصلاة والسلام وصحابته من بعد لم يرجعوا إلى كتب السابقين إما لاندثارها ، أو لتحريفها وتبديلها ، وأن رجوع المجتهدين يكون في المسائل الاجتهادية التي لم تذكر في القرآن ، وهذا لا نزاع فيه لعدم تواتره .

وأما الإجماع على أن شريعتنا ناسخة للشرائع ، فهو ليس مطلقاً لكل ما جاءت به الشريعة ، وإنما هي ناسخة لما خالفها ، بدليل بقاء مشروعية القصاص وحد الزنى والسرقة ونحوها .

هذا وقد رجح كثير من الأصوليين المحدثين[٢] مذهب القائلين بأن شرع من قبلنا شرع لنا ، بشرط أن تثبت صحته بنقل مسلمين عدول ضابطين ، أو بأن يرد حكمه في القرآن أو بأن يثبت في السنة الصحيحة ؛ لأنه تشريع سماوي ، ولأن

---

(١) رواه البخاري ومسلم والنسائي عن جابر بن عبد الله ، وهو حديث صحيح متواتر (النظم المتناثر ١٣٢) .

(٢) راجع مذكرات في أصول الفقه لقسم الدكتوراة لأستاذنا الشيخ محمد الزفزاف ١٩ ، وأصول الفقه للخضري ٣٤٧ ، وأصول الفقه لخلاف ١٠٦ ، وزكي الدين شعبان ١٢٨

ذكره في القرآن بدون إنكار أو نسخ يدل على تشريعه وإقراره ضمنياً بالنسبة لنا ؛ ولأن القرآن مصدِّق لما بين يديه من التوراة والإنجيل . وبناء عليه استدل الفقهاء على جواز قسمة منافع المال المشترك بطريق المهايأة[1] بقوله تعالى في قصة ناقة صالح عليه السلام : ﴿ ونبئهم أن الماء قسمة بينهم ، كل شرب محتضر ﴾ وهو المهايأة بعينها ، وهي جائزة في المذاهب الأربعة . واستدل الحنفية على جواز قتل المسلم بالذمي والرجل بالمرأة بقوله تعالى : ﴿ وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس ﴾ أي في التوراة . واحتج بالآية أيضاً المالكية والحنابلة على قتل الذكر بالأنثى . واستدل المالكية والشافعية[2] والحنابلة[3] على جواز الجعالة بقوله تعالى في قصة يوسف عليه السلام : ﴿ ولمن جاء به حمل بعير وأنا به زعيم ﴾ . واحتج غير الشافعية لجواز الكفالة بالنفس بقوله تعالى : ﴿ قال لن أرسله معكم حتى تؤتون موثقاً من الله لتأتنني به ﴾ .

والشافعية استأنسوا بهذه الآية ، واحتجوا بعموم حديث « الزعيم غارم »[4] وبالقياس على كفالة الدين .

واحتج الحنابلة على جواز جعل المنفعة مهراً بآية ﴿ إني أريد أن أنكحك إحدى ابنتي هاتين على أن تأجرني ثماني حجج ﴾ واستأنس الشافعية بتلك الآية ، واستدلوا على الجواز بالقياس على الإجارة . واستدل الإمام مالك على أفضلية

---

(١) راجع كشف الأسرار على أصول البزدوي ٩٣٦/٢

(٢) إلا أن الشافعية قالوا كما جاء في مغني المحتاج (٤٢٩/٢) : استدلوا على مشروعية الجعالة بحديث أبي سعيد الخدري في الصحيحين : « أن النبي ﷺ رقى رجلاً بالفاتحة على قطيع من الغنم وشارطه على البرء » . وأما الآية فقالوا : يستأنس للجعالة بقوله تعالى : ﴿ ولمن جاء به حمل بعير ﴾ لأن شرع من قبلنا ليس بشرع لنا ، وإن ورد في شرعنا ما يقرره .

(٣) وأما الحنفية فلم يجيزوا الجعالة ، لأنها إجارة على منفعة مجهولة ، فتكون فاسدة (راجع تكملة فتح القدير ١٤٨/٧ ، البدائع ١٧٩/٤ وما بعدها) .

(٤) رواه أبو داود والترمذي وحسنه ابن حبان وصححه عن أنس بن مالك وابن عباس .

الكباش في الضحايا ، ثم البقر ثم الإبل ، بما فعله إبراهيم عليه السلام من فدائه ولده بكبش . واستدل مالك وأبو حنيفة ومحمد (خلافاً للشافعي وأحمد وأبي يوسف وزفر)[١] بقصة إبراهيم على لزوم نذر ذبح الولد ووجوب الهدي (وهو جزور عند مالك ، وشاة عند أبي حنيفة) .

ولكن لدى التحقيق الذي سبق : يتبين أنه ليس شرع من قبلنا دليلاً مستقلاً من أدلة التشريع ، وإنما هو مردود إلى الكتاب أو السنة ، لأنه لا يعمل به كما عرفنا ، إلا إذا قصه الله تعالى أو رسوله عليه الصلاة والسلام من غير إنكار ، ولم يرد في شرعنا ما يدل على نسخه ، فالحق أن شرع من قبلنا ليس شرعاً مستقلاً لنا .

---

(١) قالوا : ذلك نذر معصية ولا شيء عليه ، وأوجب الحنابلة كفارة اليمين .

المبحث الخامس

مذهب الصحابي

يحسن قبل البدء في الموضوع تعريف الصحابي .

الصحابي عند جمهور الأصوليين[1] : هو من لقي الرسول ﷺ مؤمناً به ، ولازمه زمناً طويلاً . وعند جمهور المحدثين : من لقيه مسلماً ومات على إسلامه ، سواء طالت صحبته أو لم تطل .

كان الصحابة هم مرجع الإفتاء ومنبع الاجتهاد ، حينما طرأت حوادث جديدة ، ووقعت وقائع لا عهد للمسلمين بها في حياة الرسول ﷺ ، وكانوا في الإفتاء متفاوتين بتفاوت نضوجهم الفقهي ، فأثر عن جملة منهم كثير من الفتاوى بحيث يكوّن المجموع مجلداً ضخماً ، إلا أنه منثور في بطون الكتب الفقهية ، وحبذا لو جمع ، واستفيد منه في قضايانا المختلفة .

واتفق الأئمة المجتهدون من أصحاب المذاهب على أنه لا خلاف في الأخذ بقول الصحابي فيما لا مجال للرأي أو الاجتهاد فيه ؛ لأنه من قبيل الخبر التوقيفي عن صاحب الرسالة عليه صلوات الله وسلامه .

ولا خلاف أيضاً فيما أجمع عليه الصحابة صراحة ، أو كان مما لا يعرف له مخالف ، كما في توريث الجدات السدس .

---

(١) مسلم الثبوت ١٢٠/٢ ، شرح العضد على مختصر المنتهى ٦٧/٢ ، شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع ١٤٦/٢

ولا خلاف أيضاً في أن قول الصحابي المقول اجتهاداً ليس حجة على صحابي آخر ؛ لأن الصحابة اختلفوا في كثير من المسائل ، ولو كان قول أحدهم حجة على غيره لما تأتى منهم هذا الخلاف .

وإنما الخلاف في فتوى الصحابي بالاجتهاد المحض بالنسبة للتابعي ومن بعده ، هل يعتبر حجة شرعية أو لا[1] ؟

تحقيق آراء العلماء في مذهب الصحابي :

ذكر العلماء في مذهب الصحابي أربعة أقوال[2] :

الأول : إنه ليس بحجة مطلقاً ، وهو مذهب جمهور الأشاعرة والمعتزلة والشيعة ، والشافعي في قول هو الراجح لدى الشافعية ، وأحمد في رواية عنه ، واختاره بعض متأخري الحنفية والمالكية ، وأما ابن حزم فهو منكر للأخذ بفتوى الصحابي بناء على أنه لا يجيز تقليد أحد ، لا من الصحابة ولا من غيرهم[3] .

الثاني : إنه حجة شرعية مقدمة على القياس ، وبه قال أئمة الحنفية ، ونقل عن مالك ، والشافعي في قول قديم له ، وأحمد في رواية أخرى له[4] وهي الراجحة في مذهبه ، فهو إذن مذهب جمهور العلماء كما في بعض الكتب الحديثة .

---

(١) المدخل إلى مذهب الإمام أحمد ١٣٥

(٢) راجع إرشاد الفحول للشوكاني ٢١٣ ، شرح الإسنوي ١٧٣/٣ ، شرح المحلي على جمع الجوامع ٢٨٨/٢ ، المستصفى للغزالي ١٣٥/١ ، الإحكام للآمدي ١٣٣/٣ ، الأصول العامة ١٣٥ ، أصول الاستنباط ٢٦٨ ، مرآة الأصول ٢٥٠/٢ ، اللمع للشيرازي ٥٠ ، غاية الوصول ١٤٠ ، تخريج الفروع على الأصول ٨٢

(٣) شرح العضد على مختصر المنتهى ٢٨٧/٢ ، مفتاح الوصول ١٢٠ ، ابن حزم للأستاذ محمد أبو زهرة ٤٢٨

(٤) كشف الأسرار ٩٣٧/٢ ، روضة الناظر ٤٠٣ ، المدخل إلى مذهب أحمد ١٣٥ ، أعلام الموقعين ٣٠/١ ، ١٥٦/٤

الثالث : إنه حجة إذا انضم إليه القياس ، فيقدم حينئذ على قول صحابي آخر ، وهو ظاهر مذهب الشافعي الجديد[1] .

الرابع : إنه حجة إذا خالف القياس ؛ لأنه لا تخريج له إلا أنه اطلع على خبر فاتبعه ، وإلا فإنه يكون قد ترك القياس المأمور به وانقدحت عدالته وهو باطل ، وحينئذ فيكون قوله حجة . والظاهر أن قائله من الحنفية .

واختار الحنفية[2] تفصيلاً في الموضوع ، وهو أنه إذا كان قول الصحابي مما لا يدرك بالرأي والاجتهاد فهو حجة ، لأنه يحمل على أنه سمعه من الرسول ﷺ ، مثل ما روي عن بعض الصحابة من المقدرات كتقدير أكثر مدة الحمل وهو سنتان المروي عن عائشة ، وتقدير أقل الحيض بثلاثة أيام المروي عن ابن مسعود وأنس .

وأما إذا كان مما يدرك بالرأي فقيل وهو رأي أبي سعيد البردعي : إنه حجة يترك به القياس ؛ لأن احتمال السماع من الرسول عليه الصلاة والسلام أرجح . وقيل وهو رأي الكرخي : ليس بحجة ؛ لأن احتمال السماع ليس راجحاً ، إذ أن الصحابة كانوا يجتهدون ، والاجتهاد عرضة للخطأ ، ولو كان عنده نقل لصرح به .

والحقيقة في تقديري أن هذه الآراء الأربعة أو الخمسة ترجع إلى مذهبين : مذهب يعتبر قول الصحابي حجة ، وهو مذهب الحنفية والمالكية والحنابلة ، ومذهب لا يعتبره حجة ، وهو مذهب الشافعية .

أما أن يكون حجة ، إذا وافق القياس ، فالحجة حينئذ في القياس ، ويكون الإمام الشافعي في المذهب الجديد من مانعي الأخذ بقول الصحابي ، كما قرر علماء

---

(١) شرح المحلي على جمع الجوامع ٢٨٩/٢

(٢) مسلم الثبوت ١٤٩/٢ ، كشف الأسرار على أصول البزدوي ٩٣٨/٢ وما بعدها .

الشافعية[1] ، إلا أنه مخالف لظاهر المنصوص عليه في الرسالة حيث قال[2] :

« نصير منها (أي من أقاويل الصحابة) إلى ما وافق الكتاب ، أو السنة ، أو الإجماع ، أو كان أصح في القياس . وقال أيضاً : نصير إلى اتباع قول واحد ، إذا لم أجد كتاباً ولا سنةً ولا إجماعاً ولا شيئاً في معناه يحكم له بحكمه ، أو وجد معه قياس ، وقل ما يوجد من قول الواحد منهم لا يخالفه غيره من هذا » .

وأما القول بأنه حجة إذا خالف القياس ، أو إذا كان مما لا يدرك بالرأي والاجتهاد ، فهذا لا مجال للخلاف فيه كما حققت في مبدأ الكلام ، إذ أنه يكون حينئذ من قبيل الأخذ بالسنة .

وأما الإمام أحمد ، فقد رجح ابن القيم في أعلام الموقعين : أنه يأخذ بقول الصحابي ، وهذا أمر ثابت عنه[3] ، فقد كان يعتبر فتاوى الصحابة في المرجع الثاني بعد السنة الصحيحة ، ويقدمها على الحديث المرسل والضعيف ، والضعيف عند أحمد : هو ما لم تتوافر فيه شروط الصحة ، فيشمل الحديث الحسن لغيره ، والضعيف الذي تعددت طرقه ، ورفعته إلى درجة الحسن[4] .

وأما الإمام أبو حنيفة : فإنه يأخذ بقول الصحابي ، ويقدمه على القياس ، بخلاف ما نقله عنه بعض أصحابه :وهو أنه كان يرجح الرأي على قول الصحابي ، معتمداً على بعض الفروع في مذهبه ، والدليل قوله نفسه[5] :

« إن لم أجد في كتاب الله ، ولا سنة رسوله ﷺ ، أخذت بقول أصحابه ،

---

(١) شرح الإسنوي ١٧٣/٣

(٢) الرسالة ٥٩٧ ـ ٥٩٨ ، وراجع في تحقيق ذلك (الشافعي) للأستاذ محمد أبو زهرة ٣٠٨

(٣) راجع أعلام الموقعين ٣٠/١ ، ١٥٦/٤ ، ابن حنبل لأستاذنا محمد أبو زهرة ٢٥١ وما بعدها .

(٤) راجع (ابن حنبل) ٢٣٥ ، ٢٣٦ ، ٢٥٢

(٥) أبو حنيفة لأستاذنا محمد أبو زهرة ٣٠٤ وما بعدها .

آخذ بقول من شئت منهم ، وأدع من شئت منهم ، ولا أخرج من قولهم إلى قول غيرهم » .

أدلة العلماء في الاحتجاج بقول الصحابي :

أدلة النفاة :

استدل القائلون بأن مذهب الصحابي ليس بحجة بأدلة هي :

١ ـ الكتاب : قال تعالى : ﴿ فاعتبروا يا أولي الأبصار ﴾ فالله سبحانه أمر أولي الأبصار بالاعتبار يعني بالاجتهاد ، وهو ينافي التقليد ؛ لأن الاجتهاد هو البحث عن الدليل ، والتقليد : هو الأخذ بقول غيره من غير دليل ، فلو كان يجب اتباع مذهب الصحابي لوجب تقديمه على القياس ؛ لأنه معتمد على النقل والسماع ، والمعتمد على النقل مقدم على القياس ، لكن القياس مقدم عند العلماء في الاستدلال على مذهب الصحابي كما هو معروف ؛ إذ أنه في المرتبة الرابعة بعد القرآن والسنة والإجماع . وهذا أقوى دليل في الاحتجاج لمذهب هؤلاء .

٢ ـ الإجماع : أجمع الصحابة على جواز مخالفة كل واحد منهم للآخر ، فلو كان قول الواحد منهم حجة ، لكان يجب على كل واحد منهم اتباع الآخر ، وإنه بالتالي يقع الإنكار على من خالفه منهم .

ونوقش هذا الدليل بأنه ليس من محل النزاع ؛ لأن الخلاف كما ظهر في مبدأ الكلام هو في غير الصحابة ، أي في كون مذهب الصحابي حجة على من بعده من التابعين ومن بعدهم ، لا مجتهدة الصحابة .

٣ ـ المعقول : إن الصحابي من أهل الاجتهاد ، والمجتهد يجوز الخطأ والسهو عليه[1] ، فلا يجب على التابعي المجتهد ولا من بعده العمل بمذهبه ، والذي يروى

(١) المستصفى ١٣٥/١

عنه لا يرقى إلى مرتبة الخبر المرفوع ، وحينئذ فلا يقدم قوله على القياس لجواز الخطأ عليه .

٤ ـ كان الصحابة يقرون التابعين على اجتهادهم ، وكان للتابعين آراء مخالفة لمذهب الصحابي ، فلو كان قول الصحابي حجة على غيره ، لما ساغ للتابعي هذا الاجتهاد ، ولأنكر عليه الصحابي مخالفته لقوله ، والأمثلة عليه كثيرة[1] : منها ـ « أن علياً رضي الله عنه تحاكم في درع له وجدها مع يهودي إلى شريح ، وكان عمر ولاه القضاء ، فخالف علياً في رد شهادة الحسن له للقرابة ، وكان من رأي علي رضي الله عنه جواز شهادة الابن لأبيه » .

وخالف مسروق ابن عباس رضي الله عنهما في النذر بذبح الولد ، فأوجب مسروق فيه شاة مع أن ابن عباس أوجب فيه مئة من الإبل ، وقال مسروق : ليس ولده خيراً من إسماعيل ، فرجع ابن عباس إلى قول مسروق .

وكان أنس بن مالك رضي الله عنه إذا سئل عن مسألة ، قال : سلوا عنها مولانا الحسن ، فدل هذا على أن قول الصحابي ليس بحجة على غيره .

أدلة المثبتين :

استدل القائلون بأن مذهب الصحابي حجة بأدلة أخرى :

١ ـ الكتاب : قال تعالى : ﴿ كنتم خير أمة أخرجت للناس ، تأمرون بالمعروف ، وتنهون عن المنكر ﴾ وهذا خطاب للصحابة رضي الله عنهم ، يدل على أن ما يأمرون به معروف ، والأمر بالمعروف واجب القبول .

٢ ـ السنة : قال عليه الصلاة والسلام : « خير القرون القرن الذي أنا

---

(١) راجع كشف الأسرار على أصول البزدوي ٩٤٥/٢ وما بعدها .

فيه[1] » ، وذكر حديث أيضاً في استدلال بعض الأصوليين : « أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم[2] » ، وقال عليه الصلاة والسلام : « اقتدوا باللذين من بعدي : أبي بكر وعمر » ، ولا يمكن حمله على مخاطبة العوام المقلدين للصحابة ، لأن فيه تخصيصاً للعموم من غير دليل ، ولأن فيه إبطال فائدة تخصيص الصحابة بالاقتداء بهم ، لوقوع اتفاق العلماء على جواز تقليد العامة لكل مجتهد من غير الصحابة ، فلم يبق إلا أن يكون المراد بمثل هذه الأحاديث وجوب اتباع مذاهبهم .

٣ ـ المعقول : هو أن قول الصحابي إنما جعل حجة لاحتمال السماع ، ولفضل إصابتهم في الرأي ببركة صحبة النبي ﷺ ، فإذا قال الصحابي قولاً يخالف القياس ، فإما أن يكون له فيه مستند ، أو لا يكون ، لا جائز ألا يكون له فيه مستند ، وإلا كان قائلاً في الشريعة بلا دليل ، وهذا محرَّم ، وحال الصحابة من العدالة والفضل ينافي ذلك ، وإن كان له فيه مستند ، فلا مستند وراء القياس سوى النقل ، وهو حجة متبعة ، فيكون العمل بمذهب الصحابي بمنزلة تقديم خبر الواحد على القياس .

لكن نوقشت هذه الأدلة كلها ، فالآية خطاب لجملة الصحابة ، ولا يلزم من كون ما أجمعوا عليه حجة أن يكون قول الواحد والاثنين حجة .

وأما حديث « أصحابي كالنجوم » فليس ثابتاً قط ، والكلام فيه معروف عند المحدثين ، ولو فرض أنه ثابت لكان معناه[3] أنهم قدوة في اتباع الشريعة والعمل بها لحرصهم الشديد على اتباعها والمشي على طريقتها ، وهذا هو معنى

(١) تتمة الحديث : « ثم الثاني ، ثم الثالث » رواه مسلم عن عائشة رضي الله عنها .

(٢) انظر الكلام على هذا الحديث في أعلام الموقعين ٢٢٣/٢ ، وقال عنه ابن حزم في (ملخص إبطال القياس ٥٤) : الحديث كذب مما نقطع بأنه موضوع ، وقد سبق الكلام عليه .

(٣) إرشاد الفحول للشوكاني ٢١٤

الأحاديث الأخرى : « اقتدوا باللذين من بعدي » « عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي »[1] ، بل إنه لا دلالة في هذه الأحاديث على عموم الاقتداء بهم في كل ما يقتدى به ، وإنما يمكن حمله على الاقتداء بهم فيما يروونه عن النبي ﷺ ، وليس الحمل على غيره أولى من الحمل عليه .

وأما المعقول : فإن الاستدلال نفسه يتأتى بعينه بالنسبة للتابعي ، مع أن مذهبه ليس بحجة بالاتفاق ، وأما أن الصحابة يجوز أن يكون لهم تأثير في الحجية فهو غير صحيح ؛ لأنه لا حكم إلا حكم الشرع[2] .

ترجيح :

أرجح ألا يكون مذهب الصحابي دليلاً شرعياً مستقلاً فيما هو مقول بالاجتهاد المحض ؛ لأن المجتهد يجوز عليه الخطأ ، ولم يثبت أن الصحابة ألزموا غيرهم بأقوالهم ، ومرتبة الصحبة وإن كانت شرفاً كبيراً لا تجعل صاحبها معصوماً عن الخطأ .

وأما أدلة القائلين بحجية مذهب الصحابي فقد عرف وجه الضعف فيها ، وأخصها قولهم : إن ترجيح السماع فيها عن النبي ﷺ هو الغالب في الظن ، والواقع أنه لا يغلب الظن فيه ، والاحتمال قائم ، إذ قد يكون القول مبنياً على ما ظنه دليلاً ، ولم يكن كذلك في نفس الأمر ، ولو فرض كونه مسموعاً من النبي ﷺ ، فهذا لا مجال للخلاف فيه ؛ لأنه يكون ثابتاً بالسنة ، وأما ما عداه مما يكون طريقه الاجتهاد المحض ، فهو موضع نظر المجتهدين في كل زمان .

ومع هذا فإن وجود سابقة لرأي صحابي في الموضوع يقتضي منا ترجيح اجتهاد على آخر . وأحسن ما يختم به هذا البحث كلمة رائعة للشوكاني في مذهب

---

(١) سبق تخريجها في بحث الإجماع .

(٢) مسلم الثبوت ١٥٠/٢

الصحابي قال : « والحق أنه ليس بحجة ، فإن الله سبحانه لم يبعث إلى هذه الأمة إلا نبينا محمداً ﷺ ، وليس لنا إلا رسول واحد ، وكتاب واحد ، وجميع الأمة مأمورة باتباع كتابه وسنة نبيه .

ولا فرق بين الصحابة ومن بعدهم في ذلك ، فكلهم مكلفون بالتكاليف الشرعية ، وباتباع الكتاب والسنة ، فمن قال : إنها تقوم الحجة في دين الله عز وجل بغير كتاب الله وسنة رسوله وما يرجع إليهما ، فقد قال في دين الله ما لا يثبت ، وأثبت في هذه الشريعة الإسلامية شرعاً لم يأمر الله به ، وهذا أمر عظيم ، وتقول بالغ ، فإن الحكم لفرد أو أفراد من عباد الله بأن قوله أو أقوالهم حجة على المسلمين يجب عليهم العمل بها ، وتصير شرعاً ثابتاً متقرراً تعم به البلوى ، مما لا يدان الله عز وجل به ، ولا يحل لمسلم الركون إليه ، ولا العمل عليه ، فإن هذا المقام لم يكن إلا لرسل الله الذين أرسلهم بالشرائع إلى عباده ، لا لغيرهم ، وإن بلغ في العلم والدين وعظم المنزلة أي مبلغ .

ولا شك **أن مقام الصحبة مقام عظيم ، ولكن ذلك في الفضيلة ، وارتفاع الدرجة ، وعظمة الشأن** ، وهذا مسلَّم لا شك فيه ، ولهذا : مدّ أحدهم لا يبلغُه مَنْ غيرُهم الصدقةُ بأمثال الجبال ، **ولا تلازم بين هذا وبين جعل كل واحد منهم بمنزلة رسول الله ﷺ في حجية قوله** ، وإلزام الناس باتباعه ، فإن ذلك مما لم يأذن الله به ولا ثبت عنه فيه حرف واحد »[1] .

وقال ابن الحاجب المالكي : مذهب الصحابي ليس حجة على صحابي اتفاقاً ، والمختار : ولا على غيرهم[2] .

☆ ☆ ☆

---

(١) إرشاد الفحول ٢١٤ ، وقد نقل عبارته ابن بدران في المدخل إلى مذهب الإمام أحمد ولم يشر إليه ، راجع ١٣٥ ، وانظر أيضاً المستصفى للغزالي ١/١٣٥ وما بعدها .

(٢) مختصر المنتهى لابن الحاجب ٢١٩

المبحث السادس

الاستصحاب

الكلام عن الاستصحاب في المواضع التالية :

تعريفه ، صوره ، تحقيق محل الخلاف فيه ، آراء العلماء في حجيته ، القواعد المبنية عليه .

تعريف الاستصحاب :

الاستصحاب في اللغة : طلب المصاحبة ، وعند الأصوليين[1] هو : الحكم بثبوت أمر أو نفيه في الزمان الحاضر أو المستقبل ، بناء على ثبوته أو عدمه في الزمان الماضي ، لعدم قيام الدليل على تغييره ، مثل أن يقال : الحكم الفلاني قد كان ولم يظن عدمه ، وكل ما كان كذلك فهو مظنون البقاء ؛ لأن الظن حجة متبعة في الشرعيات ، كاستدلال الشافعية على أن الخارج من غير السبيلين لا ينقض الوضوء : بأن الشخص كان على الوضوء قبل خروجه إجماعاً ، فيبقى على ما كان عليه .

وقد عرف ابن حزم الاستصحاب : بأنه بقاء حكم الأصل الثابت بالنصوص

---

(١) نزهة الخاطر شرح روضة الناظر ٣٨٩/١ ، كشف الأسرار ١٠٩٧/٢ ، شرح المحلي على جمع الجوامع ٢٨٦/٢ ، شرح العضد على مختصر ابن الحاجب ٢٨٤/٢ ، المدخل إلى مذهب أحمد ١٣٣ ، شرح الإسنوي ١٥٧/٣ ، إرشاد الفحول للشوكاني ٢٠٨

حتى يقوم الدليل منها على التغيير[1] ، فهو يقيد الاستصحاب بكون الأصل مبنياً على نص ، وليس على مجرد أصل ثابت من الإباحة الأصلية .

ويلاحظ أن الاستصحاب يعمل به إذا لم يوجد دليل آخر ، قال الخوارزمي في الكافي : وهو آخر مدار الفتوى ، فإن المفتي إذا سئل عن حادثة يطلب حكمها في الكتاب ، ثم في السنة ، ثم في الإجماع ثم في القياس ، فإن لم يجده فيأخذ حكمها من استصحاب الحال في النفي والإثبات ، فإن كان التردد في زواله فالأصل بقاؤه ، وإن كان التردد في ثبوته فالأصل عدم ثبوته ، فمثلاً الأصل في الفتاة البكارة حتى تثبت الثيوبة بدليل ، والأصل بقاء الملكية حتى يثبت نقلها بدليل ، والأصل براءة الذمة عن الواجبات .

وبهذا يظهر أن العلماء اتفقوا على أن الاستصحاب لا مجال للاحتجاج به فيما يجب القطع به من الأمور الاعتقادية ، كنبوة سيدنا محمد ﷺ . ولا خلاف أيضاً في أنه لا يجوز الاحتجاج بالاستصحاب فيما ثبت بقاؤه أو انتفاؤه بدليل شرعي مغاير للاستصحاب .

صور الاستصحاب :

للاستصحاب خمس صور أو خمسة أنواع[2] :

الأول ـ استصحاب حكم الإباحة الأصلية للأشياء التي لم يرد دليل بتحريمها .

ومعنى هذا أن المقرر عند جمهور الأصوليين بعد ورود الشرع : هو أن الأصل في الأشياء النافعة التي لم يرد فيها من الشرع حكم معين هو الإباحة ، كما أن الأصل

---

(١) راجع الإحكام ٥/٥٩٠ ، ابن حزم للأستاذ محمد أبو زهرة ٣٧٣

(٢) غاية الوصول ١٣٨ ، شرح المحلي على جمع الجوامع ٢/٢٨٤ ، المستصفى للغزالي ١/١٢٨ ، الشوكاني ٢٠٩ ، الإبهاج ٣/١١٠ ، أعلام الموقعين ١/٣٣٩

في الأشياء هو الحرمة ، دليل الثاني : قوله عليه الصلاة والسلام : « لا ضرر ولا ضرار في الإسلام »[1] ؛ أي لا يجوز الضرر مطلقاً ، لأن النكرة في سياق النفي تعم ، وإذا انتفى الجواز ثبت التحريم ، وهو المطلوب .

ودليل الأول آيات ثلاث[2] :

أولها ـ قوله تعالى : ﴿ هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً ﴾ . أخبر الله تعالى بأن جميع المخلوقات الأرضية للناس ؛ لأن ﴿ ما ﴾ موضوعة للعموم ، ولا سيا قد أكدت بقوله ﴿ جميعاً ﴾ ، واللام في ﴿ لكم ﴾ تقتضي الاختصاص على جهة الانتفاع ، أي أن جميع ما في الأرض مختص بكم لتنتفعوا به ، فيكون الانتفاع بجميع المخلوقات مأذوناً فيه شرعاً .

ثانيها ـ قوله سبحانه وتعالى : ﴿ قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق ﴾ هذا استفهام للإنكار ، فالله تعالى أنكر تحريم الزينة التي يختص بنا الانتفاع بها ، كما هو مفهوم من مقتضى اللام المفيدة للاختصاص في قوله تعالى : ﴿ لعباده ﴾ .

ثالثها ـ قوله عز وجل : ﴿ أحل لكم الطيبات ﴾ اللام في ﴿ لكم ﴾ تدل على أن الطيبات مخصوصة بنا على جهة الانتفاع كما بينت .

وليس المراد من الطيبات هو المباحات ، وإلا لزم تكرار المعنى ، وإنما المراد بها هو ما تستطيبه النفس .

---

(١) رواه بهذا اللفظ الطبراني في الأوسط ، وفيه ابن إسحاق وهو ثقة ولكنه مدلس (مجمع الزوائد ١١٠/٤) ورواه بلفظ « لا ضرر ولا ضرار » مالك في الموطأ وأحمد في مسنده ، وابن ماجه والدارقطني في سننيهما عن ابن عباس ، وعبادة ، وهو حديث حسن .

(٢) الإبهاج ٢٠٨/٣

هذه الآيات تدل على أن الأصل في الأشياء الإباحة ، حتى يرد دليل حاظر ، فكل طعام أو شراب أو زينة لم يحرم في الشرع فهو مباح .

فإذا سئل الفقيه عن حكم شيء من منتجات الكون ، ولم يجد دليلاً شرعياً يدل على حكمه ، حكم الإباحة ، بناء على أن الأصل في الأشياء الإباحة .

هذا النوع من الاستصحاب لا خلاف فيه بين العلماء ، إلا أنه يلاحظ أن هذا الحكم ثابت عند الأصوليين بالعقل ؛ أما عند ابن حزم فإنه ثابت بالنص الشرعي العام حتى يقوم الدليل على المنع أو الفرضية .

الثاني ـ استصحاب العموم إلى أن يرد تخصيص ، واستصحاب النص إلى أن يرد نسخ ، ولا خلاف في هذا النوع[1] .

الثالث ـ استصحاب ما دل العقل والشرع على ثبوته ودوامه ، وقد عبر عنه ابن القيم باستصحاب الوصف المثبت للحكم حتى يثبت خلافه ، كالملك عند وجود سببه وهو العقد ، فإنه يظل ثابتاً حتى يوجد ما يزيله ، وكشغل الذمة بدين عند وجود سوجبه وهو الإتلاف أو الالتزام ، وكدوام الحل في المرأة المنكوحة بسبب النكاح ، وكبقاء الوضوء بعد التوضؤ ، فالشك في النقض لا يؤثر استصحاباً للطهارة الثابتة .

كل حالة من هذه الحالات وإن لم يكن حكماً أصلياً ، هو حكم شرعي دل الشرع على ثبوته ودوامه جميعاً[2] ، ولولا دلالة الشرع على دوامه إلى حصول براءة الذمة ، لما جاز استصحابه .

---

(١) راجع المدخل إلى مذهب الإمام أحمد ١٣٤ ، الإبهاج ١١٠/٣ ، روضة الناظر ٣٩١/١

(٢) وجه دلالة الشرع في بقاء حكم الطهارة مثلاً : أن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم قال لمن توضأ وشك في الحدث : « لا ينصرف حتى يسمع صوتاً أو يجد ريحاً » ، فلما كان الأصل بقاء الصلاة في ذمته أمر الشاك أن يبني على اليقين ويطرح الشك . (راجع أعلام الموقعين ٣٤٠/١) .

قال الغزالي : فالاستصحاب ليس بحجة إلا فيما دل الدليل على ثبوته ودوامه بشرط عدم المغير ، فهو في الحقيقة عبارة عن التمسك بدليل عقلي أو شرعي (أي ما به ثبت الأصل باستمراره) ، وليس راجعاً إلى عدم العلم بالدليل ، بل إلى دليل مع العلم بانتفاء المغير ، أو مع ظن انتفاء المغير عند بذل الجهد في البحث والطلب عن الدليل المغير .

هذا النوع في رأي ابن القيم لا خلاف في وجوب العمل به إلى أن يثبت معارض[1] . وذكر بعضهم خلافاً فيه وهو الأصح فقيل : لا يصلح هذا النوع حجة مطلقاً ، وقيل : إنه حجة في الدفع لا في الرفع ، أي أنه حجة في إبقاء ما كان على ما كان ، وليس بحجة لإثبات أمر لم يكن[2] وهو رأي الحنفية[3] . ونازع الإمام مالك في بعض أمثلة هذا النوع ، لوجود تعارض بين أصلين ، فلم يجز الصلاة مع الشك في الوضوء ، ويلزم الطلاق ثلاثاً ، لو شك هل طلق واحدة أو ثلاثاً .

الرابع ـ استصحاب العدم الأصلي[4] المعلوم بالعقل في الأحكام الشرعية : أي انتفاء الأحكام السمعية في حقنا قبل ورود الشرع ، كالحكم ببراءة الذمة من التكاليف الشرعية والحقوق المترتبة فيها حتى يوجد دليل شرعي يدل على

---

(١) أعلام الموقعين ٣٤٠/١

(٢) مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها للأستاذ علال الفاسي ١٢٩ وما بعدها .

(٣) أصول الفقه للأستاذ محمد أبو زهرة ٢٨٥ وما بعدها .

(٤) نفي ما نفاه العقل ولم يثبته الشرع كوجوب صوم رجب أو شوال ، وعدم وجوب الصلاة السادسة (راجع شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع وحاشية البناني عليه ٢٨٤/٢ ، غاية الوصول بشرح لب الأصول للشيخ زكريا الأنصاري ١٣٨ ، العناوين في المسائل الأصولية ٥٠/٢ ، أصول الاستنباط للحيدري ٢١٠ ، الإبهاج ١١٠/٣ ، اللمع للشيرازي ٦٦) وبعبارة أخرى : العدم الأصلي : هو عدم وجود التكاليف والأحكام قبل ورود الشرائع . ويسمى (البراءة الأصلية) .

التكليف ، أي أن هذا النوع مجرد حكم عقلي يدل على بقاء الأمور على ما كانت عليه حتى يرد حكم الشرع .

فإذا ادعى شخص على آخر ديناً ، فعليه إقامة الدليل على أن ذمة المدعى عليه مشغولة بهذا الدين ، فإذا لم يستطع إثباته ، كانت ذمة المدعى عليه بريئة ؛ لأن الأصل هو البراءة حتى يثبت المدعي دينه . والأصل عدم الالتزام بالتكاليف الشرعية ، فإذا ألزمنا الشارع بخمس صلوات ، يكون القول بصلاة سادسة قولاً بخلاف الأصل ، فيطلب عليه الدليل . وكذلك إذا ألزمنا الشارع بصوم شهر رمضان يكون القول بصوم شوال قولاً بخلاف الأصل ، فيطلب عليه الدليل .

وما لم يعرف الدليل الذي يدل على خلاف الأصل ، فيعد ذلك من باب العلم بعدم الدليل ، لا من باب عدم العلم بالدليل ؛ لأن عدم وجود الدليل السمعي المنقول عن الشرع قد يكون معلوماً يقيناً ، وقد يكون مظنوناً ، وفي مثالي الصوم والصلاة انتفاء الدليل السمعي معلوم ، إذ لو كان موجوداً لانتشر ونقل إلينا ، وما خفي على جميع الأمة ، وهذا علم بعدم الدليل .

وأما عدم وجود الدليل بالظن ، فإن المجتهد إذا بحث عن الدليل ولم يجده غلب على ظنه انتفاء الدليل ، فنزل ذلك منزلة العلم بعدم الدليل في حق العمل ؛ لأنه ظن مستند إلى بحث ، وهو أقصى ما يجب على المجتهد .

هذا النوع قال فيه الحنفية : إن الاستصحاب فيه يصلح حجة للدفع لا للإبقاء كما سيأتي توضيحه .

الخامس ـ استصحاب حكم ثابت بالإجماع في محل الخلاف بين العلماء[1] ، بأن يتفق المجتهدون على حكم في حالة ، ثم تتغير صفة المجمع عليه ، فيختلفون فيه ،

(١) الإحكام للآمدي ٣/١٢٧ ، اللمع ٦٧ ، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد ١٣٤ ، روضة الناظر ١/٣٩٢ ، الابهاج ٣/١١١ ، رسالة في أصول الفقه لابن فورك ١٣ ، مغني المحتاج ١/١٠١ ، فتح القدير ١/٩٢

مثاله : إجماع الفقهاء على صحة الصلاة عند فقد الماء ، فإذا أتم المتيم الصلاة قبل رؤية الماء صحت الصلاة ، أما إذا رأى الماء في أثناء الصلاة ، فهل تبطل الصلاة ويستأنفها بالوضوء أو لا ؟ قال الشافعي ومالك :

لا تبطل الصلاة ، وإنما يتمها ؛ لأن الإجماع منعقد على صحتها قبل رؤية الماء ، فيستصحب حال الإجماع إلى أن يدل دليل على أن رؤية الماء مبطلة ؛ لأن الدليل الدال على صحة الشروع في الصلاة دال على دوامه إلا أن يقوم دليل الانقطاع . وقال المانعون ومنهم أبو حنيفة وأحمد : تبطل الصلاة ولا اعتبار بالإجماع على صحة الصلاة قبل رؤية الماء ، فإن الإجماع انعقد في حالة العدم لا في حالة الوجود ، ومن أراد إلحاق العدم بالموجود فعليه الدليل .

ومثاله أيضاً قول الظاهرية بجواز بيع أم الولد ؛ لأن الإجماع انعقد على جواز بيع هذه الجارية قبل أن يستولدها سيدها ، فتلد ولداً له ، فيظل هذا الإجماع مستمراً حكمه بعد الاستيلاد بمقتضى استصحاب الحال ؛ لأن الولادة لم تزل هذا الإجماع .

هذا النوع محل خلاف بين العلماء ، فقال الأكثرون (الحنفية والحنابلة وجمهور المالكية) : لا يجوز الاستدلال بمجرد الاستصحاب ، بل إن اقتضى القياس أو غيره إلحاقه بما قبله ، ألحق به وإلا فلا ؛ لأن انعقاد الإجماع على صفة لا يستلزم الإجماع على صفة أو حال أخرى ، وانعقاد الإجماع هنا إنما كان على الصفة التي كانت قبل محل النزاع ، وهو صحة الصلاة قبل رؤية الماء في الصلاة ، فأما بعد الرؤية فلا إجماع ، فليس هنا ما يستصحب كما قال ابن القيم ؛ لأن شرط الاستصحاب بقاء الحال على الصفة التي كانت وقت الحكم ، فإن هذه هي التي تعد مناطه ، فإذا تغيرت الصفة ، فقد زالت الحال ، أو تغير موجب الحكم ، فيكون الأمر خاضعاً لحكم آخر .

وذهب الشافعي وأبو ثور وداود الظاهري واختاره الآمدي وابن الحاجب والشوكاني إلى الاحتجاج به[1] ؛ لأن المتمسك بالاستصحاب باق على الأصل ، فلا يجب عليه الانتقال عنه إلا بدليل يصح لذلك ، هذا مع اعترافهم بأنه لا إجماع في محل النزاع ، وإنما استصحبوا حال المجمع عليه حتى يثبت ما يزيله ، وتبدل حال المحل المجمع على حكمه أولاً كتبدل زمانه ومكانه وشخصه ، وتبدل هذه الأمور وتغيرها لا يمنع استصحاب ما ثبت له قبل التبدل ، مما يدل على أن تبدل الوصف لا يمنع العمل بالاستصحاب ، حتى يقوم الدليل على أن الشارع جعل ذلك الوصف ناقلاً للحكم مثبتاً لضده ، ومن أمثلة الدليل الناقل : أن الدباغ مثلاً ناقل لحكم نجاسة الجلد ، وتخليل الخمرة ناقل للحكم بتحريمها . أما قبل الدباغ أو التخليل فإن النجاسة باقية ، والتحريم باقٍ .

هذا وقد جعل بعض العلماء الصورتين الأولى والرابعة نوعاً واحداً ؛ لأن الإباحة الأصلية يشملها استصحاب العدم الأصلي ، وأضاف صورة خامسة وهي ما يسمى بالاستصحاب المقلوب : وهو ثبوت أمر في الزمان السابق بناء على ثبوته في الزمن الحاضر حتى يثبت خلافه . وقد اعتمد المالكية هذا النوع في الوقف الذي لا يعرف بعد البحث أصل مصرفه وشروط واقفه ، فإذا كان في الحاضر يصرف على نمط معين ، حكم باستصحاب هذه الحالة في الماضي حتى يثبت خلافها . وبه تكون صور الاستصحاب الخمسة عندهم هي :

١ ـ استصحاب البراءة الأصلية .

٢ ـ استصحاب النص حتى يرد التغيير ، واستصحاب العموم حتى يرد التخصيص .

---

(١) الآمدي المرجع السابق ، تخريج الفروع على الأصول ٢١ ، المستصفى ١٢٨/١ ، إرشاد الفحول ٢٠٩ ، ابن حنبل لأستاذنا الشيخ محمد أبو زهرة ٢٩٥ ، أعلام الموقعين ٣٤١/١

٣ ـ استصحاب الوصف الثابت شرعاً حتى يرد ما يغيره .

٤ ـ استصحاب حال الإجماع في محل الخلاف .

٥ ـ استصحاب الحال في الماضي (الاستصحاب المقلوب)[(١)] .

آراء العلماء في مدى حجية الاستصحاب :

للعلماء في الاحتجاج بالاستصحاب عند عدم الدليل مذاهب ، منها ثلاثة :

أولاً ـ قول أكثر المتكلمين : إنه ليس بحجة أصلاً ؛ لأن الثبوت في الزمان الأول يفتقر إلى الدليل ، فكذلك في الزمان الثاني ؛ لأنه يجوز أن يكون هناك دليل ، وألا يكون . وهذا خاص عندهم بالشرعيات ، أما الحسيات فإن الله سبحانه أجرى العادة فيها بالاستصحاب ، ولم يجر العادة به في الشرعيات .

ثانياً ـ قول جمهور الحنفية المتأخرين[(٢)] : وهو أن الاستصحاب حجة للدفع والنفي لا للإثبات والاستحقاق ، أي أنه يصلح لدفع ما ليس بثابت ، لا لاثباته ، فهو يصلح لأن يدفع به من ادعى تغير الحال ، لإبقاء الأمر على ما كان ، أي أن الاستصحاب لا يثبت به إلا الحقوق السلبية بمعنى أنه حجة لبقاء الحقوق المقررة الثابتة من قبل ، وليس بسبب موجب لحق مكتسب ، فلا يثبت حكماً جديداً ، وإنما يستمر به حكم العقل بالإباحة الأصلية ، أو البراءة ، أو ببقاء حكم الشرع بشيء ، بناء على تحقق السبب الذي ربط به هذا الحكم . فبقاء الأمر على ما كان ، إنما يستند إلى موجب الحكم ، لا إلى عدم المغير ، ولهذا قالوا : إن

---

(١) مقاصد الشريعة ومكارمها للأستاذ علال الفاسي ١٣٠ وما بعدها .

(٢) كشف الأسرار ١٠٩٨/٢ ، مرآة الأصول ٣٦٧/٢ ، أصول السرخسي ٢٢٥/٢ ، أصول الشاشي ١١٦ ، أعلام الموقعين ٣٣٩/١ ، المدخل إلى مذهب أحمد ١٣٤ ، شرح المحلي على جمع الجوامع ٢٨٥/٢ ، شرح العضد على مختصر المنتهى ٢٨٤/٢ ، أصول الفقه لأستاذنا الجليل الشيخ محمد أبو زهرة ٢٨٦

الاستصحاب حجة لإبقاء ما كان على ما كان ، لا لإثبات ما لم يكن ، وذلك واضح في الصورتين الثالثة والرابعة من صور الاستصحاب .

فالاستصحاب لبراءة ذمة ليس بحجة لبراءتها حقاً ، بل يصلح فقط لمدافعة الخصم الذي يدعي شغل هذه الذمة بدون دليل يثبت دعواه ، واستصحاب الملكية الثابتة بعقد سابق ليس حجة لبقاء الملكية ، بل حجة لدفع دعوى من يدعي زوال هذه الملكية ، دون أن يقيم الدليل عليه .

ثالثاً ـ قول جمهور المالكية والشافعية والحنابلة والظاهرية[١] وهو : أن الاستصحاب حجة مطلقاً لتقرير الحكم الثابت حتى يقوم الدليل على تغييره ، فيصلح للاستحقاق كما يصلح للدفع ، أي أن استصحاب الحال يثبت الحقين : الإيجابي والسلبي[٢] ما دام لم يقم دليل مانع من الاستمرار ، وهذا هو مذهب الشيعة[٣] .

وقد ترتب على هذا الاختلاف بين العلماء اختلافهم في مسائل منها : حال المفقود (وهو الذي غاب عن بلده بحيث لم يعرف أثره ، ومضى على ذلك زمان ، ولم يظهر أثره) فإنه عند المالكية والشافعية ومن وافقهم يتلقى حقوقاً إيجابية من غيره ، فيرث من غيره فيحتفظ له بنصيبه ، وتثبت له الوصايا ، استصحاباً لحياته . وتظل على ملكيته الحقوق التي كانت قبل فقده ، وهذا هو الجانب السلبي ، فهم يحكمون ببقاء حياته مدة فقده إلى أن يثبت موته ؛ لأن الأصل

---

(١) راجع الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم ٥٩٠/٥ ، الإبهاج ١١١/٣ ، المدخل إلى مذهب أحمد ١٣٣ ، نزهة الخاطر شرح روضة الناظر ٣٨٩/١ وما بعدها ، رسالة في أصول الفقه للسيوطي ٧٦ من مجموعة رسائل ، مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول ١٨٩ ، مختصر ابن الحاجب ٢١٧

(٢) ابن حنبل لأستاذنا الشيخ محمد أبو زهرة ٢٩١

(٣) راجع الأصول العامة للحكيم ٤٥٤ ، ٤٥٧ ، ٤٧٥

حيـاتـه ، فيستصحب الأصل حتى يظهر خـلافـه فهـو يرث ولا يـورث . وقـال الحنابلة : يورث ولا يرث بعد مضي أربع سنين من فقده .

وأما عند الحنفية : فلا تثبت له حقوق إيجابيـة كالإرث والوصيـة من غيره ، وإنما يحتفظ فقط بالحقوق السلبية ، وهي بقاء ملكيته على ذمتـه فيما كان لـه قبل فقده ، فاستصحاب حياته يفيده فقـط في دفع مـا يترتب على وفـاتـه من اقتسـام ماله بين الورثة ، ومن فراق زوجته ، ولا يفيده في انتقال ملكيـة الغير لـه ، فهم إذن يحكمون ببقاء حياته مدة فقده بـالنسبـة لأموالـه وزوجتـه فقـط ، حتى يقوم دليل على وفاتـه أو يحكم القـاضي بوفـاتـه ، فـالمفقود عنـدهم حي في حق نفسـه ، وميت في حق غيره ، فلا يورث ولا يرث من غيره ، ولا يحتفظ له بنصيب ، ولا يعتد به في توزيع التركة على ورثة المتوفى[1] ، لأن الاستصحـاب عنـدهم لا يصلح حجة لإثبات الحقوق الجديدة المكتسبة ، أي أنـه حجـة لـدفع الاستحقـاق حتى لا يورث مـالـه ، ولا يصلح سببـاً للاستحقـاق ، فلو مـات قريبـه لا يرثـه المفقـود لاحتمال الموت .

وقد استدل الشافعية ومن شايعهم على حجية الاستصحاب بدليلين[2] .

١ ـ إن ما ثبت في الزمان الأول من وجود أمر أو عدمه ، ولم يظهر زواله لا قطعاً ولا ظناً ، فإنه يلزم بـالضرورة والبـداهـة أن يحصل الظن ببقـائـه كما كان ، والعمل بالظن واجب ، وإن لم نقل به لكان يلزم منه ثلاثة أمور باطلة .

أحدها : ألا تثبت أحكام الشريعة الثابتة في عهد النبي ﷺ بالنسبـة إلينـا ، لجواز النسخ ، فإنـه إذا لم يحصل الظن من الاستصحـاب يكون بقاؤهـا مسـاويـاً لجـواز نسخهـا ، وحينئـذ لا يمكن الجـزم بثبـوتهـا ، وإلا لـزم الترجيـح من غير

---

(١) فتح القدير ٤٤٦/٤

(٢) الإسنوي ١٥٨/٣ ، وانظر مختصر ابن الحاجب ٢١٧

مرجح ، فبه يظهر أن دليل ثبوت تلك الأحكام في زماننا هو اعتقاد استمرارها على ما كانت عليه ، وهذا هو الاستصحاب . وبعبارة أخرى : لو لم يكن الاستصحاب حجة لما جزمنا بالشرائع مع احتمال طرو الناسخ لها ، لكن التالي باطل ، فبطل المقدم وثبت نقيضه .

ثانيها : ألا تتقرر معجزة أصلاً ؛ لأن المعجزة أمر خارق للعادة متوقف على استمرار العادة ، فإنه لو لم يتوقف على استمرارها لجاز تغيرها ، فلا تكون المعجزة خارقة للعادة ، واستمرار العادة متوقف على أن الأصل بقاء ما كان على ما كان ، فإنه لا معنى للعادة إلا أن تكرر وقوع الشيء على وجه مخصوص يقتضي اعتقاد أنه لو وقع لم يقع إلا على ذلك الوجه .

ثالثها : أن يكون الشك في الطلاق كالشك في النكاح ، لاشتراكهما في عدم حصول الظن بما مضى ، وحينئذ فيلزم أن يباح الوطء فيهما ، أو يحرم فيهما وهو باطل اتفاقاً ، بل يباح الوطء للشاك في الطلاق دون الشاك في النكاح[1] .

٢ ـ إن بقاء الباقي راجح على عدمه ، وإذا كان راجحاً وجب العمل به اتفاقاً . وأما وجهة رجحان البقاء على العدم فلأن العدم يحتاج إلى سبب جديد يحدث به ، ومالا يفتقر إلى شيء أرجح من المفتقر إليه ، فيكون البقاء أرجح من العدم ، لما هو معروف أن المتوقف على مقدمات أقل يكون أرجح من غيره .

٣ ـ قام الإجماع على اعتبار الاستصحاب في كثير من الفروع الفقهية ، كبقاء الوضوء والحدث والزوجية والملك ، مع وجود الشك في رافعها .

هذا وقد أجاد الأستاذ محمد تقي الحكيم من علماء الشيعة في تصوير الاستصحاب بملاحظة هذه المعاني السابقة ، فاعتبره ظاهرة اجتماعية ، يصدر عنها

---

(١) راجع الإبهاج ونهاية السؤل شرحي المنهاج ١١٢/٣

الناس في مجتمعاتهم ، حتى مع الشك ، صدوراً تلقائياً ـ كما هو الشأن في الظواهر الاجتماعية ـ فقال :

والذي يبدو لي أن الاستصحاب من الظواهر الاجتماعية العامة التي ولدت مع المجتمعات ودرجت معها ، وستبقى ـ ما دامت المجتمعات ـ ضمانة لحفظ نظامها واستقامتها ، ولو قدر للمجتمعات أن ترفع يدها عن الاستصحاب لما استقام نظامها بحال ، فالشخص الذي يسافر مثلاً ويترك بلده وأهله وكل ما يتصل به ، لو ترك للشكوك سبيلها إليه ـ وما أكثرها لدى المسافرين ، ولم يدفعها بالاستصحاب ـ لما أمكن له أن يسافر عن بلده ، بل يترك عتبات بيته أصلاً ، ولشلت حركتهم الاجتماعية وفسد نظام حياتهم فيها[١] .

وإني أرجح مذهب القائلين بحجية الاستصحاب مطلقاً في النفي والإثبات ، لقوة أدلتهم ، ولكثرة الوقائع التي يحتج فيها بالاستصحاب ، لذا قال الرازي : لابد منه في الدين والشرع والعرف .

المبادىء المبنية على الاستصحاب :

استنبط الفقهاء بعض المبادىء الفقهية من الاستصحاب ، وهي :

١ ـ إن الأصل بقاء ما كان على ما كان ،حتى يثبت ما يغيره[٢] ، فالمفقود مثلاً : الأصل فيه بقاؤه حياً ، حتى يقوم دليل على وفاته ، فلا يورث ماله بالاتفاق ، وأما ما يرثه من غيره ، فيوقف له حتى تثبت حياته أو موته عند الجمهور ؛ لأن شرط الإرث تحقق حياة الوارث عند موت المورث ، ولا يرث من أحد عند الحنفية كما بينا .

٢ ـ الأصل في الأشياء الإباحة : وبناء على هذا يحكم بصحة كل عقد أو

(١) راجع الأصول العامة للفقه المقارن ٤٥٩

(٢) الأشباه والنظائر للسيوطي ٤٧

تصرف لم يرد عن الشرع ما يدل على فساده أوبطلانه ، كما أن كل ما لم يقم دليل من النصوص الشرعية على حظره ، فهومباح ، لا تثريب على فاعله ولا لوم عليه .

٣ ـ الأصل في الذمة البراءة من التكاليف والحقوق ، ويعرف ذلك بقاعدة (استصحاب البراءة) وهي قاعدة متفق عليها ، فلا يجوز إثبات شيء في ذمة شخص أو نسبة شيء إلى شخص إلا بدليل ، بينما لا يحتاج النفي (أي عدم الفعل أو عدم الالتزام) إلى دليل ، لأنه الأصل المتفق عليه .

٤ ـ اليقين لا يزول بالشك ، أي لا يرفع حكمه بالتردد[١] : فمن تيقن الوضوء وشك في الحدث يحكم ببقاء وضوئه[٢] . ومن شك في الطاهر المغير للماء ، هل هو قليل أو كثير ، فالأصل بقاء الطهورية . ومن أكل آخر الليل وشك في طلوع الفجر صح صومه ؛ لأن الأصل بقاء الليل ، فالليل متيقن ، والفجر مشكوك فيه . ومن أكل آخر النهار بلا اجتهاد وشك في غروب الشمس ، بطل صومه ؛ لأن الأصل بقاء النهار ، فالنهار متيقن والغروب مشكوك فيه .

إلا أن الإمام مالك لا يجيز الصلاة مع الشك بالطهارة ، ويوجب الوضوء ؛ لأنه وإن كان الأصل بقاء الطهارة ، فإن الأصل أيضاً بقاء الصلاة في ذمته ، فإن قيل : لا نخرجه من الطهارة بالشك ، قال مالك : ولا ندخله في الصلاة بالشك ، فيكون قد خرج منها بالشك .

☆ ☆ ☆

(١) المرجع السابق ٤٧ ، ٤٨ ، وغاية الأصول ١٤٠ ، الأصول العامة ٤٧٢ ، أصول الاستنباط ٢١٧ ، العناوين ٥٥/٢ ، ٥٩

(٢) أخرج مسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه قال : « قال رسول الله ﷺ : إذا وجد أحدكم في بطنه شيئاً ، فأشكل عليه ، أَخَرَجَ منه شيء أم لا ؟ فلا يخرجن من المسجد ، حتى يسمع صوتاً ، أو يجد ريحاً » (سبل السلام ٦٦/١) .

المبحث السابع

الذرائع

الكلام في هذا الأصل عن تعريف الذرائع ، والفرق بين الذريعة والمقدمة ، وأنواع الذرائع وآراء العلماء فيها وتحقيق محل النزاع بينهم ، وما يترتب على اعتبار الذرائع من تحريم الحيل[1] .

تعريف الذرائع :

الذريعة في اللغة : هي الوسيلة التي يتوصل بها إلى الشيء ، وعند علماء الأصول[2] : هو ما يتوصل به إلى الشيء الممنوع المشتمل على مفسدة ، إلا أن هذا التعريف مقصور على الذرائع المحرمة ، والأنسب ما ذكره ابن القيم[3] وهو أن الذريعة : ما كان وسيلة وطريقاً إلى الشيء . والمقصود من (الشيء) ليس هو العموم ، وإنما يفهم من قرينة الكلام التحدث عن الذريعة في الأحكام الشرعية من طاعة أو معصية .

لهذا اخترت تعبير (الذرائع) ، لأنه في مجال الأحكام الشرعية ذو حدين : أي **سد الذرائع** : ومعناه الحيلولة دون الوصول إلى المفسدة إذا كانت النتيجة فساداً ؛ لأن الفساد ممنوع ؛ **وفتح الذرائع** : معناه الأخذ بالذرائع إذا كانت

---

(١) هذا المبحث ملخص من بحث حصلت به على دبلوم معهد الشريعة من كلية الحقوق - جامعة القاهرة عام ١٩٥٩ م . وعنوانه (الذرائع في السياسة الشرعية والفقه الإسلامي) .

(٢) الموافقات للشاطبي ١٩٨/٤ وما بعدها .

(٣) أعلام الموقعين ١٤٧/٣

النتيجة مصلحة ؛ لأن المصلحة مطلوبة ، قال القرافي[1] : « اعلم أن الذريعة كما يجب سدها يجب فتحها وتكره وتندب ، وتباح ، فإن الذريعة هي الوسيلة ، فكما أن وسيلة المحرم محرمة ، فوسيلة الواجب واجبة كالسعي للجمعة والحج . وموارد الأحكام على قسمين : مقاصد : وهي المتضمنة للمصالح والمفاسد في أنفسها ، ووسائل : وهي الطرق المفضية إليها ، وحكمها حكم ما أفضت إليه من تحريم وتحليل ، غير أنها أخفض رتبة من المقاصد في حكمها ، والوسيلة إلى أفضل المقاصد أفضل الوسائل ، وإلى ما يتوسط متوسطة ، ومما يدل على حسن الوسائل الحسنة قوله تعالى : ﴿ ذلك بأنهم لا يصيبهم ظمأ ولا نصب ولا مخمصة في سبيل الله ولا يطؤون موطئاً يغيظ الكفار ولا ينالون من عدو نيلاً إلا كتب لهم به عمل صالح ﴾ فأثابهم الله على الظمأ والنصب ، وإن لم يكونا من فعلهم بسبب أنهما حصلا لهم بسبب التوسل إلى الجهاد الذي هو وسيلة لإعزاز الدين وصون المسلمين ، فيكون الاستعداد وسيلة الوسيلة » .

درجة التكليف بالذرائع : بناء على ما سبق يكون طلب الذريعة بحسب ما تؤدي إليه من المصلحة أو المفسدة ، فقد تكون مباحة كالكسب الحلال للتمتع بالطيبات ، والأكل لدفع غائلة الجوع ، أو واجبة كالوضوء للصلاة ، وقد تكون حراماً كالسرقة من أجل الإنفاق على العيال من غير ضرورة ملجئة .

ويتضح لي مما ذكر أن وسيلة المحرم محرمة ، ووسيلة الواجب واجبة ، لكن هذا مبني على قاعدة جمهور العلماء المقررة في مباحث الحكم وهي : « ما لا يتم الواجب إلا به واجب » فالفاحشة حرام والنظر إلى عورة الأجنبية حرام ؛ لأنها تؤدي إلى الفاحشة ، والجمعة فرض فالسعي لها فرض ، وترك البيع لأجل السعي فرض أيضاً ، والحج فرض ، والسعي إلى البيت الحرام وسائر مناسك الحج فرض

---

(١) الفروق ٢/٣٢

لأجلـه ؛ لأن الشـارع إذا كلف العبـاد أمراً ، فكل مـا يتعين وسيلـة لـه مطلـوب بطلبه ، وإذا نهى الناس عن أمر ، فكل ما يؤدي إلى الوقوع فيه حرام أيضاً .

ثبت هذا بالاستقراء للتكليفات الشرعية طلباً ومنعاً[1] ؛ إذ وجدنا الشـارع ينهى عن الشيء ، وينهى عن كل ما يوصل إليه ، ويأمر بالشيء ، ويـأمر بكل ما يوصل إليه ، فإنه أمر بـالمحبـة بين النـاس ونهى عن التبـاغض والفرقـة ، ونهى عن كل ما يؤدي إليها[2] ، فنهى أن يخطب الرجل على خطبة أخيه ، وأن يستام (يسوم) على سوم أخيه ، أو أن يبتاع على بيعه[3] ، وما ذاك إلا أنـه ذريعـة إلى التباغض المنهي عنه ، ونحوه ، وقد أسهب ابن القيم في بيـان هـذا الأصل وتقريره وإثباته بالأدلة الشرعية[4] .

الفرق بين الذريعة والمقدمة :

هناك فرق بين الذريعة والمقدمة :

وهو أن مقدمة الشيء : هي الأمر الـذي يتوقف عليـه وجود ذلـك الشيء ، فالملحوظ فيها هو توقف حصول المقصود عليها ، أما الذريعة فالملحوظ فيهـا : هو معنى التوصيل والإفضاء إلى المقصود بالحكم . مثل أسـاس الجـدار المتوقف عليـه هو مقدمة ، والسلَّم الموصلة إلى السطح ، هي ذريعة .

---

(١) ابن حنبل لأستاذنا الشيخ محمد أبو زهرة ٣١٤

(٢) أخرج مسلم عن أبي هريرة رضي الله عنـه قـال : قـال رسـول الله ﷺ : « لا تحـاسـدوا ولا تنـاجشوا ولا تبـاغضوا ، ولا تـدابروا ، ولا يبع بعضكم على بيع بعض ، وكونـوا عبـاد الله إخواناً ، المسلم أخو المسلم لا يظلمه ، ولا يخذلـه ، ولا يكـذبـه ، ولا يحقره . التقوى ههنـا ، ويشير إلى صـدره ثـلاث مرات . بحسب امرىء من الشر أن يحقر أخـاه المسلم ، كل المسلم على المسلم حرام ، دمه وماله وعرضه » .

(٣) سبق تخريج حديث البيع على البيع والخطبة على الخطبـة . ولمسلم : « لا يسوم المسلم على سوم المسلم » (سبل السلام ٣/٣) .

(٤) أعلام الموقعين ١٤٧/٣

ويتضح الفرق في قوله تعالى : ﴿ ولا يضربن بأرجلهن ليعلم ما يخفين من زينتهن ﴾ إنه من باب الذريعة ، وليس من قبيل المقدمة ؛ لأن مفسدة افتتان الرجل بالمرأة لا يتوقف حصولها على ضرب المرأة برجلها ذات الخلاخيل ، ولكن هذا ذريعة إلى تلك المفسدة ؛ لأن من شأنه أن يجر إليها .

وكذا قوله تعالى : ﴿ ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله ، فيسبوا الله عدواً بغير علم ﴾ ليس من باب المقدمة ؛ لأن سب المشركين إله العالمين لا يتوقف حصوله على أن يسب المؤمنون آلهة المشركين وأصنامهم ، ولكن سب المؤمنين هذه الآلهة المزيفة ذريعة تجر إلى أن يسب المشركون الإله الحق .

عدم تلازم الذريعة والمقدمة :

إنه لا يلزم في المقدمة التي يتوقف عليها وجود المفسدة أن تكون شيئاً من شأنه الإفضاء إلى المفسدة ، كذلك لا يلزم في الذريعة التي يتوصل بها إلى ما فيه مفسدة أن يتوقف عليها وجود تلك المفسدة .

وعليه فإن مقدمة المفسدة قد تتحقق من غير أن يكون فيها معنى الذريعة المفضية إليها ، كالسفر لمعصية ، فإنه يتوقف ارتكابها على قطع المسافة ، إلا أن السفر ليس من شأنه أن يفضي إلى تلك المعصية .

وقد تجتمع المقدمة والذريعة في شيء واحد ، كما في شرب المسكر المفضي إلى مفسدة السكر وضياع العقل ، والزنى المفضي إلى اختلاط الأنساب ، فكل منهما مقدمة للمفسدة وذريعة إليها[1] .

---

(١) السياسة الشرعية للدكتور عبد الرحمن تاج ٦٩ وما بعدها .

أساس الحكم القضائي على الذرائع :

كل فعل يفعله الإنسان من تصرفات وعقود يتضمن ناحيتين : ناحية الباعث الدافع إلى الفعل ، وناحية المقصد والمآل الذي يؤدي إليه الفعل ، وقد بنى الشاطبي قاعدة الذرائع على مسألة أخرى وهي أن النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعاً[1] ، ومنه يتبين أن أساس الحكم قضاء لا ديانة على الذرائع : هو النظر إلى نتيجة الفعل ، فإن كانت النتيجة مصلحة كانت الوسيلة مطلوبة شرعاً ؛ وإن كانت النتيجة مفسدة أو ضرراً كانت الذريعة ممنوعة شرعاً ؛ لأن المصلحة مطلوبة ، فما يؤدي إليها مطلوب ، والفساد ممنوع ، فما يؤدي إليه ممنوع ، حتى ولو كان القصد حسناً والنية صالحة .

وبناء عليه يجب على الأمة تعلم الصناعات المختلفة ؛ لأنها ذرائع للمصالح العامة التي يقوم عليها شأن العمران ، وهذا من باب فتح الذرائع ، وذكر القرافي أمثلة على فتح باب الذرائع أشير إليها هنا[2] :

آ - يجوز دفع المال للمحاربين الكفار للتوصل إلى فداء الأسارى المسلمين ، فإن دفع المال للمحاربين في الأصل محرم ، لأنه يتقوى به ، ويضر جماعة المسلمين ، ولكنه أجيز لدفع ضرر أكبر وهو تخليص أسارى المسلمين من رقّ العبودية ، وتقوية الجماعة الإسلامية بهم .

ب - يجوز دفع المال لشخص على سبيل الرشوة يأكله حراماً ليتقي به معصية يريد إيقاعها به ، وضررها أشد من دفع المال إليه ، وذلك إذا عجز عن دفعه إلا بالرشوة . وقد أجازه كثير من المالكية والحنابلة .

ج - يجوز دفع مال لدولة محاربة لدفع أذاها وخطرها ، إذا لم يكن بجماعة

---

(١) الموافقات ١٩٤/٤ ، ٣٢٣/٢

(٢) راجع الفروق ٣٢/٢ ، الموافقات ٣٥٢/٢

المسلمين قوة يستطيعون بها حماية البلاد ، هذه الحالات دفع المال فيها معصية إلا أنه أجيز منعاً لضرر أكبر ، أو جلباً لمصلحة أعظم .

د ـ إعطاء المال لقاطعي طريق الحجاج ، للتوصل إلى بيت الله الحرام ، أجازه بعض المالكية وبعض الحنابلة .

وأمثلة سد الذرائع كثيرة منها[1] :

آ ـ تحريم النظر إلى النساء ؛ لأنه يؤدي إلى الزنى .

ب ـ تحريم قضاء القاضي بعلمه ؛ لأنه وسيلة للقضاء بالباطل من طريق قضاة السوء .

ج ـ تضمين حملة الطعام ؛ لئلا تمتد أيديهم إليه .

د ـ حرم الأئمة مالك والشافعي وأحمد بيع السلاح عند الفتنة وأبطلوه ؛ لأنه إعانة على العدوان غالباً .

هـ ـ قرر المالكية والحنابلة عدم قبول توبة الزنديق الذي ارتد وكان مشهوراً بالزندقة ، فإن المقرر في الإسلام أن المرتد يستتاب ، فإن تاب عاد مسلماً وإن لم يتب قتل ، ولكن الزنادقة المرتدين استثنوا من ذلك ؛ لأنهم يتخذون عنوان الإسلام سبيلاً للكيد له ، وإفساد العقيدة ، ونشر البدع ، وبث الدعاية الخفية لإفساد المسلمين ، فهم منافقون يجب قتلهم سداً لذريعة الفساد والإيغال في الشر .

هذه الأحكام روعي فيها النظر إلى نتائج الأعمال وما يترتب عليها من أضرار .

---

(١) الفروق ، المرجع السابق ٣٢ ، وابن حنبل للأستاذ الشيخ محمد أبو زهرة ٣٢١ ، الموافقات للشاطبي ٣٥٢/٢ ، مغني المحتاج ٣٨/٢

أما الباعث السيء فينظر إليه من ناحية الحكم الأخروي ، بحيث يأثم الإنسان ويعاقب عليه .

كيفية النظر إلى الذرائع بنحو أعم :

ينظر إلى الوسائل أو الذرائع بنحو أعم من جانبين[1] :

أحدهما ـ النظر إلى الباعث الذي يبعث الشخص على الفعل ، سواء أكان قصده أن يصل إلى حلال ، أم يصل إلى حرام ؟

ثانيهما ـ النظر إلى المآلات المجردة ، من غير نظر إلى البواعث والنيات .

أما الأول ـ وهو النظر إلى الباعث : فهو كأن يعقد عقداً لا يقصد به مقتضاه الشرعي ؛ بل يقصد به أمراً محرماً ، كمن يعقد عقد زواج على امرأة لا يقصد به أصل العشرة الدائمة ، بل يقصد به أن يحلها لمطلقها بالثلاث . وكمن يعقد عقد بيع لا يقصد به مجرد نقل الملكية وقبض الثمن ، بل يقصد به التحايل على الربا ، فإنه في هذه الأحوال وأشباهها يكون العاقد آثماً ، ولا يحل ما عقد فيما بينه وبين الله ، أي ديانة .

وإن قامت الدلائل عند إنشاء العقد على نيته ، اعتبرت تلك النية الظاهرة سبباً في فساد العقد وبطلانه ؛ لأن اعتبار النية التي قام عليها دليل مادي ظاهر اقترن بإنشاء العقد ، أولى من اعتبار الألفاظ المجردة ، بل إن العمل بالنية تفسير لهذه الألفاظ ؛ لأن قرائن الأحوال تعين المراد وتكيف المقاصد ، وإن الألفاظ موضوعة للدلالة على مقاصد العاقدين ، فإذا ألغيت تلك المقاصد واعتبرت العبارات مجردة ، كان ذلك إلغاء لما يجب اعتباره ، واعتباراً لما لم يقصد لذاته .

---

(١) مالك لأستاذنا المرحوم الشيخ محمد أبو زهرة ٤٠٦ ، أصول الفقه له ٢٧٥ ، ابن حنبل له ١٥

ويلاحظ في هذه الحال ، كان النظر إلى الباعث من حيث التأثيم أولاً ، ثم من حيث بطلان التصرف إن قام الدليل .

وأما الثاني - وهو النظر إلى المآل من غير اعتبار للباعث ، فالاتجاه فيه إلى الأفعال وما تنتهي في جملتها إليه ، فإن كانت تنحو نحو المصالح التي هي المقاصد من معاملات الناس بعضهم مع بعض ، كانت مطلوبة بمقدار يناسب طلب هذه المقاصد . وإن كانت مآلاتها تنحو نحو المفاسد ، فإنها تكون محرمة بما يتناسب مع تحريم هذه المقاصد ، وإن كان مقدار التحريم أقل في الوسيلة .

والنظر إلى المآلات على هذا النحو لا يكون إلى مقصد العامل ونيته ، بل إلى نتيجة العمل وثمرته . وبحسب النية يثاب الشخص أو يعاقب في الآخرة على نحو النظر الأول . وبحسب النتيجة والثمرة يحسن العمل في الدنيا أو يقبح ، ويطلب أو يمنع ؛ لأن الدنيا قامت على مصالح العباد ، وعلى القسطاس والعدل ، فمن سب الأوثان مخلصاً العبادة لله سبحانه وتعالى ، فقد احتسب نيته عند الله في زعمه ، ولكنه تعالى نهى عن السب إن أثار ذلك حنق المشركين ، فسبوا الله عدواً بغير علم ، قال تعالى : ﴿ ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله ، فيسبوا الله عدواً بغير علم ﴾ فكان الملاحظ في هذا النهي النتيجة الواقعة ، لا النية المحتسبة .

ويستدل منه أن المنع فيما يؤدي إلى الإثم لا يتجه فيه إلى النية فقط ، بل إلى النتيجة المثمرة أيضاً ، فالأصل في اعتبار الذرائع هو النظر إلى مآلات الأفعال ، فيأخذ الفعل حكماً يتفق مع ما يؤول إليه ، سواء قصده أم لم يقصده ، فإذا كان الفعل يؤدي إلى مطلوب فهو مطلوب ، وإن كان لا يؤدي إلا إلى شر ، فهو منهي عنه ممنوع بسبب النتيجة ، وإن كان قد علم الباعث الحسن والنية المخلصة .

وقد يقصد الإنسان الشر بفعل المباح ، فيكون آثماً فيما بينه وبين الله ،

ولكن ليس لأحد عليه من سبيل ، ولا يحكم على تصرفه بالبطلان الشرعي ، كمن يرخص في سلعته ، ليضر بفعله تاجراً ينافسه ، فإن هذا بلا شك عمل مباح ، وهو ذريعة إلى إثم ، هو الإضرار بغيره وقد قصده . ومع ذلك لا يحكم على عمله بالبطلان بإطلاق ، ولا يقع تحت التحريم الظاهر الذي ينفذه القضاء ، فإن هذا العمل من ناحية النية ذريعة للشر ، ومن ناحية الظاهر قد يكون ذريعة للنفع العام والخاص ، فإن البائع بلا شك ينتفع من بيعه ومن رواج تجارته ، وينتفع العامة من ذلك الرخص ، وقد يدفع إلى تنزيل الأسعار ، لكن كرهه الإمام أحمد إن تبين أن فيه إضراراً بصاحبه . ومنعه الإمام مالك عملاً بما رواه عن ابن المسيب « أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه مرّ بحاطب بن أبي بلتعة ، وهو يبيع زبيباً له في السوق ، فقال له عمر : إما أن تزيد في السعر ، وإما أن ترفع من سوقنا »[1] والمعنى أن حاطباً كان يبيع دون سعر الناس في السوق ، فأمره عمر أن يلحق بسعر الناس ، أو يقوم من السوق .

فمبدأ سد الذرائع لا ينظر فقط إلى النيات والمقاصد الشخصية كما رأينا ، بل يقصد معه إلى النفع العام ، أو إلى دفع الفساد العام ، فهو ينظر إلى القصد مع النتيجة أو إلى النتيجة وحدها .

وقد افترض الشاطبي صورة يقصد فيها العامل إلى نفع نفسه وإلى ضرر غيره معاً ، وليس في القضية نفع عام ولا فساد عام ، فقال : « لا إشكال في منع القصد إلى الإضرار من حيث هو إضرار ، لثبوت الدليل على أن لا ضرر ولا ضرار في الإسلام ، لكن يبقى النظر في هذا العمل الذي اجتمع فيه قصد نفع ، وقصد إضرار غيره ، أيمنع منه فيصير غير مأذون فيه ، أم يبقى على حكمه الأصلي ، من الإذن ، ويكون عليه إثم ما قصد ؟

(١) المنتقى على الموطأ ١٧/٥

هذا مما يتصور فيه الخلاف في الجملة ، ويحتمل في الاجتهاد تفصيلاً : « وهو أنه إما أن يكون إذا رفع ذلك العمل وانتقل إلى وجه آخر في استجلاب تلك المصلحة ، أو درء تلك المفسدة ، حصل له ما أراد أو لا . فإن كان كذلك فلا إشكال في منعه منه ؛ لأنه لم يقصد ذلك الوجه ، إلا لأجل الإضرار ، فلينقل عنه ولا ضرر عليه ، كما يمنع من ذلك الفعل إذا لم يقصد إلا الإضرار . وإن لم يكن له محيص عن تلك الجهة التي يستضر بها غيره ، فحق الجالب أو الدافع مقدم ، وهو ممنوع من قصد الإضرار »[1] . أي أنه يمنع من الفعل في صورتين : وهما حالة إمكان تحقيق مصلحته من طريق آخر وحالة قصد الإضرار فقط . ويجوز الفعل في حالة تعين ممارسته ، ولا سبيل لتحقيق المصلحة سوى ذلك .

المنع من الضرر العام في نطاق الحكم الدنيوي في الذرائع :

عرفنا أن أصل الذرائع من حيث الحكم الدنيوي لا تعتبر فيه النية على أنها الأمر الجوهري في المنع أو الإباحة ، إنما النظر الجوهري إلى النتائج والثمرات ، فإن كانت نتيجة العمل مصلحة عامة ، كان واجباً بوجوبها ، وإن كان يؤدي إلى فساد فهو ممنوع بمنعه ؛ لأن الفساد ممنوع ، فما يؤدي إليه ممنوع والمصلحة مطلوبة ، فما يؤدي إليها مطلوب . وإن المقصود بالمصلحة : النفع العام ، وبالفساد : ما ينزل من الأذى بعدد كبير من الناس .

وعليه إذا كان ما هو مباح للشخص من المنافع الخاصة يؤدي الاستمساك به إلى ضرر عام ، أو يمنع مصلحة عامة ، كان منع الاستمساك مطلوباً سداً للذريعة ، وإيثاراً للمنفعة العامة على الخاصة[2] ، مثل تلقي السلع قبل نزولها

---

(١) الموافقات ٣٤٩/٢ ، ط التجارية .

(٢) المرجع السابق ٣٤٨/٢ ، ابن حنبل لأستاذنا أبو زهرة ٣١٧

الأسواق ممنوع ، لأنه وإن كان في أصله جائزاً ، لأنه بيع وشراء ، ولكن إن أجيز كان الناس في ضيق ولم تستقم حرية التعامل ، فيكون في بقاء الإذن ضرر عام ، فيمنع الشراء لسد الذرائع ، ويكون المنع عاماً ، ولو كان لبعض المتلقين نية حسنة محتسبة ، وفوق ذلك فإن هناك غبناً محتملاً على البائع ، فأثبت الإمام أحمد الخيار له مطلقاً ، سواء غبن بالفعل أم لا[1] .

ومثل احتكار الطعام وما يحتاج إليه الناس ، إنه حرام لقول النبي ﷺ « لا يحتكر إلا خاطىء »[2] ولولي الأمر أن يمنع الاحتكار منعاً من إضرار الناس ، وله إجبار المحتكرين على البيع بقيمة المثل عند ضرورة الناس إليه . وتدخل ولي الأمر في هذا يعتبر سداً لذريعة الفساد والأذى الذي ينزل بالناس[3] .

أنواع الذرائع :

تنقسم الذرائع باعتبارين : الاعتبار الأول بالنسبة للنتائج المترتبة عليها عموماً ، والاعتبار الثاني بالنسبة لدرجة إفضاء الذريعة إلى المفسدة .

ذكر ابن القيم في أعلام الموقعين[4] التقسيم الأول ، كما ذكر الشاطبي في الموافقات[5] التقسيم الثاني .

---

(١) ابن حنبل ٣١٨ . وحديث النهي عن تلقي الركبان رواه أحمد والبخاري ومسلم عن ابن مسعود ، ورووه أيضاً مع أصحاب السنن عن أبي هريرة إلا البخاري ، وفيه إثبات الخيار لصاحب السلعة إذا ورد السوق (نيل الأوطار ١١٦/٥) .

(٢) رواه أحمد ومسلم وأبو داود عن معمر بن عبد الله العدوي (نيل الأوطار ٢٢٠/٥) .

(٣) ابن حنبل ، المكان السابق .

(٤) أعلام الموقعين ١٤٨/٣

(٥) الموافقات ٣٤٨/٢

تقسيم ابن القيم للذرائع بحسب نوع النتيجة :

قسم ابن القيم الذرائع بالنسبة إلى نوع نتائجها إلى قسمين :

١ ـ أن تكون موضوعة للإفضاء إلى المفسدة : كشرب المسكر المفضي إلى مفسدة السكر ، وكالقذف المفضي إلى مفسدة الفرية ، والزنى المفضي إلى اختلاط المياه ، وفساد الغرس ونحوها .

٢ ـ أن تكون موضوعة للإفضاء إلى أمر جائز أو مستحب : فيتخذ وسيلة إلى المحرم ، إما بقصده ، أو بغير قصد منه ، فالأول : كمن يعقد النكاح قاصداً به التحليل ، أو يعقد البيع قاصداً به الربا . والثاني : كمن يسب المشركين بين أظهرهم .

ثم هذا القسم من الذرائع نوعان : أحدهما ـ أن تكون مصلحة الفعل أرجح من مفسدته ، والثاني ـ أن تكون مفسدته راجحة على مصلحته ، فههنا أربعة أقسام وهي :

الأول ـ ما وضع للإفضاء إلى المفسدة في حد ذاتها لا محالة ، كشرب المسكر المفضي إلى مفسدة السكر ، والزنى المفضي إلى اختلاط الماء وفساد الفراش والاعتداء على العرض وإثارة العداوات بين الناس .

الثاني ـ ما وضع للإفضاء إلى مباح ، ولكن قصد به التوصل إلى مفسدة ، كعقد النكاح المقصود به التحليل ، وعقد البيع الذي قصد به التوصل إلى الربا .

الثالث ـ ما وضع لمباح لم يقصد به التوصل إلى مفسدة ، ولكنه يفضي إليها غالباً ، وهي أرجح مما قد يترتب عليها من المصلحة ، مثل سب آلهة المشركين بين ظهرانيهم .

الرابع ـ ما وضع لمباح ولكنه قد يفضي إلى مفسدة ، ومصلحته أرجح من مفسدته ، كالنظر إلى المخطوبة والمشهود عليها .

تقسيم الشاطبي للذرائع بحسب قوة النتيجة :

قسم الشاطبي الذرائع باعتبار مآلها وما يترتب عليها من ضرر أو مفسدة إلى أربعة أقسام :

الأول : ما يكون أداؤه إلى المفسدة قطعياً ، كحفر البئر خلف باب الدار في الظلام ، بحيث يقع الداخل فيه بلا بد ، وشبه ذلك ، فهذا ممنوع ، وإذا فعله يعد متعدياً بفعله ، ويضمن ضمان المتعدي في الجملة : إما لتقصيره في إدراك الأمور على وجهها ، أو لقصده نفس الإضرار[1] .

الثاني : ما يكون أداؤه إلى المفسدة نادراً ،كحفر البئر بموضع لا يؤدي غالباً إلى وقوع أحد فيه ، وبيع الأغذية التي غالبها ألا تضر أحداً ، وهذا باق على أصله من الإذن فيه ؛ لأن الشارع أناط الأحكام بغلبة المصلحة ، ولم يعتبر ندور المفسدة ، إذ ليس في الأشياء خير محض ولا شر محض ، ولا توجد في العادة مصلحة خالية في الجملة عن المفسدة ، قال الشاطبي[2] : ولا يعد هنا قصد القاصد إلى جلب المصلحة أو دفع المفسدة ـ مع معرفته بندور المضرة عن ذلك ـ تقصيراً في النظر ، ولا قصداً إلى وقوع الضرر ، فالعمل إذن باق على أصل المشروعية .

الثالث : ما يكون أداؤه إلى المفسدة كثيراً نادراً ، ويغلب على الظن إفضاؤه إلى الفساد ، كبيع السلاح إلى أهل الحرب ، وبيع العنب إلى الخمَّار ، ونحوهما[3] .

هذا الظن الغالب يلحق هذه الحال بالعلم القطعي لأمور :

أحدها ـ أن الظن في الأحكام العملية يجري مجرى العلم ، فالظاهر جريانه هنا .

---

(١) الموافقات ٣٥٨/٢

(٢) المرجع السابق ٣٥٩

(٣) المرجع نفسه ٣٦١ ، مغني المحتاج ٣٧/٢ وما بعدها .

ثـانيهـا ـ نص الشـارع على سـد الـذرائع كما سيـذكر ، وهـذا القسم داخل في مضمون النص ؛ لأن معنى سد الذرائع هو الاحتياط للفسـاد ، والاحتيـاط يوجب الأخذ بغلبة الظن .

ثالثها ـ إن إجازة هذا النوع فيه تعاون على الإثم والعدوان المنهي عنه .

الرابـع ـ أن يكـون أداؤه إلى المفسـدة كثيراً لا غـالبـاً ولا نـادراً ، كبيـوع الآجال ، فإنها تؤدي إلى الربا كثيراً لا غالباً ، وهذا موضع نظر والتباس ، فـإما أن ينظر إلى أصل الإذن بالبيع فيجوز وهو مذهب الشـافعي وأبي حنيفـة ؛ لأن العلم أو الظن بوقوع المفسـدة منتفيـان ؛ إذ ليس هنـا إلا احتمال مجرد بين الوقـوع وعدمه ، ولا قرينة ترجح أحـد الجـانبين على الآخر ، ولا يبنى المنع إلا على العلم أو الظن ، وأيضـاً لا يصح أن نحمل عمل العـامل وزراً لمفسـدة لم يقصـدهـا ، ولم يكن مقصراً في الاحتياط لتجنبها ؛ لأنها ليست غالبة ، وإن كانت كثيرة .

وإما أن ينظر إلى كثرة المفسدة ، وإن لم تكن غالبة ، فيحرم ، وهو مذهب مالك وأحمد ، لأسباب ثلاثة[1] .

أولها ـ أنه يراعى كثرة وقوع القصـد إلى الربـا في هـذه البيوع ، أمـا القصـد نفسـه فلا ينضبـط ، أمـا إنهـا مظنـة الوقـوع فقـد تتخلف المفسـدة في حـالـة من الحالات ،وكثرة وقوع المفاسد مع قابليتها للتخلف يجعلها قريبـة الوقوع ، ويجب الاحتياط لهـا في العمل ؛ لأن كثرة المفـاسـد في بـاب الاحتيـاط تصل إلى درجـة الأمور الظنية الغالبة ، أو المعلومة علماً قطعياً ، في مسار العادات ؛ لأنها تشـارك حال غلبة الظن ، وحال العلم في كثرة الفساد المترتبـة ، ودرء المفـاسـد مقـدم على جلب المصالح . وقد اعتبرت الكثرة في حديث أم ولد زيد بن أرقم الذي سـأذكره في حجية سد الذرائع .

---

(١) الموافقات ٢/٣٦١

ثانيها - في بيوع الآجال تعارض أصلان ؛ لأن البيع في الأصل مأذون فيه ، وهناك أصل ثان : هو صيانة الإنسان عن إيقاع الضرر بغيره ، ويرجح الأصل الثاني لكثرة المفاسد المترتبة ، فيجب المنع من هذه البيوع ، ويخرج بالترجيح الفعل عن أصله وهو الإذن ، إلى العمل بالأصل الثاني ، وهو المنع ، سداً لذرائع الفساد والشر .

ثالثها - وردت نصوص كثيرة بتحريم أمور كانت في الأصل مأذوناً فيها ؛ لأنها تؤدي في كثير من الأحوال إلى مفاسد ، وإن لم تكن غالبة ولا مقطوعاً بها ، فنهى النبي ﷺ عن الانتباذ في الأوعية التي قد يختمر النبيذ فيها ولا يعلم به ، لئلا يتخذ ذريعة[1] ، وحرم عليه الصلاة والسلام الخلوة بالأجنبية ، وأن تسافر المرأة مع غير ذي رحم محرم[2] ، ونهى عن بناء المساجد على القبور ، وعن الصلاة إليها[3] ، وعن الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها ، وقال : إنكم إن فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم[4] ، وحرم خطبة المعتدة ونكاحها ، حتى لا تكذب في العدة[5] ، وحرم

---

(١) روى مسلم عن عائشة : « نهى وفد عبد القيس أن ينتبذوا في الدُّبَّاء ، والنقير والمزفت والحنتم » وللبخاري ومسلم نحوه من حديث ابن عباس ، وأنس ، وأبي هريرة . والدباء هو القرع ، والحنتم : هو الجرار الخضر ، والنقير : هو أصل الجذع ينقر ويتخذ منه الإناء . والمزفت : هو المطلي بالزفت ، والمقير : هو المطلي بالقير (نيل الأوطار ١٤٤/٧) .

(٢) سبق تخريجه (جامع الأصول ٤٢٧/٧) .

(٣) أخرج الشيخان عن أبي هريرة : « قاتل الله اليهود اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد » وفي صحيح مسلم : « لا تجلسوا على القبور ولا تصلوا إليها ولا عليها » والعلة : سد الذريعة والبعد عن التشبه بعبدة الأوثان الذين يعظمون الجمادات التي لا تسمع ولا تنفع ولا تضر ، ولما في إنفاق المال في ذلك من العبث والتبذير الخالي عن النفع بالكلية ، ولأنه سبب لإيقاد السرج عليها الملعون فاعله (سبل السلام ١٥٣/١) .

(٤) رواه الطبراني عن ابن عباس ، ونحوه لأبي داود في مراسيله (نصب الراية ١٧٠/٣) .

(٥) روى الجماعة : أحمد وأصحاب الكتب الستة إلا البخاري عن فاطمة بنت قيس « أن رسول الله ﷺ قال لها بعد طلاقها : إذا حللت فأذنيني ، فآذنته . فخطبها معاوية وأبو الجهم ... » (نيل الأوطار ١٠٨/٦) .

على المرأة في عدة الوفاة الطيب والزينة وسائر دواعي النكاح[1] ، ونهى عن البيع والسلف[2] ، وعن هدية المدين[3] وميراث القاتل[4] ، وحرم صوم يوم عيد الفطر[5] ، إلى غيره مما هو ذريعة ، فقد كان النهي في هذه الحالات خشية وقوع المفاسد التي قد تترتب عليها ، وإن لم يكن المترتب بغلبة الظن أو بالعلم القاطع ، والشريعة مبنية على الاحتياط والأخذ بالحزم ، والتحرز مما عسى أن يكون طريقاً إلى مفسدة ، كما قال الشاطبي .

حجية الذرائع وآراء العلماء فيها :

اعتبر الإمامان : مالك وأحمد مبدأ الذرائع أصلاً من أصول الفقه[6] ، وقال ابن القيم : إن سد الذرائع ربع الدين[7] .

وأخذ به الشافعي وأبو حنيفة[8] في بعض الحالات وأنكرا العمل به في

---

(١) روى أحمد وأبو داود والنسائي عن أم سلمة : « المتوفى عنها زوجها لا تلبس المعصفر من الثياب ولا الممشقة - المصبوغة بالمشق - ولا الحلي ، ولا تختضب ، ولا تكتحل » (نيل الأوطار ٢٩٦/٦) .

(٢) هو حديث عمرو بن شعيب « لا يحل سلف وبيع ... » رواه أحمد وأصحاب السنن وابن خزيمة والحاكم .

(٣) روى القزويني وابن ماجه عن أنس : « إذا أقرض أحدكم قرضاً فأهدي له أو حمله على الدابة فلا يركبها ولا يقبله إلا أن يكون جرى بينه وبينه قبل ذلك » وفيه مجهول ، وعند البخاري في تاريخه عن أنس « إذا أقرض فلا يأخذ هدية » (جمع الفوائد ٦٧٣/١ ، الروضة الندية ١٢٦/٢ - ١٢٧) .

(٤) سبق تخريجه .

(٥) أخرج البخاري ومسلم عن أبي سعيد الخدري « أن رسول الله ﷺ نهى عن صوم يومين : يوم الفطر ويوم النحر » (سبل السلام ١٦٩/٢) .

(٦) المدخل إلى مذهب أحمد ١٣٨ . الموافقات ٣٦١/٢ ، ١٩٨/٤ - ٢٠٠

(٧) أعلام الموقعين ١٧١/٣

(٨) الموافقات ٣٠٥/٣

حالات أخرى ، وكذلك الشيعة أخذوا به[1] وأنكره ابن حزم الظاهري مطلقاً .

ومما يدل على أن الشافعي أخذ بالذرائع ما قاله في كتابه الأم[2] : وفي منع الماء ليمنع به الكلأ الذي هو من رحمة الله عام يحتمل معنيين : أحدهما ـ أن ما كان ذريعة إلى إحلال ما حرم الله لم يحل ، وكذلك ما كان ذريعة إلى إحلال ما حرم الله . ثم أضاف قائلاً : فإن كان هذا هكذا ففي هذا ما يثبت أن الذرائع إلى الحلال والحرام تشبه معاني الحلال والحرام[3] . وقال الشافعي بترك الأضحية أحياناً إعلاماً بعدم وجوبها . ولكن في مسألة بيوع الآجال عارض القول بسد الذرائع عنده دليل آخر ، ورجح على غيره ، فاعمله ، فترك سد الذريعة لأجله . وذلك الدليل هو أنه لا يتهم من لم يظهر منه قصد إلى الممنوع . ومالك وغيره يعمل بالتهمة بسبب ظهور فعل اللغو ، وهو دال على القصد إلى الممنوع .

الأدلة :

أدلة المثبتين : سأذكر هنا أدلة المثبتين للذرائع ، وسأخصص مبحثاً لأدلة النفاة تحت عنوان (ابن حزم والذرائع) .

استدل القائلون بالذرائع بأدلة من القرآن والسنة :

أما أدلتهم من القرآن فهي قوله تعالى : ﴿ يا أيها الذين آمنوا لا تقولوا راعنا وقولوا انظرنا واسمعوا ﴾ المراد من ﴿ راعنا ﴾ : اسم فاعل من الرعونة ، كان اليهود يستعملون هذه الكلمة بقصد سب النبي عليه الصلاة والسلام . وقوله

---

(١) راجع الأصول العامة ٤١٤

(٢) الأم ٢٧٢/٣

(٣) إلا أن ابن السبكي الشافعي قال : إنما أراد الشافعي رحمه الله تعالى ـ في قضية منع الماء ـ تحريم الوسائل ، لا سد الذرائع ، والوسائل تستلزم المتوسل إليه . أي أن كلام الشافعي في نفس الذرائع لا في سدها (حاشية العطار على شرح المحلي على جمع الجوامع لابن السبكي ٢٦٤/٢) .

سبحانه : ﴿ واسألهم عن القرية التي كانت حاضرة البحر إذ يعدون في السبت إذ تأتيهم حيتانهم يوم سبتهم شرَّعاً ويوم لا يسبتون لا تأتيهم كذلك نبلوهم بما كانوا يفسقون ﴾ .

وأدلتهم من السنة : قوله ﷺ : « دع ما يريبك إلى ما لا يريبك »[١] وقوله : « إن الحلال بيِّن وإن الحرام بين ، وبينهما أمور مشتبهات »[٢] ، « المؤمنون وقافون عند الشبهات »[٣] ، « من حام حوله الحمى يوشك أن يواقعه »[٤] ، « الإثم ما حاك في صدرك ، وكرهت أن يطلع عليه الناس »[٥] ، « استفت قلبك وإن أفتاك المفتون »[٦] « إن من أكبر الكبائر أن يلعن الرجل والديه ، قيل : يا رسول الله ، كيف يلعن الرجل والديه ؟ قال : يسب أبا الرجل فيسب أباه ، ويسب أمه فيسب أمه »[٧] .

واستدل ابن تيمية على سد الذرائع بشواهد قولية وعملية من السنة هي ما يأتي[٨] :

---

(١) رواه النسائي والترمذي والحاكم وصححاه عن الحسن بن علي بن أبي طالب رضي الله عنهما .

(٢) رواه البخاري ومسلم عن النعمان بن بشير رضي الله عنه .

(٣) ذكره الشوكاني في إرشاد الفحول ٢١٧ ، كما ذكره في نيل الأوطار ١٠٥/٨

(٤) ذكره الشوكاني في إرشاد الفحول ٢١٧ ، ويظهر أنه من حديث النعمان بن بشير الذي في آخره « كالراعي يرعى حول الحمى يوشك أن يقع فيه » .

(٥) رواه احمد والدارمي في سنديها بإسناد حسن عن وابصة بن معبد بلفظ « الإثم ما حاك في النفس وتردد في الصدر . وإن أفتاك الناس وأفتوك » .

(٦) الحديث السابق بدىء بقوله : « استفت قلبك » وختم بقوله عليه الصلاة والسلام « وإن أفتاك الناس وأفتوك » .

(٧) أخرجه البخاري ومسلم عن عبد الله بن عمرو ؛ ورواه أبو داود في سننه (سبل السلام ١٦٦/٤ ، سنن أبي داود ٦٢٩/٢) .

(٨) قد سبق تخريجها وتحقيقها .

١ ـ الحديث السابق الذي ينهى عن شتم الرجل أبوي غيره . حتى لا يكون ذريعة إلى سب أبويه نفسه ؛ لأن سب الغير يؤدي إليه .

٢ ـ إن الشارع نهى عن خطبة المعتدة ؛ لأنه قد يجر إلى ما هو أكبر منه ، وهو الزواج في العدة .

٣ ـ نهيه عليه الصلاة والسلام عن بيع وسلف ، مع أنه لو أفرد أحدهما عن الآخر يصح ، لئلا يؤدي إلى الربا .

٤ ـ نهى النبي ﷺ وأصحابه المقرض عن قبول هدية المقترض ، حتى يحسبها من دينه ، لئلا يتخذ ذريعة إلى تأخير الدين لأجل الهدية ، فيكون ربا .

٥ ـ إن الشارع منع أن يكون للقاتل ميراث ، لكيلا يتخذ القتل سبيلاً لتعجيل الميراث .

٦ ـ اتفق الصحابة على قتل الجماعة بالواحد ، مع ما فيه من عدم المساواة ، وذلك لكيلا يكون ذريعة إلى الإجرام ، ولا عقاب عليه .

٧ ـ إن الله سبحانه وتعالى منع رسول الله ﷺ لما كان بمكة من الجهر بالقرآن ، حتى لا يسبوا القرآن ومن أنزله ومن جاء به .

ثم علّق ابن تيمية قائلاً : والكلام في سد الذرائع واسع لا يكاد ينضبط ، ولم نذكر من شواهد هذا الأصل إلا ما هو متفق عليه أو منصوص عليه ، أو مأثور عن الصدر الأول شائع عنهم ، إذ الفروع المختلف فيها منها ما يحتج لها بهذه الأصول ، ولا يحتج بها .

والأدلة عدا هذه كثيرة ، أفاض ابن القيم في ذكرها ، حتى إنه أورد تسعة وتسعين وجهاً للدلالة على سد الذرائع والمنع منها[١] .

---

(١) راجع أعلام الموقعين ١٤٩/٣ ـ ٢١٧

تحقيق موضع الخلاف بين العلماء في الذرائع :

اتفق العلماء على أنه لا يجوز التعاون على الإثم والعدوان مطلقاً ، وأن ما يؤدي إلى إيذاء جماعة المسلمين ممنوع ، كحفر الآبار في الطرق العامة ، أو إلقاء السم في طعامهم . واتفقوا على أنه لا يجوز سب الأصنام ، حيث يكون سبباً في سب الله ، عملاً بمقتضى قول تعالى : ﴿ ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله ، فيسبوا الله عدواً بغير علم ﴾ ، ونحوها من المسائل التي اتفقوا على منع التوسل فيها .

واتفقوا على أن ما يكون طريقاً للخير والشر ، وفي فعله منفعة للناس لا يكون محظوراً ، كغرس العنب : فإنه يؤدي إلى صنع الخمر ، ولكن لم يكن غرسه لهذا الغرض بأصله ، وإنما الانتفاع بغرسه أكبر من حصول الإضرار به ، والعبرة للغالب[١] ، ومثله أيضاً : المجاورة في البيوت خشية الزنى .

وأما موضع الخلاف فهو في القسم الرابع الذي ذكره الشاطبي : وهي الوسائل التي ظاهرها الجواز ، إذا قويت التهمة في التوصل بها إلى الممنوع ، وهو أيضاً القسم الثاني الذي ذكره ابن القيم ، فينحصر الخلاف بالذات في بيوع الآجال[٢] (أو بيع العينة[٣]) مثل : أن يبيع البائع سلعة بعشرة دراهم إلى أجل ، ثم يشتريها من المشتري بخمسة نقداً .

---

(١) الموافقات ٤٠٠/٤ ، الفروق ٣٢/٢ ، ٢٦٦/٣ ، ابن حنبل ٣٢٤

(٢) قال الشاطبي في الموافقات ٣٠٤/٣ وما بعدها : قامت الأدلة على اعتبار الشرع سد الذرائع في الجملة ، وهذا مجمع عليه ، وإنما النزاع في ذرائع خاصة ، وهي بيوع الآجال .

(٣) فرق المالكية بين النوعين ، فقالوا : بيوع الآجال : هي بيع المشتري ما اشتراه لبائعه أو لوكيله ، لأجل . قوله لبائعه متعلق ببيع ، وقوله : لأجل متعلق باشتراه أي أن العقدين (الأول بثمن مؤجل ، والثاني بثمن نقدي) حاصلان بين نفس العاقدين. وأما بيع العينة فهو أن يقول شخص لآخر : اشتر سلعة بعشرة نقداً ، وأنا آخذها منك باثني عشر لأجل . وهو ممنوع لما فيه من تهمة (سلف جر نفعاً) ؛ لأن نتيجة الفعل أنه سلفه عشرة ثمن السلعة يأخذ عنها بعد الأجل اثني عشر (راجع الشرح الصغير ١٦٦/٣ ، ١٢٨) .

وهذه البيوع يقال : إنها تصل إلى ألف مسألة ، ومثلها : كل مباح تذرع به إلى المفسدة كالنظر للضرورة إلى المرأة الأجنبية والتحدث معها من حيث إنه ذريعة للزنى ، وموطن الخلاف على الوجه الأدق ليس في هذه البيوع التي يظهر فيها القصد إلى الربا ، فإن ذلك لا يجوز بحال ، وإنما الخلاف هو في الحالة التي لم يظهر منها القصد إلى الممنوع .

فالمالكية والحنابلة[1] يبطلون هذه البيوع ؛ لأن العقد نفسه يحمل الدليل على قصد الربا ، إذ أن مآل هذا التعاقد هو بيع خمسة نقداً بعشرة إلى أجل ، والسلعة فيما بين ذلك لغو لا معنى لها .

وأما أبو حنيفة فهو وإن لم يقل بحكم الذرائع إلا أنه يبطل هذه البيوع على أساس آخر : وهو أن الثمن إذا لم يستوف لم يتم البيع الأول ،فيصير الثاني مبنياً عليه ، أي أنه ليس للبائع الأول أن يشتري شيئاً ممن لم يمتلكه ، فيكون البيع الثاني فاسداً ، ويؤول الأمر إلى بيع خمسة في عشرة لأجل ، وهو ربا فضل ونساء معاً ، فيصبح العقد الثاني فاسداً ؛ لأن فيه معنى الربا . وعلى هذا فإن جمهور الفقهاء قرروا فساد هذا البيع ، لأنه ذريعة إلى الربا .

وأما الشافعي فيصحح هذه البيوع قضاء ، ويترك ناحية القصد الباطن إلى الإثم والعقاب الأخروي ، بمعنى أن العقد حرام للنهي عنه ، لكن النهي لا يبطل العقد في كل بيع يؤدي إلى مفسدة ، وكذا كل تصرف يفضي إلى معصية ، فالعقدان صحيحان حتى يقوم الدليل على قصد الربا المحرم[2] ، ويؤيدني في تحقيق هذا الخلاف ما أنقله عن القرطبي والقرافي المالكيين .

قال القرطبي[3] : « سد الذرائع ذهب إليه مالك وأصحابه ، وخالفه أكثر

---

(١) بداية المجتهد ١٤٠/٢ وما بعدها .

(٢) مغني المحتاج ٣٧/٢ ـ ٣٨

(٣) إرشاد الفحول للشوكاني ٢١٧

الناس تأصيلاً ، وعملوا عليه في أكثر فروعهم تفصيلاً » ثم قرر موضع الخلاف ، فقال : « اعلم أن ما يفضي إلى الوقوع في المحظور إما أن يفضي إلى الوقوع قطعاً أو لا ، الأول : ليس من هذا الباب ، بل من باب ما لا خلاص من الحرام إلا باجتنابه ، ففعله حرام من باب ، ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب . والذي لا يلزم (أي إفضاؤه إلى الوقوع قطعاً) : إما أن يفضي إلى المحظور غالباً أو ينفك عنه أو يتساوى الأمران ، وهو المسمى بالذرائع عندنا ، فالأول : لا بد من مراعاته ، والثاني والثالث : اختلف الأصحاب فيه ، فمنهم من يراعيه ، وربما يسميه التهمة البعيدة ، والذرائع الضعيفة » .

وقال القرافي[1] : « مالك لم ينفرد بذلك ، بل كل أحد يقول بها ، ولا خصوصية للمالكية بها ، إلا من حيث زيادتهم فيها » ، قال : « فإن من الذرائع **ما هو معتبر بالإجماع** : كالمنع من حفر الآبار في طريق المسلمين وإلقاء السم في طعامهم ، وسب الأصنام عند من يعلم من حاله أنه يسب الله تعالى حينئذ ، ومنها : **ما هو ملغي إجماعاً** كزراعة العنب فإنها لا تمنع خشية الخمر ، وإن كان وسيلة إلى المحرم ، ومنها **ما هو مختلف فيه** كبيوع الآجال ، فنحن لا نغتفر الذريعة فيها ، وخالفنا غيرنا في أصل القضية أنا قلنا بسد الذرائع أكثر من غيرنا ، لا أنها خاصة بنا » : قال : « وبهذا تعلم بطلان استدلال أصحابنا على الشافعية في هذه المسألة بقوله تعالى : ﴿ ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله ، فيسبوا الله عدواً بغير علم ﴾ وقوله : ﴿ ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم في السبت ﴾ فقد ذمهم لكونهم تذرعوا للصيد يوم السبت المحرم عليهم بحبس الصيد يوم الجمعة ، وقوله ﷺ : « لا تقبل شهادة خصم وظنين »[2] خشية الشهادة

---

(١) إرشاد الفحول ، المرجع السابق ، والفروق ٣٢/٢ ، ٢٦٦/٣ ، تهذيب الفروق ٤٢/٢

(٢) أخرجه مالك في الموطأ موقوفاً على عمر ، وهو منقطع ، ورواه أبو داود والبيهقي مرسلاً . ورواه الحاكم عن أبي هريرة مرفوعاً وفي إسناده نظر (نيل الأوطار ٢٩١/٨) .

بالباطل ، ومنع شهادة الآباء للأبناء »[1] قال : « وإنما قلنا : إن هذه الأدلة لا تفيد في محل النزاع ، لأنها تدل على اعتبار الشرع سد الذرائع في الجملة ، وهذا أمر مجمع عليه ، وإنما النزاع في ذريعة خاصة ، وهو بيوع الآجال ونحوها ، فينبغي أن يذكروا أدلة خاصة بمحل النزاع » .

الأدلة على تحريم البيوع الربوية :

البيوع الربوية أو بيوع الآجال تسمى أيضاً كا أشرت بيوع العينة ، لأنه يتوسط في التعامل بالربا عين ، كأن يبيع الشخص عيناً بثمن مؤجل ، ثم يبيعها لبائعها بثمن معجل أقل ، فيكون الفرق ربا ، وقد استدلوا على تحريم هذه البيوع بسد الذرائع للربا ، وبحديث تكلم العلماء في سنده ، وهو ما روي عن النبي ﷺ أنه قال : « إذا ضنّ الناس بالدينار والدرهم ، وتبايعوا بالعينة ، واتبعوا أذناب البقر ، وتركوا الجهاد في سبيل الله ، أنزل الله عليهم بلاء فلا يرفعه حتى يراجعوا دينهم »[2] .

وأضاف المالكية دليلين آخرين هما :

١ ـ إن هذه البيوع وإن كانت على صورة بيع جائز في الظاهر ، إلا أنها لما كثر قصد الناس التوصل إلى ممنوع في الباطن ، كبيع بسلف ، وسلف بمنفعة ، منعت قياساً على الذرائع المجمع على منعها ، بجامع أن الأغراض الفاسدة في كل ، هي الباعثة على عقدها ، لأنه المحصل لها .

٢ ـ بحديث ذكره مالك في الموطأ ، وهو : « أن أم ولد زيد بن أرقم قالت

---

(١) رواه الخصاف أبو بكر الرازي عن عائشة ، وفي مصنف ابن أبي شيبة وعبد الرزاق هو من قول شريح : « لا تجوز شهادة الابن لأبيه ، ولا الأب لابنه ، ولا المرأة لزوجها ، ولا الزوج لامرأته . إلخ ... » (نصب الراية ٨٢/٤) .

(٢) رواه أبو داود عن ابن عمر رضي الله عنهما ، وفي إسناده مقال . ولأحمد من رواية عطاء ورجاله ثقات ، وصححه ابن القطان (سبل السلام ٤١/٣) .

لعائشة رضي الله عنها : يـا أم المؤمنين ، إني بعت من زيـد بن أرقم عبـداً بثمانمـائـة درهم إلى العطاء ، واشتريته منه بستمائة نقـداً ، فقـالت عـائشـة رضي الله عنهـا : بئس ما شريت ، وبئس ما اشتريت ، أخبري زيـد بن أرقم أنـه أبطل جهـاده مع رسول الله ﷺ إلا أن يتوب ، قـالت : أرأيتني إن أخـذتـه برأس مـالي ، فقـالت عائشة رضي الله عنها : ﴿ فمن جاءه موعظـة من ربـه فـانتهى ، فلـه مـا سلف ، وأمره إلى الله ﴾[1] » فهذه صورة النزاع ، قال القرافي[2] : « وهذا التغليـظ العظيم لا تقوله رضي الله عنهـا إلا عن توقيف ، فتكون هـذه الـذرائع واجبـة السـد وهو المقصود » ، قال ابن رشد صاحب المقدمات : « وهذه المبـايعـة كانت بين أم ولـد زيد بن أرقم ومولاها قبل العتق ، فيخرج قول عائشة على تحريم الربـا بين السيـد وعبده مع القول بتحريم هذه الذرائع ، ولعل زيداً لا يعتقد تحريم الربا بين السيد وعبده »[3] .

أدلة الشافعية :

أجاب الزركشي من الشافعية على أدلـة المـالكيـة بـأن عـائشـة قـالت ذلـك باجتهادها ، واجتهاد واحد من الصحابة لا يكون حجة على الآخر بالإجمـاع ، ثم قولها معارض بفعل زيد بن أرقم ، ثم إنها أنكرت البيع لفسـاد التعيين ، فـإن البيع الأول فـاسـد بجهـالـة الأجل ؛ لأن وقت العطـاء غير معلـوم ، والثـاني بنـاء على الأول ، فيكون فاسداً[4] . ثم انتقل الشافعيـة من منع أدلـة المـالكيـة في الجملـة إلى إثبـات مـدعـاهم ، فقـالوا : وإذا اختلف الصحـابـة كما ذكر ، فمذهبنـا القيـاس ، واحتجوا بثلاثة أمور :

---

(١) أخرجه عبد الرزاق في مصنفه عن عـائشـة (راجع تخريج أحـاديث تحفـة الفقهـاء للمؤلف مع الأستاذ الكتاني ٧١/٢) .

(٢) الفروق ٢٦٧/٣

(٣) إرشاد الفحول للشوكاني ٢١٧

(٤) المرجع السابق .

١ ـ قوله تعالى : ﴿ وأحل الله البيع وحرم الربا ﴾ ، وأجابهم القرافي[1] بأن هذا النص عام ، وما استدل به المالكية من حديث عائشة خاص ، والخاص مقدم على العام على ما تقرر في علم الأصول .

٢ ـ ثبت في السنة « أن رسول الله ﷺ أتي بتمر جَنيب (نوع جيد من أنواع التمر) ، فقال : أتمر خيبر كله هكذا ؟ فقالوا : إنا نبتاع الصاع بالصاعين من تمر الجمع ، فقال عليه الصلاة والسلام : لا تفعلوا هذا ، ولكن بيعوا تمر الجمع بالدراهم ، واشتروا بالدراهم جنيباً »[2] ، فهذا بيع صاع بصاعين ، وإنما توسط بينهما عقد الدراهم ، فأبيح .

وأجاب القرافي : بأن المالكية يمنعون أن يكون العقد الثاني من البائع الأول ، وليس ذلك مذكوراً في الخبر ، مع أن بيع النقد إذا تقابضا فيه ضعفت التهمة ، وإنما المنع حيث تقوى التهمة .

٣ ـ إن العقد المفضي للفساد لا يكون فاسداً إذا صحت أركانه كبيع السيف من قاطع الطريق ، والعنب من الخمار ، مع أن الفساد في قطع الطريق أعظم من سلف جر نفعاً ، لما فيه من ذهاب النفوس والأموال . وأجاب القرافي بأن محل ذلك إذا لم تكن الأغراض الفاسدة هي الباعثة على العقد ، وإلا منع كما في عقود صور النزاع ، وهناك فرق بين هذه البيوع وبيع السيف من قاطع الطريق ونحوه ، فإن البيع للقاطع ليس محصلاً لقطع الطريق وعمل الخمر ، إذ الفساد ليس مقصوداً من البيع بالذات ، حتى يكون باعثاً على عقده ، كصورة النزاع .

---

(١) الفروق ٣/٢٦٨

(٢) متفق عليه بين البخاري ومسلم عن أبي سعيد الخدري وأبي هريرة رضي الله عنهما . والجنيب : الطيب أو الصلب أو الذي أخرج منه حشفه ورديئه . وتمر الجمع : هو التمر الرديء المجموع من أنواع مختلفة (سبل السلام ٣/٣٨) .

ورأيي في الموضوع المختلف فيه ـ وهو المباح الذي يتذرع به إلى المفسدة : هو أنه ينبغي سد الباب أمام المحتالين والمفسدين الذين يعملون على التحلل من قيود الشريعة وأحكامها ، فإن الشريعة جاءت لتحصيل المصالح ودرء المفاسد ، وهي إنما تنظر في الحقيقة إلى غايات الأشياء ومآلاتها ، فإن كانت هذه الغايات مفاسد وأضراراً منعت من أسبابها ، وسدت الوسائل والطرق التي يتذرع بها إليها ، ولو كانت هذه الوسائل في نفسها جائزة ، وبهذا يكون مذهب المالكية والحنابلة ويقاربهم الحنفية في هذه المسألة أسد وأحكم ، والعمل به أوجب وألزم . ومنع الذرائع حينئذ يكون سبب التهمة أي لأجل ظن قصد الممنوع .

وأما الإمام الشافعي فلم يحرم هذه البيوع عملاً بمبدأين : القضاء أبداً على الظاهر ، ولا يفسد العقد إلا ما قارنه ، ولا يفسد بشيء تقدمه ولا تأخره ، ولا بتوهم ولا بأغلب[1] .

وفيما عدا البيوع الربوية يتفق العلماء على الأخذ بأصل الذرائع ، وإن لم يسمه بعضهم بهذا الاسم ، ولكن على اختلاف في المقدار وتباين في طريقة الوصول إلى الحكم ، فأكثرهم أخذاً بها الإمامان : مالك وأحمد ويليهم الإمام أبو حنيفة ، وأقلهم أخذاً بها الإمام الشافعي رضي الله عنهم ، وهو يتفق مع ما نقل عن الشافعي من تحريم الحيل . ولكن هذين الإمامين لم يعتبراه أصلاً قائماً بذاته ، بل كان داخلاً في الأصول المقررة عندهما كالقياس والاستحسان الخفي الذي لا يبتعد عما يقرره الشافعي إلا في العرف القائم بين الناس .

وإن الأخذ بالذرائع لا تصح المبالغة فيه ، فإن المغرق فيه قد يمتنع عن أمر مباح أو مندوب أو واجب ، خشية الوقوع في ظلم ، كامتناع بعض العادلين عن تولي أموال اليتامى أو أموال الأوقاف خشية التهمة من الناس ، أو خشية على

---

(١) الأم ٣٤/٣ ، ٤١/٤ ، ٢٦٧/٧ ـ ٢٧٠

أنفسهم من أن يقعوا في ظلم ، ولأنه لوحظ أن بعض الناس قد يمتنع عن أمور كثيرة خشية الوقوع في الحرام[1] .

منشأ الخلاف بين العلماء :

الخلاف في الذرائع كما حققت محصور في دائرة ضيقة وهي حالة بيوع الآجال ، وذلك فيما إذا لم تنكشف نية المتعاقدين ولم يدل على قصد الربا فيها دليل من تكرار أو غيره ، قال القرافي[2] :

من باع سلعة بعشرة دراهم إلى شهر ، ثم اشتراها بخمسة قبل الشهر ، فمالك (ومعه أحمد) يقول : إنه أخرج من يده خمسة الآن ، وأخذ عشرة إلى آخر الشهر ، فهذه وسيلة السلف : خمسة بعشرة إلى أجل ، بإظهار صورة البيع لذلك ، والشافعي ينظر إلى صورة البيع ، ويحمل الأمر على ظاهره فيجوز ذلك ، وهذه البيوع يقال : إنها تصل إلى ألف مسألة اختص بها مالك (ومعه أحمد) وخالفه الشافعي ، فما منشأ الخلاف فيها ؟

سبب الخلاف يرجع إلى مسألة مهمة في الشريعة الإسلامية هي مسألة : (النية واللفظ في العقود) وفي هذه المسألة اتجه الفقه الإسلامي اتجاهين :

الأول ـ مذهب الشافعي وقريب منه مذهب أبي حنيفة : الاعتداد بالألفاظ في العقود ، دون النيات والقصود ؛ لأن نية السبب والغرض غير المباح شرعاً مستترة ، فيترك أمرها لله وحده ، يعاقب صاحبها عليها ما دام أثم بنيته ، ومن هنا قرروا أن (المعتبر في أوامر الله المعنى ، والمعتبر في أمور العباد الاسم واللفظ) أي فيما إذا لم يكن في العقد ما يدل على النية والقصد صراحة ، فإن ظهر القصد في العقد صراحة أو ضمناً بقرائن ، فيعمل بقاعدة (العبرة بالمعاني لا بالألفاظ

---

(١) أصول الفقه لأبي زهرة ٢٨١

(٢) الفروق ٣٢/٢

والمباني)[1] . وهكذا فكل عقد عند الشافعي تؤخذ أحكامه من صيغته ومما لابسه واقترن به ، ففساده يكون من صيغته ، وصحته تكون منها ، ولا يفسده لأمور خارجة عنه ولو كانت نيات ومقاصد لها أمارات ، أو لو كانت مآلات مؤكدة ونهايات ثابتة .

الثاني ـ مذهب ابن حنبل الذي يتشدد بحق في رعاية النية والقصد دون اللفظ ، ويتلخص مذهبه بما يفهم من كلام ابن القيم بما يلي[2] :

أ ـ إن اتفقت نية العاقد مع ما تدل عليه عبارته ، انعقد العقد وترتب عليه أثره الشرعي .

ب ـ إن قصد غير ما تدل عليه عبارته ، ولكن لم يدل شيء على نيته ، كان مؤاخذاً بنيته ديانة أي أمام الله ، إلا أنه يلزم حكم العقد كما يؤخذ من عبارته .

ج ـ إن كشفت قرينة على هذه النية ، وكانت لا تنافي الشريعة ، صح العقد ، وإلا كان فاسداً لا أثر له .

الاتجاه الأول ـ وهو النظر إلى الأحكام الظاهرة وإلى الأفعال عند حدوثها ، دون النظر إلى غاياتها ومآلاتها ، أخذ به الإمام الشافعي في الذرائع ، بل إنه عمم تلك النظرة الظاهرية المادية على كل نواحي الشريعة ، وطبق قاعدته على العقود والتصرفات[3] .

وخالفه في تلك النظرة الإمامان مالك وأحمد في الحكم بالذرائع ، فإنهما نظرا إلى المآلات والغايات نظرة مجردة ، ونظرا إلى البواعث أيضاً ، فمن عقد عقداً

---

(١) راجع الملكية ونظرية العقد لأستاذنا الشيخ محمد أبو زهرة ٢١٥ وما بعدها ، الأشباه والنظائر لابن نجيم ١١٠ وما بعدها ، حاشية الحموي على الكتاب السابق ١٢/٢ وما بعدها ، الأشباه والنظائر للسيوطي ٤٠ ، مغني المحتاج ٣٧/٢ ـ ٣٨

(٢) أعلام الموقعين ١١٧/٣ ، ١١٩ وما بعدها ، ٤٠٠/٤ وما بعدها .

(٣) راجع الأم ٣٣/٣ ، ٧٠/٧

قصد به أمراً محرماً ، واتخذ العقد ذريعة له ، فإن المآل والباعث يحرمان العقد ، فيأثم عند الله ، ويكون العقد باطلاً ؛ لأنه ربا ، فيبطل سداً للذريعة .

وإني لا أجد بداً من اختيار مذهب مالك وأحمد رضي الله عنهما ، لأنه متمشٍ مع قاعدة : (الأمور بمقاصدها) وحديث « إنما الأعمال بالنيات ، وإنما لكل امرئ ما نوى » فبين النبي عليه الصلاة والسلام في الجملة الأولى أن العمل لا يقع إلا بالنية ، وبين في الجملة الثانية أن العامل ليس له من عمله إلا ما نواه ، وهذا يعم العبادات والمعاملات والأيمان والنذور وسائر العقود والأفعال[1] ، وهذا دليل على أن من نوى بالبيع عقد الربا حصل له الربا ولا يعصمه من حرمة الربا صورة البيع .

ثم إن هذا المسلك أنزه في الدين وأقرب إلى مقاصد الشريعة العامة التي جاءت لإصلاح الناس على أسس صالحة من الخير والسداد في النظم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية[2] .

انتصار ابن القيم لمبدأ الباعث أو القصد في العقد :

لقد أطال ابن القيم ـ كما ذكرت ـ بنفَسه الطويل المعروف في إقامة الأدلة المختلفة على إثبات مبدأ سد الذرائع ، مناقشاً بعض الأئمة المعارضين في الظاهر له . فقال في تفصيل جميل[3] :

المتكلم بصيغ العقود : إن كان قاصداً لها ، ترتبت أحكامها في حقه ولزمته . وإن لم يكن قاصداً لها ، فإما أن يقصد خلافها ، أو لا يقصد معناها ولا غير معناها .

فإن لم يقصد غير التكلم بها فهو الهازل .

---

(١) المرجع السابق ١٢٣/٣

(٢) ابن حنبل للأستاذ محمد أبو زهرة ٣٢٧ ، وراجع أيضاً كتاب (مالك) له .

(٣) أعلام الموقعين ١٣٢/٣ وما بعدها بتصرف .

وإن قصد غير معناها : فإما أن يقصد ما يجوز له قصده أو لا . فإن قصد ما يجوز له قصده ، ولم يكن حكم العقد الذي تدل عليه الصيغة ، لم تلزم أحكام هذه الصيغ بينه وبين الله تعالى في كل حال . وأما في القضاء : فإن اقترن بكلامه قرينة تدل على ذلك لم يلزمه أيضاً ؛ لأن السياق والقرينة تدل على صدقه . وإن لم يقترن بكلامه قرينة أصلاً ، وادعى ذلك دعوى مجردة لم تقبل منه .

وإن قصد منه ما لا يجوز قصده كالمتكلم بنكحت وتزوجت ، لا يقصد عشرة زوجية دائمة ، بل يقصد تحليلها لمطلقها الثلاث ، وبعت واشتريت بقصد الربا ، وما أشبه ذلك ، فهذا لا يحصل له مقصوده الذي قصده ، وجعل ظاهر اللفظ والفعل وسيلة إليه ، **فإن في تحصيل مقصوده تنفيذاً للمحرم ، وإسقاطاً للواجب ، وإعانة على معصية الله ومناقضة لدينه وشرعه** ، فإعانته على ذلك إعانة على الإثم والعدوان . ولا فرق بين ارتكاب المعصية مجاهرة وبين إعانته على ذلك بالطريق التي وضعت مفضية إلى غيره ، واتخذها هو ذريعة ، كمن يعقد عقد شراء ليكون ذريعة للربا . فالمقصود إذا كان واحداً لم يكن اختلاف الطرق الموصلة إليه بموجب لاختلاف حكمه ، فيحرم من طريق ، ويحل بعينه من طريق أخرى ، فإن الطرق وسائل ، وهي مقصودة لغيرها ، فأي فرق بين التوسل إلى الحرام بطريق الاحتيال والمكر والخداع ، والتوسل إليه بطريق المجاهرة التي يوافق فيها السرُّ الإعلانَ ، والظاهرُ الباطنَ ، والقصدُ اللفظَ ، بل سالك هذه الطريقة قد تكون عاقبته أسلم ، وخطره أقل من سالك تلك من وجوه كثيرة . كما أن سالك طريق الخداع والمكر عند الناس أمقتُ ، وفي قلوبهم أوضعُ ، وهم عنه أشد نَفرة ممن أتى الأمر على وجهه ودخله من بابه .

ثم بين ابن القيم في موضع آخر[1] متى يحمل الكلام على ظاهره فقال : أحكام

---

(١) أعلام الموقعين ١٢٠/٣ وما بعدها .

الشريعة تجري على الظاهر فيا عرف منه قصد المتكلم لمعنى الكلام ، أو لم يظهر قصد يخالف كلامه . وأما النيات والمقاصد فتعتبر فيا ظهر فيه خلاف الصيغة والنطق .

ويخلص ابن القيم من حديثه الطويل إلى قاعدة مقررة في الشريعة هي أن العبرة في الشريعة بالمقاصد والنيات ، دون الألفاظ المجردة ؛ لأن صيغ العقود إخبار عما في النفس من المعنى الذي أراده الشارع .

ابن حزم والذرائع :

أنكر ابن حزم أصل الذرائع ؛ لأنه باب من أبواب الاجتهاد بالرأي وهو عدو الرأي كله ، وقد خصص الصفحات الأولى من الجزء السادس في كتابه : (الإحكام)[٢] للرد على القائلين بالذرائع والاحتياط ، فقال : « ذهب قوم إلى تحريم أشياء من طريق الاحتياط وخوف أن يتذرع منها إلى الحرام البحت ، واحتجوا بحديث النعمان بن بشير ، قال : « سمعت رسول الله ﷺ يقول : إن الحلال بين وإن الحرام بين ، وبينهما أمور مشتبهات ، لا يعلمهن كثير من الناس ، فمن اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه وعرضه ، ومن وقع في الشبهات وقع في الحرام كالراعي يرعى حول الحمى ، يوشك أن يرتع فيه ، ألا وإن لكل ملك حمى ، ألا وإن حمى الله محارمه » متفق عليه بين البخاري ومسلم .

يفهم من هذا أن ابن حزم قصر باب الذرائع على تجنب المشتبه فيه للاحتياط ، ولكن القائلين بها تشمل عندهم ثلاثة أمور :

الأول ـ مواطن الاشتباه ، وهو أدناها ، وطلبه ليس في قوة طلب غيره .

---

(١) راجع ٧٤٥ وما بعدها .

الثاني ـ الابتعاد عن كل ما يؤدي إلى الحرام ، كبيع السلاح في الفتنة ، وهذان الأمران داخلان تحت مفهوم : سد الذرائع .

الثالث ـ فتح الذرائع التي تؤدي حتماً إلى المقصود ، كالسعي للصلاة ، وكالسعي للرزق للإنفاق على الأهل[1] .

ورأي ابن حزم في الحديث أنه لا يتضمن حكماً تكليفياً ؛ إذ لا تحريم إلا بدليل قاطع ، وإنما هو للحض على الورع وصيانة الدين والنفس ، حتى لا تقع في المحرمات وليس هو الإيجاب ، والورع يقتضي الامتناع عن بعض المباحات ، صوناً للنفس عن كل دواعي الهوى[2] .

وابن حزم في هذا يلتقي مع الإمام الشافعي ، فيحكم بأن التحريم والتحليل لا يثبت بالظن ، ومن حرم الذرائع فقد حرم بالظن ، والله تعالى يقول : ﴿ إنَّ الظن لا يغني من الحق شيئاً ﴾[3] .

والحقيقة أن ابن حزم أنكر الذرائع تمشياً مع مبدئه وهو الأخذ بظواهر الألفاظ فقط ، دون الاتجاه إلى المعاني التي يقصدها النص ، وقد أدى به تعصبه لهذا المبدأ إلى إنكار ما اتفق العلماء على اعتباره أو إلغائه ، كما يتضح من تجويزه شهادة الأصول والفروع والأزواج والأصدقاء بعضهم لبعض ما داموا عدولاً ؛ لأن التهمة مظنونة والعدالة مؤكدة[4] .

مناقشة آراء ابن حزم :

إن في كلام ابن حزم قصوراً ، إذ قصر الذرائع على المعنى الذي ذكره ، وهو

---

(١) راجع (ابن حزم) للأستاذ الشيخ محمد أبو زهرة ٤٣٠

(٢) الإحكام ٧٤٨/٦ ، ط الإمام .

(٣) المرجع السابق ٧٥٥

(٤) المرجع نفسه : ص ٧٥٥ .

ترك المشتبه في أنه حرام ، خشية أن يرتع في الحرام ، وهو في ذلك قرر أن ما اشتمل عليه حديث النعمان بن بشير : « إن الحلال بيّن وإن الحرام بيّن ، وبينهما أمور مشتبهات » ليس حكماً تكليفياً ؛ لأنه لا يحرم شيء إلا إذا كان ثمة نص قاطع على تحريمه ؛ لأن أدلة الحلال ثابتة بيقين من مثل قوله تعالى : ﴿ خلق لكم ما في الأرض جميعاً ﴾ ، وقوله تعالى : ﴿ قل أرأيتم ما أنزل الله لكم من رزق ، فجعلتم منه حراماً وحلالاً ، قل آلله أذن لكم أم على الله تفترون ﴾ .

ولم يأذن الله بتحريم المشتبه فيه تحريماً قاطعاً ، فلم يبق إلا أنه على الأصل الثابت بالنصوص ، وهو الحل والإباحة .

لكن ماذا يفعل ابن حزم في الحديث إذا لم يكن داعياً لتحريم المشتبه فيه ؟ إنه يقول : إن الحديث للحض على الورع ، وصيانة الدين والنفس ، حتى لا تقع في المحرمات ، فهو ليس للتكليف ، إنما هو دعوة إلى الورع ، والورع يقتضي الامتناع عن بعض المباحات ، صوناً للنفس عن كل دواعي الهوى . ونص قوله هو[1] : « هذا حض منه عليه السلام على الورع ، ونص جلي على أن ما حول الحمى ليس من الحمى ، وأن تلك المشتبهات ليست بيقين من الحرام ، وإذا لم تكن مما فصل من الحرام ، فهي على حكم الحلال بقوله تعالى : ﴿ وقد فصَّل لكم ما حَرَّم عليكم ﴾ فما لم يفصل فهو حلال بقوله تعالى : ﴿ هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً ﴾ وبقوله ﷺ : « أعظم الناس جرماً في الإسلام من سأل عن شيء لم يحرم ، فحرم من أجل مسألته »[2] .

فالحديث الذي يدعو إلى تجنب المشتبه فيه هو حض على الورع .. وابن حزم

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم : ٧٤٦/٦ .

(٢) أخرجه الشيخان وأبو داود وأحمد عن سعد بن أبي وقاص مرفوعاً بلفظ « إن أعظم المسلمين في المسلمين جرماً من سأل عن شيء لم يحرم على الناس ، فحرم من أجل مسألته » (جمع الفوائد ٤٧/١) .

يفرق بين الإيجاب والحض ، فإن الإيجاب تحريم قاطع أو أمر قاطع ، والحض دعوة إلى ما ينبغي اجتنابه وما ينبغي عمله . ويروي في ذلك قول رسول الله ﷺ : « لا يبلغ العبد أن يكون من المتقين حتى يدع مالا بأس به حذراً مما به بأس »[1] . ثم قال : القول في هذا الحديث كالقول في حديث النعمان سواء بسواء ، وإنما هو حض لا إيجاب[2] .

وعليه لا يحرم ابن حزم فعلاً خشية أن يؤدي إلى أمر آخر محرم ، ولكن إن كان يقين بالحرام ، وإن لم يعلم بعينه ، فإن التحريم يكون لهذا اليقين . ويضرب لذلك مثلاً : ماءين في إناءين ، أحدهما طاهر بيقين ، والآخر نجس بيقين ، ولكن لم يعلم الطاهر منهما ولا النجس ، فإنه لا يصح التوضؤ بهما معاً ؛ لأنه يكون حاملاً للنجاسة بيقين ، ويقول في ذلك : « كل فعل أدى أن يكون فاعله متيقناً أنه راكب حرام في حالته تلك ، وذلك نحو ماءين كل واحد منهما مشكوك في طهارته ، متيقن نجاسة أحدهما بغير عينه ، فإذا توضأ بهما جميعاً كنا موقنين بأنه إن صلى ، صلى وهو حامل نجاسة ، وهذا مالا يحل . وكذلك القول في ثوبين : أحدهما نجس بيقين لا يعرف بعينه »[3] .

ويخلص مما بيّنه إلى أن مالا يثبت تحريمه ، لا يصلح لمفت أن يفتي بأنه حرام بدعوى أنه يؤدي إلى حرام ، ويقول في القضية قولاً يجزم به :

« ومن حرم المشتبه وأفتى بذلك وحكم به على الناس ، فقد زاد في الدين ما لم يأذن به الله تعالى ، وخالف النبي ﷺ واستدرك على ربه تعالى بعقله أشياء من الشريعة ، ويكفي من هذا كله إجماع الأمة كلها نقلاً عصراً عن عصر : أن من كان في عصره عليه الصلاة والسلام ، وبحضرته في المدينة إذا أراد شراء شيء مما

---

(١) رواه ابن ماجه والترمذي والحاكم وصححه ووافقه الذهبي .

(٢) الإحكام ٧٤٧/٦

(٣) الإحكام له ٧٤٦/٦

يؤكل أو يلبس أو يوطأ أو يركب أو يستخدم أو يتملك أي شيء كان : أنه كان يدخل سوق المسلمين ، أو يلقى مسلماً يبيع شيئاً ، ويبتاعه منه ، فله ابتياعه ما لم يعلمه حراماً بعينه ، أو ما لم يغلب الحرام عليه غلبة يخفى معها الحلال . ولا شك أن في السوق مغصوباً ومسروقاً ومأخوذاً بغير حق ، وكل ذلك قد كان في زمن النبي ﷺ ، إلى هلم جراً . فما منع النبي ﷺ من شيء من ذلك ، وهذا هو المشتبه نفسه ، وقوله عليه الصلاة والسلام - إذ سأله أصحابه رضي الله عنهم - فقالوا : إن أعراباً حديثي عهد بالكفر يأتوننا بذبائح ، لا ندري أسموا الله تعالى عليها أم لا ؟ فقال عليه الصلاة والسلام : سموا الله وكلوا ، أو كلاماً هذا معناه[1] .

وقد روي أنه ﷺ أمر من أطعمه أخوه شيئاً أن يأكل ولا يسأل[2] ، فنحن نحض الناس على الورع ، كما حضهم النبي ﷺ ، ونندبهم إليه ، ونشير عليهم باجتناب ما حاك في النفس ، ولا نقضي بذلك على أحد ، ولا نفتيه به فتيا إلزام ، كما لم يقض بذلك رسول الله ﷺ على أحد »[3] .

توافق ابن حزم والشافعي :

ثم إن ابن حزم بعد هذا النقد ، يلتقي مع الشافعي رضي الله عنه ، فيحكم بأن التحريم والتحليل لا يثبت بالظن ، ومن حرم الذرائع فقد حرم بالظن ، والله تعالى يقول : ﴿ إن الظن لا يغني من الحق شيئاً ﴾ ويقول في ختام بحثه في الاحتياط وقطع الذرائع والمشتبه : « كل من حكم بتهمة أو باحتياط لم يستيقن

---

(١) رواه البخاري وأبو داود والنسائي عن عائشة بلفظ « قالوا : يا رسول الله ، إن قوماً يأتوننا باللحم ، لا ندري أذكر اسم الله عليه ، أم لا ، فقال : سموا أنتم عليه وكلوه . قالت : وكانوا حديثي عهد بالكفر » (جمع الفوائد ٥٤٦/١) .

(٢) رواه أحمد والطبراني في الأوسط بلين عن أبي هريرة (جمع الفوائد ٧٧٩/١) .

(٣) الإحكام ٧٤٩/٦ وما بعدها .

أمره ، أو بشيء خوف ذريعة إلى ما لم يكن بعد ، فقد حكم بالظن ، وإذا حكم بالظن ، فقد حكم بالكذب والباطل ، وهذا لا يحل ، وهو حكم بالهوى وتجنب للحق ، نعوذ بالله من كل مذهب أدى إلى هذا ، مع أن هذا المذهب في ذاته متخاذل متفاسد متناقض ؛ لأنه ليس أحد أولى بالتهمة من أحد . وإذا حرم شيئاً حلالاً خوف تذرع إلى حرام ، فليخص الرجال خوف أن يزنوا ، وليقتل الناس خوف أن يكفروا ، وليقطع الأعناب خوف أن يعمل منها الخمر . وبالجملة فهذا المذهب أفسد مذهب في الأرض ؛ لأنه يؤدي إلى إبطال الحقائق كلها ، وبالله تعالى التوفيق »[١] .

الملاحظات على رأي ابن حزم :

بعد التأمل في كل ما قاله ابن حزم يلاحظ ما يأتي[٢] :

١ً ـ إن المشتبه فيه مشكوك في حله أو في حرمته ، وإن استسهاله له والإقدام عليه قد يجرئ النفس على انتهاك المحرمات ذاتها ، فإن من يرتع حول الحمى يوشك أن يقع فيه . وإن ذلك بلا شك لا يوجب اعتباره حراماً حرمة قاطعة ، ولم يقل أحد من علماء المسلمين : إن ما يشتبه فيه ، يكون تحريمه كتحريم المقطوع بحرمته ، بمقتضى النص الصريح فيه ، فإن الذين قد أفتوا بتحريم بعض المشتبه ، لم يقطعوا بالتحريم فيه ، ولكنهم قالوا : إنه الاحتياط في الدين .

٢ً ـ إن العبرة في إفضاء الأمر إلى تحريم : هو غلبة الظن ، وكونه يؤدي إلى ذلك غالباً ، وفي القليل لا يؤدي ، وعليه لا يصح أن يقال : إنه بمقتضى هذا

---

(١) الإحكام ٧٥٥/٦

(٢) الإحكام ٧٤٥/٦ ـ ٧٥٧ ، ابن حزم لأستاذنا المرحوم أبو زهرة ٤٣١

الفرض يجب أن يخصى الرجال لكيلا يزنوا ، ويقتل الناس لكيلا يفسدوا ، وتمنع غروس العنب حتى لا تتخذ خمراً .. إلخ . فإن ذلك لا يتأتى ولا يقاس على سد الذرائع ؛ لأنه ليس الغالب على الناس الزنى ، وليس الغالب في العنب أن يتخذ للخمر إلخ ...

ثم إنه فوق ما تقدم ، نهى الله سبحانه وتعالى عن المثلة ، وحث على التناسل ، وحمى النفوس من أن تقتل ، والأموال من أن تنتهك ، فلا يصح أن يقال : يخصى الرجال ، وتقلع الأعناب . إلخ ... ؛ لأنها موضع نهي بالنص ، فلا يصح أن يباح ما حرم لذاته بدعوى أنه ذريعة لما حرم الله ، فإنها محرمات لذاتها ، فلا يصح أن تكون مباحة لإفضائها إلى محرم غيرها ، فإن المحرم لذاته يرجح جانبه عما يفضي إليه ، فلا يعتدي أحد على إنسان ، لأنه يخشى أن يعتدي عليه غيره ، فإن نفسه مصونة كنفس غيره ، ولا يصح إيقاع ظلم مؤكد خشية وقوع ظلم متوقع .

٣ً ـ إن العلماء الذين قرروا سد الذرائع وإيجاب الذرائع ، نظروا إلى الأمور **التي تقصد قصداً لارتكاب المحرم** ، كمن يتخذ البيع سبيلاً للربا ، وكمن يتخذ الزواج المؤقت سبيلاً لتحليل المرأة لمطلقها ثلاثاً ، وكمن يهب أمواله في مرض الموت ليمنع ميراث الورثة من حقهم المشروع . الذي تصدى لبيانه كتاب الله تعالى . فمن قصد إلى هذه الأمور ، ليهدم ما قرره الشارع ، ويخالف المقررات الشرعية ، ويستبيح المحرمات ، فقصده مردود عليه ، ولذلك قالوا : إن هذه الذرائع تكون حراماً ، والتصرفات التي تنعقد بقصدها تكون باطلة . فالغرض من الذرائع سداً وإيجاباً هو حماية ما أمر به الشارع ، أو نهى عنه ، لا التزيد على الشارع ، كما ظن ابن حزم .

والاعتبار في الذرائع عند العلماء إلى أمرين :

أولها ـ قصد المكلف إلى التخلص من أمر شرعي ، كمن يتحايل للتخلص من فريضة الزكاة ؛ بأن يهبها مثلاً للفقير ليردها إليه ، أو يبيعها مع شيء ثم يشتريها من الفقير ، فإن هذا يحرم ؛ لأنه ذريعة مؤكدة لهدم ما أمر الله به .

ثانيها ـ إن الغالب الكثير أنْ يكون أمر من الأمور في وقت من الأوقات يؤدي إلى ما حرم الله تعالى ، فإنه يكون حراماً في ذلك الوقت وحده دون ما سواه ، كبيع السلاح في أيام الفتن .

وقد نقد ابن حزم الفقهاء جميعاً في إبطال شهادة الأصول لفروعهم ، والفروع لأصولهم ، لمظنة الكذب ، فهو يلزم القضاء بقبول شهادة الأصول والفروع ، ويحكم بها ما داموا عدولاً في ذات أنفسهم ؛ لأن التهمة مظنونة والعدل مؤكد ، ولا يغلب مظنون على مؤكد .

ويرد عليه بأن التهمة الشديدة تؤثر في العدل ، وبأن هذه الشهادة تعتبر شهادة الإنسان لنفسه . ثم إنها محرجة له أشد الإحراج ، فهي إما مفضية إلى قطيعة رحمه بشهادته ، أو إلى غضب الله إن شهد بغير الحق .

دوافع ابن حزم لإنكاره الذرائع :

الواقع لقد أبطل ابن حزم هذا الأصل الذي هو شعبة من الرأي لأمور ثلاثة :

أولها ـ إنه أخذ بظواهر ألفاظ الأدلة ، ولم يتجاوز ذلك الظاهر إلى غيرها ؛ بل إنه يحتج بما يؤخذ من بادي اللفظ دون سواه .

ثانيها ـ إنه ما كان يتجه إلى معاني الشريعة ولبها أصلاً ، فهو لا يتجه إلى مقاصدها ، بل لا يفرض لها مقاصد إلا التكليف الظاهر ، وليس لنا أن نبحث

وراء هذا التكليف عن علة ، وإن ذلك عنده مجاوزة للحد ، وسير في غير الجادة ، ولا فرق عنده بين نص خاص بالعبادات ، ونص يتعلق بالمعاملات ، فكلاهما تكليف ، وهما في التكليف يستويان .

ثالثها ـ التعصب الشديد لظاهريته ، حتى إن ذلك التعصب ليحول بينه وبين استيعاب كلام مخالفيه استيعاباً تاماً ، وقد كان ذلك بلا ريب نقصاً في دراساته .

يتلخص هذا في أن ابن حزم ينكر أصل الذرائع بشكل متطرف ، دون قبول ولو لما أجمع على اعتباره أو إلغائه ، كما يتبين من تجويزه شهادة الأصول والفروع والأزواج ، لمصلحة ذويهم ، وكلامه في المشتبه .

الحيل الشرعية :

رتب العلماء على أصل سد الذرائع منع الحيل في الشريعة الإسلامية ، وقد أبرز المنع ابن تيمية وابن القيم ، وأفاض الأخير في بيان وجه بطلان الحيل بما لا يدع زيادة لمستزيد ، لهذا فإني أحيل من أراد التوسع في الحيل إلى الجزء الثالث من (أعلام الموقعين) .

تعريف الحيلة الممنوعة : هي تقديم عمل ظاهر الجواز لإبطال حكم شرعي وتحويله في الظاهر إلى حكم آخر[1] . يظهر من هذا التعريف أن الحيلة هي للتخلص من قواعد الشريعة فهي أخص من الذريعة ، وهناك فرقان آخران بين الحيلة والذريعة : فالذريعة لا يلزم فيها أن تكون مقصودة ، والحيلة لا بد من قصدها للتخلص من المحرم . والحيلة تجري في العقود خاصة ، والذريعة أعم .

---

(١) الموافقات للشاطبي ٢٠١/٤

وأما حكم الحيلة : فهو أنه إن قصد بها الوصول إلى المحرم فهي حرام ، وإلا فلا ، فالحيلة قسمان :

١ ـ **حيلة شرعية مباحة** : وهي التحيل على قلب طريقة مشروعة وضعت لأمر معين ، واستعمالها في حالة أخرى بقصد التوصل إلى إثبات حق أو دفع مظلمة ، أو إلى التيسير بسبب الحاجة ، فهذا النوع من الحيل لا يهدم مصلحة شرعية ، فهو إذن جائز شرعاً ؛ لأنه ليس المقصود به إبطال الحق ، وإنما هو تخريج فقهي للخروج من مأزق ، ولا يقصد به إبطال أحكام الشرع ، أو التعدي على أحد في ماله أو نفسه .

مثاله : أن أهالي بخارى اعتادوا الإجارة الطويلة ، وبما أن هذه الإجارة لا تجوز عند الحنفية في الأشجار ، اضطروا إلى وضع حيلة بيع الكرم وفاء[1] ، فالبيع الوفائي حيلة شرعية اتخذت بسبب حاجة الناس ، ولأجل التخلص من قاعدة منع الإجارة الطويلة في الأشجار[2] .

ومثل : الرجل الذي يحلف : ليقربن امرأته نهاراً في رمضان ، فيفتيه أبو حنيفة أن يسافر بها ، فيفطر ويقربها نهاراً في رمضان .

٢ ـ **حيلة شرعية محظورة** : وهي ـ كما أبنت ـ التي يقصد منها التحيل على قلب الأحكام الثابتة شرعاً إلى أحكام أخر بفعل صحيح الظاهر ، لغو في الباطن ، مثل الحيل الموضوعة لإسقاط الشفعة ، وتخصيص بعض الورثة بالوصية ، ولإسقاط حد السرقة .

---

(١) الأشباه والنظائر لابن نجيم ٤١/١

(٢) لا يجيز الحنفية الإجارة الطويلة في الأوقاف كيلا يدعي المستأجر ملكها : وهي ما زاد على ثلاث سنين في الضياع أي العقارات ، وعلى سنة في غيرها . ومثل ذلك إجارة أرض اليتيم (تبيين الحقائق للزيلعي ١٠٦/٥) وذلك إذا لم ينص المؤجر على مدة الإجارة ، فإن اشترط لذلك شيئاً من المدة ، فهو على ما شرط ، طال أو قصر .

أجاز الحنفية وبعض الشافعية هذه الحيل إذا لم يقصد بها إبطال الأحكام صراحة ، وإنما ضمناً . ومنعها الأئمة الآخرون : مالك والشافعي وأحمد . وتحريمها عند هؤلاء مستند إلى القاعدة الأصولية : (الأمور بمقاصدها) وأن (العبرة في العقود للمقاصد والمعاني ، لا للألفاظ والمباني) ، وأن (التشريع مبني على مصالح مقصودة) وأنه يجب سد الذرائع أو الوسائل التي تفوت هذه المصالح ، فلو وضع الشارع حكماً مبنياً على مصلحة ، ثم أجاز الحيلة للتخلص من هذا الحكم ، لكان الجواز نقضاً له ، وهو تناقض لا يجوز وقوعه ، مثاله : الزكاة شرعت لسد حاجة الفقراء ، فلو أجيزت هبة المال عند آخر الحول فراراً من الزكاة ، لكان معناه إبطال مقصود الشريعة وإلحاق الضرر بالفقراء . والشفعة شرعت لدفع الضرر ، فلو شرع التحيل لإبطالها لكان عوداً على مقصود الشريعة بالإبطال ، وللحق الضرر الذي قصد إبطاله[1] .

قال ابن تيمية : « اعلم أن تجويز الحيل يناقض سد الذرائع مناقضة ظاهرة ، فإن الشارع سد الطريق إلى ذلك المحرم بكل طريق ، والمحتال يريد أن يتوسل إليه . ولهذا لما اعتبر الشارع في البيع والصرف والنكاح وغيرها شروطاً سد ببعضها طريق الزنى والربا ، وكمل بها مقصود العقود ، لم يمكن لمحتال الخروج منها في الظاهر ، فإذا أراد الاحتيال ببعض هذه العقود على ما منع الشارع منه ، أتى بها مع حيلة أخرى توصله بزعمه إلى نفس ذلك الشيء الذي سد الشارع ذريعته ، فلا يبقى لتلك الشروط التي يأتي بها فائدة ولا حقيقة ، بل يبقى بمنزلة اللعب والعبث »[2] .

وأبطل ابن تيمية كل الحيل التي تؤدي إلى إسقاط حق ، أو تسويغ محرم ، أو إسقاط شرط حرّمه الشارع ؛ لأن هذه مطلوبات وإهمالها محرم ، وكل ما يؤدي

---

(١) أعلام الموقعين ١٢٤/٣ ، ٣٤٦ ، الموافقات ٢٠١/٢

(٢) فتاوى ابن تيمية ١٤٦/٣

إلى المحرم يكون محرماً ، ولو كان في أصل ذاته مباحاً . وكذلك إذا كان غرضه أن يصل إلى أمر محلل ، ولكنه لم يستطع الوصول إليه إلا بأمر محرم ، فإنه في هذه الحال لا يكون التحايل سائغاً ؛ لأن المحرم الذي اتخذ وسيلة إلى الحلال حرام لذاته ، كمن يتخذ الخيانة سبيلاً للوصول إلى حقه ، أو شهادة الزور سبيلاً لإثبات حق مجحود ، فإنه لا يسوغ ؛ لأن الخيانة حرام لذاتها ، وشهادة الزور حرام لذاتها ، والمفسدة التي تترتب على فساد الشهادات وضياع الأمانات أشد من المفسدة التي تقع بضياع حق مفرد لواحد من الناس ، فإنه إن ساغ الاستشهاد بالزور لإثبات حق فيستشهد بالزور لإثبات الباطل . وإذا ساغت الخيانة للوصول إلى الحق فيسوغها لنفسه من يريدها لذاتها ، وبذلك يكون أمر الناس فوضى ، والحرام لذاته لا يباح مطلقاً ، ولا في أي حال إلا للضرورة[(١)] .

إلى هنا أنتهي من الأدلة المختلف فيها وتحقيق مفاهيمها وخلاف العلماء فيها ، ونقول في نهاية المطاف : الواقع أن اعتبارهم هذه الأدلة المختلف فيها مصادر وأدلة إجمالية فيه شيء من التسامح ، إذ هي في الواقع قواعد فقهية تطبق في الحوادث الفردية ، كما تطبق القواعد الفقهية الكلية الأخرى ، وليست دليلاً إجمالياً يعتمد عليه في استنباط حكم فقهي ، كما هو الحال في الأدلة الإجمالية : الكتاب والسنة والإجماع والقياس .

---

(١) راجع : (ابن تيمية) ٤٤٩ ، لأستاذنا الشيخ محمد أبو زهرة .

المبحث الثامن

أدلة أخرى في الفقه مختلف فيها

هناك أدلة أخرى مختلف فيها حقيقة عدا ما ذكر ، أهمها ثلاثة : هي الأصل في الأشياء ، والاستقراء ، والاخذ بأقل ماقيل . فتصير الأدلة المختلف فيها التي بحثتها عشرة .

٨ ـ الأصل في الأشياء :

المقصود بالأصل هنا : القاعدة الثابتة المستمرة بالدليل العام . وأما المقصود بكلمة (الأشياء) فهي خصوص أفعال المكلفين الاختيارية باعتبار أنها متعلق الأحكام التكليفية .

والأصل في الأشياء على هذا المعنى لا يخرج عن حكمين على الراجح :

١ ـ الحرمة في المضار : والأصل فيها قول النبي ﷺ : « لا ضرر ولا ضرار » ومعناه لا ضرر لنفسك ، ولا مضارة لغيرك .

٢ ـ الحل فيما عدا ذلك : ففي المنافع قوله تعالى : ﴿ هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً ﴾ لأن اللام في ﴿ لكم ﴾ للاختصاص بما ينفع الناس . وأما ما كان دائراً بين النفع والضرر ، فلأن عدم الدليل على ترجح أحد جانبي الفعل والترك يعتبر دليلاً شرعياً على التخيير بينهما .

وهذا كله معتبر بعد البعثة وبلوغ دعوة الرسول ﷺ . فأما ماقبل ذلك فالحكم عند الأشاعرة أنه لاحكم قبل البعثة إذ الفرض أنه لا شرع .

والعقل عند الأشاعرة لا يستقل بإثبات حكم شرعي ، خلافاً للمعتزلة ، ويلزم عليه أن الناس في ذلك الوقت معذورون لا حرج عليهم فيما يأتون ، ولا إثم فيما يتركون . ويشهد له قوله تعالى : ﴿ وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً ﴾ والخلاصة : إن الأصل في الأعيان والأشياء عند الجمهور هو الإباحة إلى أن يرد منع أو إلزام[1] .

٩ ـ الاستقراء :

ومعناه : تصفح جزئيات أمر كلي لإثبات حكمها له . أو هو الاستدلال بثبوت الحكم في الجزئيات على ثبوته في الأمر الكلي لتلك الجزئيات . وهو نوعان : تام وناقص . فالاستقراء التام : يكون بتصفح جميع الجزئيات ما عدا الصورة المتنازع عليها .

والاستقراء الناقص : يكون بتصفح أغلب الجزئيات ، ما عدا صورة النزاع مع بعض الصور الأخرى .

والأصوليون يتوصلون بالاستقراء إلى إثبات الحكم في صورة النزاع عن طريق إثباته الكلي الشامل لها .

وهذا الإثبات قطعي بحسب العادة لا عقلي . وهذا إذا كان الاستقراء تاماً ، وظني إذا كان الاستقراء ناقصاً . وفي هذه الحالة الأخيرة يكون عند الفقهاء من باب إلحاق الفرد النادر بالأعم الأغلب ، وهو كثير في كتب الفقه .

مثال الاستقراء التام : أنك إذا قلت في خلافية صلاة الوتر ، أهو فرض أم سنة : لو كان الوتر واجباً لما أُدي على الراحلة ، والتالي باطل . دليل الملازمة :

---

(١) نيل الأوطار ١٠٧/٨ ، إرشاد الفحول ٢٥١

ماثبت من الاستقراء التام لجميع الواجبات أداء كانت أو قضاء ـ عدا صورة النزاع (أي الوتر) حيث ثبت أنه لا يؤدى شيء منها على الراحلة .

والاستقراء حجة عند الشافعية والمالكية والحنابلة[1] .

ولم يعترف الحنفية بالاستقراء بصفة دليل مستقل في إثبات الأحكام ذهاباً منهم إلى أنه راجع إلى القياس إذا دل على وصف معتبر جامع لجميع الجزئيات ، أو أنه راجع إلى العرف والعادة .

١٠ ـ الأخذ بأقل ما قيل عند الشافعي :

حقيقة الأخذ بالأقل[2] ، كما تقدم : أن يختلف العلماء في حكم أمر من الأمور على أقوال ، كاختلافهم في دية الذمي ، حيث قال الحنفية : هي كدية المسلم . وقال المالكية : هي كنصف دية المسلم . وقال الشافعي : هي كثلث دية المسلم ، أخذاً بأقل ماقيل من أقوال العلماء التي سبقت دون زيادة ، مالم يقم عليها دليل ، فإذا قام دليل على الزيادة ، فإن الواجب اتباعه ؛ لأن البراءة الأصلية لا تقاومه . ومثله قول الشافعي : أقل الجزية دينار . إذ لم يقم دليل على الزيادة .

وأخذ به الشافعي وأبو بكر الباقلاني . وحكى بعض الأصوليين إجماع أهل النظر عليه ، وهو في الحقيقة مجرد استئناس منهم بالعمل به ، مالم يدل دليل صحيح على العمل بالأكثر .

فمن العمل بالأكثر أخذ الشافعي بسبع غسلات بالنسبة لما قيل في غسل الإناء

---

(١) المستصفى ٣٣/١ ، الإسنوي ١٦٠/٣ ، الموافقات ٢٩٨/٣ ـ ٣٠٤

(٢) المستصفى ١٢٧/١ ، إرشاد الفحول للشوكاني ٢١٤ ـ ٢١٥ ، الإسنوي ١٦١/٣

من ولوغ الكلب : إنها ثلاث أو خمس أو سبع[1] ؛ لأنه دل خبر الصحيحين على أنها سبع[2] ، ولم يأخذ بأقل ماقيل . وقال الشافعي ومالك وأحمد : إن دية المجوسي ثلثا عشر دية المسلم ، أي أنها جزءان من ثلاثين جزءاً من دية المسلم . وقال أبو حنيفة : إنها مثل دية المسلم والكتابي ، فالجمهور أخذوا بالأقل .

والشافعي رضي الله عنه حين اختار الأخذ بأقل ما قيل من أقوال العلماء ، عملاً بالمتيقن ، فإنه يشترط لذلك شروطاً ثلاثة :

أولها : ألا يوجد دليل يدل على شيء بخصوصه .

وثانيها : ألا تكون الذمة مشغولة بما ورد فيه الخلاف ، كالجمعة الثابت فرضها مع اختلاف العلماء في العدد الذي تنعقد به الجمعة . ففي هذه الحالة لايكون الأخذ بالأقل دليلاً ، لارتهان الذمة بها ، والذمة لاتبرأ بالشك . لذلك جعلها الشافعي تنعقد بأربعين رجلاً ، وهذا العدد أكثر ماقيل فيها . وهذا يعني أنه إذا كان الحكم ثابتاً في الذمة ، فيكون الأخذ بالأكثر دليلاً عند الشافعي ؛ لأن الذمة تبرأ بالأكثر إجماعاً ، وفي الأقل خلافاً .

وثالثها : أن يكون أقل ماقيل متفقاً عليه بين جميع أصحاب الأقوال في المسألة .

فإن فقد الشرط الأول ، ووجد دليل يدل على شيء معين ، فإنه يتعين الأخذ به ، كما تقدم في العمل من ولوغ الكلب .

---

(١) هذه رواية مرفوعة عن أبي هريرة « أن النبي ﷺ قال في الكلب يلغ في الإناء : يغسل ثلاثاً أو خمساً أو سبعاً » والولوغ : شرب الكلب بأطراف لسانه ، أو إدخاله لسانه فيه وتحريكه الماء .

(٢) رواه مسلم عن أبي هريرة بلفظ « طهور إناء أحدكم إذا ولغ فيه الكلب أن يغسله سبع مرات أولاهن بالتراب » (سبل السلام ٢٢/١) .

وإن فقد الشرط الثاني بأن كانت الذمة مشغولة بما اختلف فيه ، تعين الأخذ بالأكثر ؛ لأنه أحوط ، كما تقدم في العدد الذي تنعقد به الجمعة ، أي أن العمل بالأحوط لايكون واجباً إلا إذا كانت الذمة مشغولة به يقيناً . فإن كانت الذمة ليست مشغولة بما أخذ فيه بالأقل ، فهذا فرض المسألة ومحل النزاع .

وإن فقد الشرط الثالث لم يتعين الأخذ بأقل ماقيل لعدم تيقنه . وكأن الشافعية جعلوا الأخذ بأقل ماقيل متركباً من الإجماع في الأقل (في حالة الإثبات) والبراءة الأصلية (في حالة النفي) التي يدل عليها العقل ، فإنها تقتضي عدم وجوب الزيادة ، إذ الأصل عدم الوجوب مطلقاً ، لكن ترك العمل به في الأقل للإجماع ، فبقي ماعداه على الأصل .

وتوضيح ذلك أن الشافعية حين قرروا الأخذ بأقل ماقيل في دية الذمي ، لاحظوا أن الثلث متفق عليه بين الجميع ؛ لأن القائل بالنصف قائل به ، لاندماج الثلث ضمن النصف . والقائل بالجميع قائل به أيضاً ، لاندماج الثلث تحت الكل ، فكأن الثلث مجمع عليه . وأنهم حين قرروا عدم الزيادة عليه ، لاحظوا أن الأصل عدم الحكم بما زاد ، فهذه براءة أصلية مع إجماع .

وكذلك مقدار الجزية : قيل : أربعة دنانير ، وقيل : ديناران ، وقيل : دينار[1] ، فأخذ الشافعي بالدينار ؛ لأنه أقل ماقيل ، وغيره موافق عليه ، والخلاف في الزيادة ، ويؤيده حديث مرسل عن عمر بن عبد العزيز رواه الشافعي في مسنده[2] ، وحديث معاذ « أن النبي ﷺ أمر بأخذ دينار من أهل اليمن »[3] .

---

(١) الروضة الندية ٣٥٥/٢

(٢) راجع نيل الأوطار ٥٨/٨

(٣) أخرجه أبو داود والترمذي والنسائي ، وصححه ابن حبان والحاكم ، وقال الترمذي : حديث حسن (سبل السلام ٦٦/٤ ، نصب الراية ٤٤٥/٣) .

وقد أنكر الحنفية هذا الأصل ، كما أنكروا الإجماع عليه ؛ لأن الإجماع لايسلم عندهم إلا إذا أمكن ضبط الأقوال التي صدرت من العلماء في هذا الموضوع ، وهذا مالا سبيل إليه .

لذا قال ابن حزم : وإنما يصح الأخذ بأقل ماقيل إذا أمكن ضبط أقوال جميع أهل الإسلام ، ولا سبيل إليه . وحكى قولاً بأن يؤخذ بأكثر ماقيل ليخرج من عهدة التكليف بيقين .

وأضاف الحنفية أن العمل بالكل أحوط ؛ لأن الذمة تبرأ به قطعاً . وقد أجيب عنه بأن العمل بالأحوط لايكون واجباً إلا إذا كانت الذمة مشغولة به يقيناً ، مثل صوم رمضان ، الذمة مشغولة به ، فصوم آخر يوم فيه عند عدم رؤية هلال شوال يعتبر عملاً بالأحوط ، لبراءة الذمة قطعاً بصومه . وأما إذا كانت الذمة غير مشغولة به ابتداء ، فالعمل بالأقل متيقن ، والأخذ به أحوط .

المبحث التاسع

مصادر فقهية غير شرعية

لايقر الإسلام الأخذ بأي مصدر لايستند إلى الشريعة أو إلى الوحي بصفة مباشرة أو غير مباشرة . ويجدر ذكر بعض المصادر غير المعترف بها شرعاً وأهمها ما يأتي[1] :

١ ـ التشريع أو العقل

يطلق **التشريع** عند فقهاء القانون الوضعي على معنيين : أحدهما عام ، والآخر خاص . أما التشريع بالمعنى العام : فهو وضع القواعد القانونية اللازمة لحكم العلاقات الاجتماعية بين الناس ، بصرف النظر عن كون تلك القواعد قد نتجت عن مصدر من مصادر القاعدة القانونية ، أو عن تفسير للقواعد القائمة .

أما التشريع بالمعنى الخاص : فهو تعبير عن إرادة السلطة العامة ، قصد به وضع القواعد القانونية وإلزام الناس باحترامها . وهذا المعنى الخاص بكل دولة أكثر شيوعاً من المعنى العام ؛ إذ هو المقصود من لفظ التشريع عند إطلاقه . والسلطة العامة التي تمارس التشريع قد تكون أفراداً كما في الملَكيات المطلقة ، وقد تكون مجلساً أو مجالس نيابية تنوب عن الشعب في وضع التشريع ، كما في أغلب نظم الحكومات . وقد تكون أوسع من ذلك ، بل قد تكون الشعب نفسه عند وضع القانون الأساسي للدولة وهو الدستور .

---

(١) راجع المدخل الفقهي للشيخ الأستاذ عبد العال عطوة .

وأياً ما كان الأمر ، فإن هذه السلطة تعتمد في وضع القانون على نتاج العقل البشري وتفكيره البحت ، كما هو واضح من التعريف ؛ إذ ينص على أن التشريع تعبير عن إرادة السلطة العامة التي هي فرد أو أفراد من الناس . وحينئذ يكون التشريع قائماً على نتاج العقل ، بل هو مرادف له .

والعقل المحض : لا يعتبر مصدراً من مصادر الفقه الإسلامي عند فقهاء الشريعة الإسلامية ؛ لأنه لا يحقق العدالة والمثالية المطلوبتين في القانون ، ذلك أن العقول البشرية تتفاوت في إدراكها للأمور ، وتختلف مقاييس الخير والشر في نظرها ، ويقصر إدراكها لحقائق الأشياء الغامضة ، ولا تستطيع كشف ما يجيء به المستقبل من أحداث ، كما أنها ليست معصومة من الاندفاع وراء الشهوات والثروات .

وأخيراً فإن نتاجها لا يقوم على أساس من الدين والأخلاق ، مما أدى إلى أن تكون القوانين التي هي من صنع البشر قاصرة دائماً عن تحقيق العدالة والمصلحة والاستقرار . وآية ذلك كثرة تغييرها وتبديلها أو تعديلها وإصلاح الناقص فيها ، بعد زمن قصير من سنها أو إنشائها .

وعدم اعتبار العقل المجرد مصدراً من مصادر الأحكام في الفقه الإسلامي أمر أجمع عليه فقهاء الشريعة الإسلامية ، فتراهم يقررون أنه (لا حاكم إلا الله رب العالمين) . ولم يشذ منهم أحد حتى فقهاء المعتزلة الذين يقولون : إن العقل يدرك في بعض الأفعال حسناً يجعلها مأموراً بها ، ويترتب على فعلها الثواب . وذلك كالصدق والمروءة . ويدرك في بعض الأفعال قبحاً يجعلها منهياً عنها ، ويترتب على فعلها العقاب ، وذلك كالكذب والقتل وغيرهما .

والسبب أن المعتزلة يقولون : إن العقل لا ينشيء هذه الأحكام ولا يضعها ، وإنما المنشيء لها هو الله رب العالمين . وعمل العقل مقصور على معرفة

حكم الله تعالى في هذه الأشياء بواسطة إدراك صفات الحسن والقبح الذاتية . فإذا أدرك ما فيها من حسن أدرك حكم الله فيها ، فيتعين عليه فعلها . وإذا أدرك ما فيها من قبح أدرك حكم الله فيها ، فيتعين عليه تركها . ولا يتعدى عمل العقل معرفة الحكم وإدراكه . أما واضع الحكم نفسه ومنشئه فهو الله رب العالمين .

ومع هذا ، فإن أهل السنة قد أبطلوا رأي المعتزلة هذا ، كما يعلم من الاطلاع على كتب أصول الفقه ، فيما ذكر في بحث الحاكم .

والاعتماد على العقل بوصفه مصدراً للأحكام لا وجود له في عصر الرسول عليه الصلاة والسلام ، ولا في العصور التالية له . أما في عصر الرسول عليه الصلاة والسلام ، فإن ما جاء في الكتاب الكريم من أحكام ، وحي من السماء ، كما يدل له قوله تعالى : ﴿ وإنه لتنزيل رب العالمين ، نزل به الروح الأمين ، على قلبك لتكون من المنذرين ، بلسان عربي مبين ﴾ وكذلك ما جاء في السنة من أحكام ، فإنه وحي أيضاً ، كما يرشد إليه قوله تعالى : ﴿ ولو تقول علينا بعض الأقاويل ، لأخذنا منه باليمين ، ثم لقطعنا منه الوتين ، فما منكم من أحد عنه حاجزين ﴾ .

وأما بعد عصر الرسول ﷺ ، فإن عمل المجتهدين لا يعدو أن يكون كشفاً للأحكام وإظهاراً لها ، بتفهم النصوص وتطبيقها والقياس عليها والاجتهاد في استخراج الأحكام منها ، وليس فيه وضع للأحكام من عند أنفسهم ، وإنشاء لها بواسطة عقولهم وأفكارهم ؛ لأنهم يستندون إلى الكتاب والسنة في كشف هذه الأحكام وبيانها ، ولا يعتمدون على غيرهما بتاتاً ، سواء أكان الاجتهاد جماعياً أم فردياً . غاية الأمر أن الحكم إذا أجمع عليه المجتهدون كان ملزماً للأمة ، ولا يسوغ الاجتهاد فيه بعدئذ . وإن كان الحكم قد ثبت باجتهاد فردي ، فليس ملزماً لسائر المجتهدين ، وإنما هو ملزم للمجتهد الذي رآه ، ولكل من استفتاه من المقلِّدين .

فسلطة التشريع في الإسلام هي لله رب العالمين ، وللرسول عليه الصلاة والسلام باعتبار أنه رسول ومبلغ وحي الله إلى سائر الناس ، وليست هناك سلطة تشريعية في الإسلام لأحد من الناس فرداً كان أو جماعة ، لما بينته سابقاً . فإطلاق اسم التشريع على عمل المجتهدين ، وإطلاق اسم المشرع على المجتهد أو ولي الأمر إطلاق مجازي ، لا حقيقي .

ويقوم مقام سلطة التشريع في الإسلام مجلس تخطيط أعلى يعتمد على الشورى ولا مانع من الاعتماد على نظام مجالس الشعب أو (البرلمانات) في حدود إصدار القوانين التنظيمية المعتمدة على أساس الشرع الإلهي ، مثل قوانين العمل والعمال ، وقانون التأمينات الاجتماعية وقانون الموظفين ، واتفاقات الامتياز للتنقيب عن ثروة معدنية ونحوها .

٢ ـ التفويض أو العصمة

التفويض : إحالة الحكم إلى النبي أو العالم في المسائل والوقائع بما يشاء من غير دليل يستند إليه ، ويكون حكمه صواباً موافقاً حكم الله تعالى ، لإلهامه الله له .

ولم يقل بهذا المصدر إلا الشيعة الإمامية ، ولذلك يدعون العصمة لأئمتهم ؛ لأنهم مفوضون بالحكم من قبل الله تعالى ، وهو قد ألهمهم إياه ، فيكون قولهم صواباً موافقاً لحكمه تعالى .

وأهل السنة على اختلاف مذاهبهم ـ كما ذكر في الإجماع والاجتهاد ـ ينكرون هذا التفويض ، ولا يعدونه حجة ومصدراً للأحكام ؛ لأن الأحكام إنما تتلقى من الله تعالى بواسطة أمين وحيه : جبريل عليه السلام .

أما الإلهام : فيحتمل أن يكون من الله تعالى ، ويحتمل أن يكون من

الشيطـان ، كما يـدل لـه قولـه تعـالى : ﴿ وإن الشيـاطين ليـوحـون إلى أوليـائهم ليجادلوكم ﴾ ويحتمل أن يكون من وسوسة النفس وتحديثهـا ، كما يرشـد إليـه قول الله تعالى : ﴿ ولقد خلقنا الإنسان ونعلم ما توسوس بـه نفســه ، ونحن أقرب إليـه من حبل الوريد ﴾ ، ومع هذه الاحتمالات لا يكون الإلهام حجة .

ومن هذا القبيل : مـا يراه بعض الصوفيـة من أن الإلهـام أو المكاشفـة حجـة يجب العمل به للمعنى الذي قدمناه . وهذا باطل كسابقه ؛ إذ لا حجـة في الإلهـام أو المكاشفة ، لما بينته في الرد على الشيعة[1] .

٣ ـ الإحالة

الإحالة وتعرف عند القانونيين بالإسناد ، ليست من مصادر الفقـه الإسلامي بالنسبة إلى المسلمين ، بـأن يحـالوا إلى شريعـة أو أحكام أخرى تحل محل الشريعـة الإسلامية ، وذلك لكمال الشريعة وتمامها بوفاة الرسول ﷺ .

أما بالنسبة إلى غير المسلمين من أهل الذمة الـذين يقيمون بصفـة دائمـة في دار الإسلام ، ويعدون من أهل دار الإسلام ، فإن أحكام الإسلام تقضي بعدم التعرض لهم في عباداتهم وإقامة شعـائر دينهم ؛ لأنـا أمرنـا بتركهم ومـا يـدينون[2] . وعلى هذا إجماع فقهاء المسلمين . أما ما وراء ذلـك فجمهور الفقهـاء على أنهم خـاضعون لأحكام الشريعة الإسلامية ، فيتعرض لهم بإلزامهم إياهـا إذا خـالفوهـا ، ويقضى بينهم بأحكامها .

وذهب أبـو حنيفـة إلى أنـه لا يتعرض لهم فيما يقرره أهـل دينهم من أحكام المعاملات ، ويقضى بينهم بأحكام دينهم فيها ، إلا إذا تعلق بهذه المعاملة حق أحد

---

(١) نهاية السؤل للإسنوي ١٧٥/٣ وما بعدها ، ط صبيح .

(٢) روى الطبراني في الكبير من قول عمرو بن العاص : « إنمـا أعطينـاهم العهـد على أن نخلي بينهم وبين أحكامهم » .

من المسلمين ، فإنه تطبق أحكام الشريعة الإسلامية في هذه الحالة ، منعاً للضرر عنهم ، كما إذا تزوج ذمي ذمية مطلقة من مسلم ، وهي في عدتها منه ، فإنه تطبق أحكام الشريعة الإسلامية في هذه الحالة بالتفريق بينهما ، صيانة لحق المسلم ، ومنعاً لتضرره من تزوج غيره بمطلقته وهي في العدة .

وذهب أصحاب أبي حنيفة إلى عدم التعرض لهم ، ولكن يقضى بينهم بأحكام الشريعة الإسلامية المجمع عليها ، كحرمة التزوج بالأم والأخت والبنت ، والجمع بين أكثر من أربع نسوة . أما الأحكام التي لم يجمع عليها في الشريعة الإسلامية ، فيقضى بينهم بأحكام دينهم فيها على تفصيل يعرف بالرجوع إلى كتب الفقه الحنفي[1] .

ومن هذا يظهر أن أبا حنيفة هو الذي يقول بالإحالة إلى شريعة الذميين فيما لا يتعدى ضرره إلى أحد من المسلمين . وإن الصاحبين يقولان بالإحالة فيما ليس مجمعاً عليه من أحكام الشريعة الإسلامية . لكن هذه الإحالة ليست مصدراً للفقه الإسلامي أو استمداداً له من شرائع أخرى تكمل شريعته ، ولكنها وضع اقتضاه التسامح مع أهل الذمة من غير المسلمين ، بأن تترك لهم الحرية في عباداتهم وإقامة شعائرهم ، وما يدينون به من أحكام المعاملات . ولا شك بأن هذا التسامح يعد من مفاخر الشريعة الإسلامية .

وأما الأخذ بالعرف وشريعة من قبلنا ، فليس من باب الإحالة ؛ لأن العرف أو شرع من قبلنا ليس شرعاً مستقلاً لنا ، وإنما بسبب إقرار الشرع الإسلامي للرجوع إليه أحياناً ، لبناء العرف في الغالب على مراعاة الحاجة والمصلحة ، ودفع الحرج والمشقة ، والتيسير في التكاليف . وشرع من قبلنا مردود إلى الكتاب أو السنة كما عرفنا .

---

(١) البدائع ٣١٠/٢ ـ ٣١١ ، الهداية ١٥٥/١ ـ ١٥٩

٤ ـ القانون الروماني

زعم بعض المستشرقين أن الفقه الإسلامي قد تأثر بالقانون الروماني ، بل غلا بعضهم ، فزعم أن القانون الروماني مصدر من مصادر الفقه الإسلامي . وقد استند هؤلاء في إثبات دعواهم إلى شبهتين .

الأولى ـ إن القانون الروماني سابق على الفقه الإسلامي في الوجود .

الثانية ـ تشابه القانون الروماني والفقه الإسلامي في بعض القواعد والاصطلاحات ، كقاعدة (البينة على من ادعى ، واليمين على من أنكر) فإنها واحدة في التشريعين . وقاعدة الاستصلاح ، أو المصالح المرسلة ، فإنها مبدأ المنفعة العامة في القانون الروماني ، مما يدل على تأثر الفقه الإسلامي بالقانون الروماني . وهذا التأثر مر بمرحلتين :

الأولى ـ مرحلة التكوين والنشأة في عهد الرسول عليه الصلاة والسلام ، حيث كان للرسول ـ فيما زعموا ـ معرفة بالقانون الروماني البيزنطي ، حينما سافر إلى الشام .

الثانية ـ مرحلة النضج في عهد الصحابة والتابعين والمجتهدين ، حيث تلاقت الشريعة الإسلامية مع القانون الروماني في البلاد التي فتحها المسلمون كالشام ومصر .

وهذا كله زعم باطل ؛ لأن مصادر التشريع الإسلامي مستقلة مردها إلى الإرادة الإلهية فقط[1] .

---

(١) راجع تاريخ النظم القانونية والاجتماعية لأستاذنا الدكتور صوفي أبو طالب ١٩٤ وما بعدها ، وفجر الإسلام لأحمد أمين ، وتاريخ التشريع الإسلامي للسايس وعبد الرحمن تاج ، والأموال ونظرية العقد في الفقه الإسلامي للدكتور محمد يوسف موسى ١٥١ وما بعدها ، الفقه الإسلامي (المدخل ونظرية العقد) للأستاذ عيسوي ١١٧ وما بعدها .



الباب الرابع

النسخ



مقدمات عن النسخ :

أ ـ قد يـذكر بحث النسخ ـ وهو الغـالب عنـد الأصوليين ـ عقب البيـان أو مباحث الكتاب والسنة من أمر ونهي وغيرهما ، لما لـه من صلـة وثيقـة بـالأحكام المستنبطة منهما ، ويراد التزام المكلف بها ، ويسمى النسخ بيـان التبـديل ، لقولـه تعالىٰ : ﴿ وإذا بدلنا آية مكان آية ﴾ . والتبـديل هو أحـد معـاني النسخ لغـة ، ومعنـاه : أن يزول شيء فيخلفـه غيره . ويمكن بحث النسخ بعـد بحث المصـادر ، لاحتمال طروئـه عليهـا ، ويكون الكلام عليـه قبـل بحث الاجتهـاد ؛ لأن من أهم شروط المجتهد ـ كما سنعرف ـ معرفـة النـاسخ من المنسوخ ، ولأن النسخ من طرق الجمع والتوفيق بين النصين المتعارضين ، إذا عرف تاريخهما ، فيجعل المتأخر ناسخاً للمتقدم ، وذلك مما ينير السبيل أمام المجتهد لاستنباط الحكم من الدليل الشرعي .

ب ـ والكلام عن النسخ أمر تاريخي بحت إلا فيما يتعلق بالمجتهـد من ضرورة العلم بـالأحكام المنسوخـة ؛ لأنـه يتعلق بزمـان النبوة ووقت تنزل الوحي ؛ لأنـه لا نسخ إلا بالوحي الإلهي ، وقد نص الأصوليون على أنه يجب على المكلف معرفة النسخ والناسخ وهو الله عز وجل ، والدليل الناسخ .

ج ـ إن أول من حرر الكلام في النسخ هو الإمام الشـافعي رضي الله عنـه في (الرسـالـة) في الأصـول ، واعتبره من قبيـل بيـــان الأحكام لا من قبيـل إلغـــاء النصوص .

د ـ اختـار السيـوطي في الإتقـان أن النسـخ وقـع في عشرين آيـة في القرآن الكريم ، مثل آية الوصية للوالدين والأقربين بالمعروف ، وآية الوصيـة للزوجـات بعـد وفـاة الزوج بـالمكث في البيت مـدة حول كامـل ، وآيـة إمسـاك الـزانيـة في

البيوت ، وآية منع القتال في الشهر الحرام ، وآية ثبات المسلم في الحرب أمام عشرة من الأعداء ، وآية تقديم صدقة قبل مناجاة الرسول ﷺ .

هـ ـ ينسجم النسخ مع مبدأ التدرج في التشريع الذي اتسم به الإسلام في عصر الوحي ، فهو لتحقيق مصالح الناس التي هي مقصود التشريع .

و ـ قد يكون النسخ بحكم مساوٍ للمنسوخ ، أو أخف منه أو أشد .

ز ـ شريعتنا ناسخة لكل الشرائع السماوية السابقة في غير الأصول والمبادىء التشريعية العامة ، أي في الأحكام الفرعية التي لا تمس أصول العقيدة والأخلاق .

وقد وقع النسخ في ذاته في شريعتنا في القرآن وفي السنة ، بحسب مقتضيات المصلحة والتطورات الزمنية ، ولم يقع النسخ في الأدلة الأخرى من إجماع أو قياس ، إلا في الإجماع المعتمد في أصله على المصلحة .

وخطة البحث في النسخ على النحو التالي :

ـ تعريف النسخ وأركانه وحكمته والفرق بينه وبين البداء والتقييد والتخصيص .

ـ آراء العلماء فيه .

ـ محل النسخ وشروطه .

ـ أنواع النسخ في الأدلة الشرعية .

ـ أوجه النسخ .

ـ طريق معرفة النسخ .

ـ زمن النسخ .

المطلب الأول ـ تعريف النسخ ، وأركانه وحكمته ، والفرق بينه وبين البداء والتقييد والتخصيص .

معناه اللغوي : النسخ في اللغة له معنيان :

أحدهما ـ الإبطال والإزالة : يقال : نسخت الشمس الظل ، ونسخت الرياح آثار المشي ، أي أزالته . ومثله قولهم : نسخ الشيب الشباب ، إذا أزاله ، ومنه تناسخ القرون والأزمنة .

ثانيهما ـ النقل والتحويل من حالة إلى حالة مع بقاء الشيء المنقول عنه في نفسه ، يقال : نسخت الكتاب ، أي نقلته ، ومنه قوله تعالى : ﴿ إنا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون ﴾ ومنه (تناسخ المواريث) لانتقال المال من وارث إلى وارث . و(تناسخ الأرواح) بانتقالها من بدن إلى غيره[1] .

معناه الاصطلاحي :

والنسخ في اصطلاح الأصوليين له تعريفان مشهوران[2] :

الأول : هو بيان انتهاء أمد حكم شرعي بطريق شرعي متراخ عنه . ومعنى الانتهاء : أن الحكم المنسوخ محدد عند الله بغاية ينتهي عندها . وهو تعريف الرازي والبيضاوي .

---

(١) راجع الإحكام للآمدي ١٦٠/٢ ، المعتمد لأبي الحسين البصري ٣٩٤/١ ، التلويح على التوضيح ٣١/٢ ، إرشاد الفحول ١٦١ ،مختصر ابن الحاجب ١٦٠

(٢) كشف الأسرار ٨٧٥/٣ وما بعدها ، التلويح على التوضيح ٣١/٢ ، أصول السرخسي ٥٣/٢ ، مسلم الثبوت ٣٢/٢ ، المستصفى ٦٩/١ ، الإحكام للآمدي ١٦٠/٢ ـ ١٦٣ ، جمع الجوامع وشرحه ٥٠/٢ ، شرح الإسنوي ١٩٦/٢ ـ ٢٠٠ ، المدخل إلى مذهب أحمد ٩٧ ، إرشاد الفحول ١٦١ وما بعدها ، مختصر ابن الحاجب ١٦٠

الثاني : هو رفع حكم شرعي بدليل شرعي متأخر . وهو تعريف ابن الحاجب . وهو قريب من تعريف أبي هاشم المعتزلي بأنه إزالة الحكم الثابت بطريقة شرعية على وجه مخصوص .

وعرفه القاضي الباقلاني بأنه (رفع الحكم الشرعي بطريق شرعي متراخ عنه) أي أن الناسخ رفع استمرار العمل بالحكم السابق . وهذا ما اختاره ابن السبكي في جمع الجوامع ليشمل النسخ قبل التمكن . وعرفه الغزالي بأنه الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتاً ، مع تراخيه عنه .

وعرفه صدر الشريعة ابن مسعود بقوله : هو أن يرد دليل شرعي متراخياً عن دليل شرعي مقتضياً خلاف حكمه ، أي حكم الدليل الشرعي المتقدم . واختار الشوكاني التعريف التالي : فقال : هو رفع حكم شرعي بمثله مع تراخيه عنه . وذلك خروجاً مما وجه لتعريف الغزالي وغيره من انتقادات ، وإن رد عليها بأجوبة مقنعة .

يتبين من هذه التعاريف المتقاربة في معناها ، والمفضل منها وهو الثاني ما يأتي :

١ ـ يكون النسخ بخطاب الشارع وهو الله تعالى ، ولا يحصل النسخ بكلام غيره ، وأما فعل النبي ﷺ الدال على النسخ أحياناً ، فهو دليل معرِّف يدل على وجود خطاب من الله تعالى دال على ارتفاع الحكم ، ولا يصدر الخطاب بالنسخ من الرسول ﷺ ، إذ ليس للرسول ولاية رفع الأحكام الشرعية من تلقاء نفسه .

فإذا انتهى الحكم الشرعي بانتهاء أمده المحدد له ، أو بزوال علته ، لا يسمى نسخاً شرعاً . وإذا انتهى الحكم الشرعي بطريق عقلي ، كالموت والغفلة ، والعجز كسقوط غسل الرجلين في الوضوء بقطعهما ، لا يكون نسخاً .

٢ ـ المنسوخ وهو الخطاب المتقدم حكم شرعي أيضاً يشمل الأمر والنهي والخبر المتضمن لحكم ، والثابت بطريق النص أو الفحوى أو المفهوم ، وعلى هذا فإبطال ما ثبت بحكم العقل وهو البراءة أو الإباحة الأصلية قبل ورود الشرع[١] ، أو ثبت بالأعراف الجاهلية أو الأحكام الوضعية ، وتقرير أحكام جديدة ، لا يسمى نسخاً ، فإيجاب عبادات لم تكن في الجاهلية ، أو تحريم أمور كانت في الجاهلية كشرب الخمر وعادة التبني ، ونكاح زوجة الأب بعد طلاقها ، لا يعد نسخاً ؛ لأن ما كان في الجاهلية ليس حكماً شرعياً .

٣ ـ لا بد من مضي مدة بين الناسخ والمنسوخ ، وهو المقصود بتراخي الحكم الناسخ أو تأخره ، منعاً من وقوع التناقض أو التهافت في أحكام المشرع . فالتقييد بالخطاب المتصل بسابقه كالاستثناء ، والتقييد بالشرط والغاية ، لا يسمى نسخاً ؛ لأن الخطاب المتصل بالخطاب الأول ليس برافع أو مزيل لحكم الخطاب الأول ، بل هو بيان وإتمام لمعناه ، بعد ثبوته ، أو تقييد له بمدة أو شرط ونحو ذلك ، والنسخ : هو رفع الشيء بعد ثبوته .

ويلاحظ أن التعبير بالتراخي أو التأخر يغني عن عبارة (لولاه لكان مستمراً ثابتاً) فالجمع بينهما في تعريف الغزالي تكرار .

أركان النسخ :

يتبين أيضاً من تعريف النسخ أن له أركاناً أربعة[٢] : وهي أداة النسخ ، والناسخ ، والمنسوخ ، والمنسوخ عنه .

أما أداة النسخ : فهو القول الدال على رفع الحكم الثابت . والناسخ هو الله

---

(١) أكثر الحنفية جعلوا رفع الإباحة الأصلية نسخاً ؛ لأن الخلق لم يتركوا سدى في وقت ، أو لأن تقرير إباحتها حكم ، فرفعه رفع حكم شرعي (مسلم الثبوت ٣٥/٢) .

(٢) المستصفى ٧٨/٢ ، الإحكام للآمدي ١٦٣/٢

تعالى ؛ لأنه الرافع المطلق للحكم وفق مشيئته . والمنسوخ هو الحكم المرفوع . والمنسوخ عنه : هو المتعبد (المطالب) المكلف بالحكم الشرعي . ومن أمثلة المنسوخ : نسخ وجوب تقديم الصدقة بين يدي مناجاة النبي ﷺ ، وحكم الوصية للوالدين والأقربين ، وحكم التربص حولاً كاملاً في حق المتوفى عنها زوجها .

ويقال : إن آية السيف في سورة التوبة وهي : ﴿ فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم ، وخذوهم ، واحصروهم ، واقعدوا لهم كل مرصد ﴾ نسخت مئة وثلاثة عشر موضعاً في القرآن[1] .

والناسخ في الحقيقة هو الله عز وجل ، وقد يطلق لفظ (الناسخ) مجازاً على الحكم الشرعي ، أو على المعتقد لنسخ الحكم ، أو على نفس النص الناسخ .

مثال الأول : يقال : وجوب صوم رمضان نسخ وجوب صوم عاشوراء ، فهو ناسخ مجازاً .

ومثال الثاني : يقال : فلان ينسخ القرآن بالسنة ، أي يعتقد ذلك ، فهو ناسخ .

ومثال ثالث : آية السيف المذكورة نسخت آيات السلم والدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة ، فهي ناسخة .

حكمة النسخ :

الثابت في الشرع أنه جاء لرعاية المصالح العامة للناس وأن للمشرع حكمة بالغة في إيجاد الخلق ، وهو اختبارهم لمعرفة مدى امتثالهم مطالب الشرع .

ومن المعروف في مجال التربية الهادفة أنه من الضروري النظر لأحوال

---

(١) الناسخ والمنسوخ لابن خزيمة مع كتاب الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم لأبي جعفر النحاس ٢٦٤

الشخص المربى ، وظروفه واستعداداته ، وقابلية نموه ومداركه ، بحيث يزود بما يتلاءم مع تلك القابليات والاستعدادات ، إذ الأمة كالطفل ، لا يعطى من الغذاء إلا ما كان مناسباً لسن الحياة والنضج عنده .

ورعاية كل من المصالح العامة والخاصة أدى إلى النسخ بين الشرائع ، وفي الشريعة الإسلامية ذاتها ، إذ الشريعة هي قانون المكلفين ، وهناك تلازم لا انفصال في عراه بين الشريعة والمشروع لهم ، فقد تكون مصلحتهم في زمن على نحو معين ثم يتغير وجه المصلحة ، بسبب التطور ؛ ولأن المصلحة تختلف باختلاف الأوقات ، كشرب الدواء ، والشرع للأديان كالطب للأبدان ، فيكون من الأصلح للناس المكلفين إنهاء الحكم السابق وإيجاد حكم آخر ، قال تعالى : ﴿ ما ننسخ من آية أو ننسها ، نأت بخير منها أو مثلها ، ألم تعلم أن الله على كل شيء قدير ﴾ والخيرية هي بالنسبة للمكلفين ؛ لأنهم في مرصد عناية المربي لهم ، لتتحقق إفادتهم من التشريع المنزل .

ثم إنه من المعلوم أن الشريعة الإسلامية هي خاتمة الشرائع ، وهي الباقية الخالدة ، ورسول الله خاتم النبيين الذي جاء حين فترة من الرسل ، انقطع فيها معين الوحي الإلهي ، حتى آل الأمر في النهاية إلى التباس العقيدة الحقة في أذهان العرب ، وانصرافهم إلى عبادة الأوثان وملازمتهم عادات وتقاليد موروثه تمكنت فيهم ، ليس من السهل تخلصهم منها إلا بالتدريج .

فاقتضت تلك الأوضاع مراعاة جانب الحكمة في نقل العرب إلى المستوى الأفضل تدريجياً ، وأصبح النسخ أو الانتقال من حكم إلى بديل مماثل أو أشد أو أخف مظهراً أو صورة من صور التدرج في الإصلاح يتجاوب مع الامتثال البطيء لقبول منهاج الوحي السماوي في تنظيم شؤون الحياة . والخلاصة : إن للنسخ فائدتين :

إحداهما : رعاية الأصلح للمكلفين ، تفضلاً من الله تعالى ، لا وجوباً عليه ،

أي أن أهم حكمة للنسخ : هي تحقيق مصالح الناس التي هي المقصود الأصلي من تشريع الأحكام ، تلك المصالح التي تختلف باختلاف الأحوال والأزمان .

ثانيهما : امتحان المكلفين بامتثالهم الأوامر والنواهي ، وتكرار الاختبار خصوصاً في أمرهم بما كانوا منهيين عنه ، ونهيهم عما كانوا مأمورين به ، فإن الانقياد في حالة التغيير أدل على الإيمان والطاعة[1] .

الأمثلة التشريعية على تطبيق حكمة النسخ :

أذكر بعض الأمثلة على النسخ مراعاة للمصلحة والتدرج في التشريع[2] .

١ ـ سكت التشريع في مبدأ الأمر لمدة ما على (زواج المتعة) الذي كان في الجاهلية ،ثم نسخ بنظام الزواج الذي يقرر للمرأة حقوقاً كاملة ، كما قال سبحانه : ﴿ ولهن مثل الذي عليهن ﴾ .

٢ ـ منع النبي ﷺ أولاً من زيارة القبور ، خشية أن يؤدي إلى شيء من الشرك والوثنية عند بعض ضعاف الإيمان ، ثم أباح الزيارة بقوله : « كنت نهيتكم عن زيارةالقبور ، فإنها تزهّد في الدنيا ، وتذكّر الآخرة[3] » .

٣ ـ أوجب الله أولاً الوصية للوالدين والأقربين رداً على نظام الجاهلية الذي كانت المرأة فيه تحرم من الميراث ، ويستأثر أكبر الأولاد بالتركة ، وقد يوصي بها المالك لمن يشاء ، ثم جاءت آيات المواريث بتوزيع عادل بين الرجال والنساء ،سواء من قرابة الأب ، أو قرابة الأم أحياناً .

---

(١) الرسالة للشافعي ١٠٦ ، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل ٩٧ ، مسلم الثبوت ٣٤/٢ وما بعدها ، الإحكام للآمدي ٩٦٧/٢ .

(٢) أصول الفقه لأستاذنا المرحوم الشيخ محمد أبو زهرة ١٨٠ ، أصول الفقه ، بدران ٤٤٣ ـ ٤٤٥

(٣) رواه ابن ماجه عن ابن مسعود وهو حديث صحيح ، ورواه الحاكم عن أنس بلفظ « ألا فزوروها » .

٤ ـ حرم الخمر على مراحل انتقلت من استقباح السكر : ﴿ تتخذون منه سكراً ورزقاً حسناً ﴾ [النحل ٦٧] ثم بيان غلبة مضاره على منافع تجارته : ﴿ قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس ﴾ [البقرة ٢١٩] ثم تحريمه نهاراً من أجل الصلاة : ﴿ لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى ﴾ [النساء ٤٣] . ثم تحريمه القاطع بآية : ﴿ إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام[1] رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون ﴾ [المائدة ٩٠] .

٥ ـ كذلك حرم الربا على مراحل تدرجت من مقارنته مع الزكاة التي يضاعف الله ثوابها ، وأما الربا فلا نماء ولا ثمرة ولا بركة فيه : ﴿ وما آتيتم من ربا ليربو في أموال الناس فلا يربو عند الله ، وما آتيتم من زكاة تريدون وجه الله فأولئك هم المضعفون ﴾ [الروم ٣٩] . ثم بيان كونه ظلماً ، فحرم على اليهود : ﴿ وأخذهم الربا وقد نهوا عنه ﴾ [النساء ١٦١] ، ثم التشنيع عليه في الصورة القبيحة التي كانت في الجاهلية من أكله أضعافاً مضاعفة ﴿ يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا الربا أضعافا مضاعفة ﴾ [آل عمران ١٣٠] ثم تحريمه العام بآيات : ﴿ وأحل الله البيع وحرم الربا ﴾ [البقرة ٢٧٥] ﴿ يمحق الله الربا ويربي الصدقات ﴾ [البقرة ٢٧٦] ﴿ يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله ، وذروا ما بقي من الربا إن كنتم مؤمنين ، فإن لم تفعلوا فأذنوا بحرب من الله ورسوله ، وإن تبتم فلكم رؤوس أموالكم لا تَظْلمون ولا تُظْلمون ﴾ [البقرة ٢٧٨] .

٦ ـ شرعت الصلاة أولاً ركعتين في الغداة وركعتين في العشي ، رفقاً

(١) الأنصاب : حجارة كانت حول الكعبة يذبحون قرابينهم عندها . والأزلام : قطع ورقية من الخشب كالسهم كانوا يستقسمون بها ، وكانت ثلاثة أنواع في الجاهلية : نوع كان مع الشخص وعدده ثلاثة : مكتوب على واحد : افعل ، والثاني ـ لا تفعل ، والثالث ـ غفل . والنوع الثاني ـ سبعة قداح واحدها قِدْح ، وكانت عند هُبَل في جوف الكعبة ، مكتوب عليها ما يدور بين الناس من النوازل . والنوع الثالث ـ وهو قداح الميسر وعددها عشرة ، سبعة منها فيها حظوظ ، وثلاثة غفل . إلخ ...

بالنـاس ، حتى إذا ألفوا معنى الصلاة وتـذوقوا حلاوتهـا ولـذة منـاجـاتهـا شرع الله خمس صلوات في أوقات مخصوصة .

٧ ـ منع الرسول عليـه الصلاة والسلام من ادخـار لحوم الأضـاحي من أجـل بعض الوفود القـادمـة على المـدينـة ، ثم أبـاحـه بقـولـه : « كنت نهيتكم عن لحـوم الأضـاحي فوق ثلاث ليتسع ذوو الطَوْل (المقـدرة) على من لا طول لـه ، فكلوا ما بدا لكم وأطعموا وادخروا[1] » .

٨ ـ نهى النبي عن الأشربـة المبـاحـة في أوعيـة الخمر ، ثم أبـاح استعمال جميع الأوعيـة فقـال : « كنت نهيتكم عن الأشربـة إلا في ظروف الأدم فـاشربـوا في كل وعاء ، غير أن لا تشربوا مسكراً[2] » .

الفرق بين النسخ والبداء :

التبس أمر النسخ مع البداء ، عنـد اليهود ، فـأنكروه من أصلـه ، مما ترتب عليهم (لزمهم) إنكار تطـور الشرائـع وتبـدلهـا ، كما التبس أمر النسـخ أيضـاً على الشيعة ، وإن أقروا بوقوعـه ، لكنهم لم يفرقوا بينـه وبين البـداء ، واحتجوا بقول علي رضي الله عنه : « لولا البداء لحـدثتكم بمـا هو كائن إلى يوم القيـامـة » ويقول جعفر الصادق رضي الله عنه : « ما بدا لله تعالى في شيء ، كما بدا لـه في إسماعيل » أي في أمر ذبحه .

وظنوا أنه هو معنى قوله تعـالى : ﴿ يمحو الله مـا يشـاء ويثبت ﴾ ، فلزمهم نسبة الجهل إلى الله تعالى ، وهذا يوجب الكفر ، غير أني أستبعد عنهم هذه النسبة وإن خلطوا بين النسخ والبداء ، كما تفيده كتابـات الأصوليين حتى كتـاب إرشـاد

---

(١) رواه الترمذي عن بريده ، وهو حديث صحيح .

(٢) رواه مسلم عن بريده ، وهو حديث صحيح .

الفحول ، لهذا رأيت من الضروري بيان الفرق بين هذين الأمرين[1] .

البداء في اللغة : عبارة عن الظهور بعد الخفاء ، يقال : بدا لنا الأمر الفلاني ، أي ظهر ، وبدت لنا معالم المدينة ، أي ظهرت بعد الخفاء ، ومنه قوله تعالى : ﴿ وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون ﴾ ، ﴿ بل بدا لهم ما كانوا يخفون من قبل ﴾ ، ﴿ وبدا لهم سيئات ما عملوا ﴾ .

والنسخ من الله تعالى لحكم سابق ، ليس فيه معنى الظهور بعد الخفاء ؛ لأنه يستلزم أن ينسب إلى الله تعالى العلم بالشيء بعد الجهل به ، وذلك مستحيل في حق الله ، إذ لا يخفى على الله شيء في الأرض ولا في السماء ، وعلمه محيط بما كان وبما سيكون ، لقوله تعالى ﴿ وهو بكل شيء عليم ﴾ وقوله سبحانه : ﴿ عالم الغيب والشهادة ﴾ وقوله : ﴿ وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ، ولا حبةٍ في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين ﴾ وقوله : ﴿ ما أصاب من مصيبة في الأرض ولا في أنفسكم إلا في كتاب من قبل أن نبرأها ﴾ .

وفي حالة النسخ يعلم الله تعالى من الأزل أن ما أمر به من الأفعال محقق للمصلحة في وقت من الأوقات ، ونسخه محقق للمصلحة في وقت آخر . كما يعلم سبحانه أن ما نهى عنه لمفسدة في وقت معين ، يكون بقاؤه مفسدة في وقت آخر ، ونسخه مصلحة . فلا يلزم من ذلك أن يكون قد ظهر له ما كان خفياً عنه ، ولا أن يكون قد أمر بما فيه مفسدة ، ولا نهى عما فيه مصلحة ، مثل إباحته الأكل في ليالي رمضان ، وتحريمه في نهاره .

فالنسخ يكون إذن ، لا من أجل ظهور ما كان خافياً على الله تعالى من أمر .

---

(1) الإحكام للآمدي ١٦٤/٣ وما بعدها ، المستصفى ٧٠/١ وما بعدها ، المعتمد لأبي الحسين البصري ٣٩٨ وما بعدها ، مسلم الثبوت ٣٥/٢ ، إرشاد الفحول ١٦٢ ، الإحكام لابن حزم ٤٤٦/٤

المنسوخ ، وإنما من أجل تحقيق المأمور به مصلحة خلال فترة محددة من الزمن ، وعدم صلاحيته لتحقيق المصلحة فيما بعد ذلك من الوقت ، ويشير إلى هذا المعنى قوله تعالى : ﴿ يسأله من في السموات والأرض ، كل يوم هو في شأن ﴾ أي كل وقت وحين يحدث أموراً ، ويجدد أحوالاً ، كما قال الزمخشري في الكشاف . وقال الحسين بن الفضل في معنى الآية : إنها شؤون يبديها ، لا شؤون يبتديها ، أي يبديها لعباده بحسب ما يرى من المصالح عند حلول وقتها ، ولا يبتدئها في تقديرها ، أي هي مقدرة في علمه منذ الأزل .

وأما المراد بآية ﴿ يمحو الله ما يشاء .. ﴾ : فهو محو المنسوخ ، وإثبات الناسخ ، ومحو السيئات بالحسنات ، كما قال تعالى : ﴿ إن الحسنات يذهبن السيئات ﴾ . والخلاصة : إن أمر الله مطلق ، فما علم الله استمرار حكمه ، لن يلحقه نسخ ، وما علم انتهاء حكم عند أمد معين ، فقد علم انتهاءه مسبقاً بالنسخ الآتي في الوقت الذي يقع فيه ، لا أن علم انتهاءه عند ذلك الوقت أو الأمد ، حتى لا ينقلب علمه جهلاً .

الفرق بين النسخ والتخصيص :

يشترك النسخ والتخصيص من وجه : وهو أن كلاً منهما فيه قصر للحكم على بعض مشتملاته ، أو كل واحد يوجب اختصاص الحكم ببعض ما تناوله اللفظ ، لكن التخصيص قصر للحكم على بعض الأفراد ، والنسخ قصر له على بعض الأزمان .

كما أنهما يفترقان من وجه آخر .

وهو أن التخصيص : بيان أن ما أخرج من عموم الصيغة لم يرد المتكلم باللفظ الدلالة عليه ، أي أن الحكم يتعلق ببعض أفراد العام من أول الأمر ولا يشمل الجميع .

أما النسخ : فإنما يخرج المتكلم عن اللفظ ما قصد به الدلالة عليه ، أي أن الحكم يتعلق ابتداء بجميع الأفراد ، ثم يرتفع هذا الحكم بالناسخ ، فلو قال الشارع مثلاً : افعل أبداً ، يشمل الأزمنة كلها ، لكن استمرار ذلك مشروط بألا يرد ناسخ .

وبعبارة أخرى : التخصيص بيان أن المخصص غير مراد من الأصل .

أما النسخ فهو انتهاء بعد الثبوت(١) . ويتفرع عن هذا الفارق العام فروق جزئية أخرى هي تسعة وحصرها الغزالي في خمسة وهي(٢) :

١ ـ التخصيص يكون بمقارن للفظ أو بمتراخٍ عنه ، والنسخ لا يكون إلا بمتراخٍ .

٢ ـ التخصيص لا يرد على الأمر بمأمور واحد ، مثل : تصدق على زيد ، بخلاف النسخ ، فإنه يجوز وروده عليه .

٣ ـ التخصيص يجوز بالعقل وبالنقل ، والنسخ لا يجوز إلا بالنقل .

٤ ـ التخصيص يبقي دلالة اللفظ العام المخصوص على معناه الباقي بعد التخصيص . والنسخ يبطل دلالة المنسوخ على شيء من الحكم في المستقبل بالكلية ، فيجعل المنسوخ غير صالح للاحتجاج به .

٥ ـ يجوز التخصيص بالقياس وبخبر الواحد وسائر الأدلة ، كالعرف ولا يجوز النسخ بالقياس ، ولا يجوز نسخ الدليل القاطع إلا بقاطع مثله ، فلا ينسخ المتواتر بالآحاد ؛ لأن القاطع لا يدفع بالظن ، وهذا على رأي الشافعية القائلين بعدم جواز نسخ القرآن بالسنة ، والجمهور مخالفون لهم .

---

(١) كشف الأسرار ٨٧٦/٢

(٢) المستصفى ٧١/١ ، الإحكام للآمدي ١٦٥/٢

وأضاف الحنفية فارقاً آخر : وهو أن النسخ لا يكون في الأخبار وأما التخصيص فيكون فيها[1] .

وفرق ابن حزم بين النسخ والتخصيص والاستثناء فقال[2] : « النسخ هو رفع حكم قد كان حقاً » . والتخصيص : أن يخص شخص أو أشخاص من سائر النوع ، كما خص عليه الصلاة والسلام بفرض التهجد (قيام الليل) وإباحة تسع نسوة .

وأما الاستثناء : فهو ما جاء بلفظ عام ، ثم استثني منه بعض ما يقع عليه ذلك اللفظ ، كقوله تعالى : ﴿ إلا على أزواجهم ﴾ وما أشبه ذلك ، والتخصيص إذا حقق فيه النظر هو استثناء صحيح .

والفرق بين النسخ والاستثناء : هو أن الجملة المستثنى منها بعضها ، لم يرد قط تعالى إلزامنا إياها بعمومها ، ولا أراد إلا ما بقي منها بعد الاستثناء .

وأما النسخ : فالذي نهينا عنه اليوم قد كان مراداً منا بالأمس ، بخلاف الاستثناء . ويلاحظ أن هذا هو الفرق العام الذي ذكر بين النسخ والتخصيص .

ثم قال ابن حزم : إن النسخ نوع من أنواع الاستثناء ؛ لأنه استثناء زمان وتخصيصه بالعمل ، دون سائر الأزمان ، ويكون حينئذ صواب القول : إن كل نسخ استثناء ، وليس كل استثناء نسخاً ، وهذا صحيح .

---

(١) التلويح على التوضيح ٣٣/٢ . والمراد بالخبر : الإخبار عن الأمور الماضية أو الواقعة في الحال أو الاستقبال ، مما يؤدي نسخه إلى كذب أو جهل ، بخلاف الإخبار عن حل الشيء أو حرمته ، مثل : هذا حلال وذاك حرام . والمعنى الأخير هو ما يجيز الشافعية نسخه (التلويح ٣٣/٢ ، الإحكام للآمدي ١٨/٢) .

(٢) الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم ٤٤٤/٤

الفرق بين النسخ والتقييد :

لم ير المتقدمون فرقاً بين التقييد والنسخ ، ورأى المتأخرون ضرورة التفرقة بينهما . والتقييد : هو أن يتبع المطلق بلفظ يقلل شيوعة . والفرق بينه وبين النسخ من وجوه :

١ ـ يظل النص المطلق بعد تقييده بقيد يضيق دائرته دليلاً على الحكم ، فالحكم باقٍ لم يرفع ولم ينته العمل به ، أما النسخ فإنهاء العمل بالحكم .

٢ ـ الأخبار تقبل التقييد ، ولا تقبل النسخ .

٣ ـ التقييد يقع بالسابق والمقارن واللاحق ، أما النسخ فلا يكون إلا باللاحق ، أي المتأخر مجيئه عن المنسوخ .

وكل من التقييد بالمتأخر والتخصيص بالمتأخر لا يعتبر نسخاً عند الحنفية[1] ، هذا .. ويلاحظ أن التقييد يرد على اللفظ المطلق : وهو ما دل على فرد أو أفراد على سبيل الشيوع (أي بدون تعيين) ولم يتقيد بصفة من الصفات ، مثل : رجل ورجال ، وكتاب وكتب . أما التخصيص فيرد على اللفظ العام : وهو اللفظ الذي يشمل جميع ما يصدق عليه من الأفراد ، من غير حصر ، بأحد ألفاظ العموم ، مثل : كل وجميع والجمع المعرف بأل المفيدة للشمول وأسماء الشرط ، وأسماء الاستفهام ، والأسماء الموصولة ، مثل قوله تعالى : ﴿ كل امرئ بما كسب رهين ﴾ ، ﴿ قد أفلح المؤمنون ﴾ .

المطلب الثاني ـ آراء العلماء في النسخ :

انقسم الناس في شأن النسخ قسمين : منكر له ، ومجيز . وأبحث هنا أولاً ـ رأي غير المسلمين فيه ، وثانياً ـ رأي المسلمين .

---

(١) أصول الفقه للأستاذ بدران أبو العينين بدران ٤٥٠

أولاً ـ النسخ عند أهل الكتاب (اليهود والنصارى) :

من البداهة أن ينكر اليهود والنصارى جواز النسخ عقلاً ، ووقوعه فعلاً ، حفاظاً على مراكز رجال الدين فيهم ، وعلى بقاء دينهم إلى جانب الإسلام ، بحجة أن شريعة لا تنسخ شريعة ، وأن حكماً في شريعة لا ينسخ بحكم في شريعة أخرى ، وانسجاماً مع مبدئهم في عدم الاعتراف برسالة الإسلام مطلقاً . وزعم اليهود أن موسى عليه السلام قال : (إن شريعتي لا تنسخ) وقال : (تمسكوا بشريعتي ما دامت السموات والأرض) . (تمسكوا بالسبت ـ أي بالعبادة فيه والقيام بأمره ـ ما دامت السموات والأرض) والحقيقة أن كل هذه الأخبار لم تثبت في الواقع .

هذه هي الصفة الغالبة على اليهود ، لكنهم في الواقع افترقوا في شأن النسخ فرقاً ثلاثة :

فالشمعونية قالوا : النسخ محال عقلاً ونقلاً .

والعنانية قالوا : النسخ جائز عقلاً ، ممتنع غير واقع سمعاً .

والعيسوية قالوا : النسخ جائز عقلاً ، وواقع شرعاً ، لكن شريعة محمد ﷺ ليست ناسخة لشريعة موسى عليه السلام ، وإنما هي خاصة بالعرب بني إسماعيل ، لا إلى الأمم كافة[1] .

لكن لدى البحث وجد في التوراة في غير موضع أن الله سبحانه رفع عنهم أحكاماً لما تضرعوا إليه ، وسألوا منه رفعها . وليس النسخ إلا هذا ، وما نقل عن موسى عليه السلام لم تثبت صحته عنه ، وقد وضعه لليهود ابن الراوندي لمعارضة

---

(١) كشف الأسرار ٨٧٧/٣ وما بعدها ، مسلم الثبوت ٣٤/٢ ، التلويح على التوضيح ٣٢/٢ ، مختصر ابن الحاجب ١٦٢ ـ ١٦٦ ، المعتمد ٤٠١/١ وما بعدها ، الإحكام للآمدي ١٦١/٢ ـ ١٧١ ، المستصفى ٧٢/١ ، شرح الإسنوي ٢٠٢/٢ ، إرشاد الفحول ١٦٢

الرسالة المحمدية ، كما يمكن الرد على اليهود المنكرين وقوع النسخ وجوازه بدلائل كون القرآن كلام الله تعالى أو بدلائل إثبات نبوة محمد عليه الصلاة والسلام ، ونبوته ثبتت بالدليل القاطع ، وهو المعجزة الدالة على ذلك ، وبوصف القرآن له بأنه (خاتم النبيين) .

ثانياً ـ النسخ في الإسلام :

أجمع المسلمون على حسن نسخ الشرائع ، وأنه جائز عقلاً ، وواقع شرعاً ، إلا ما نقل عن أبي مسلم الأصفهاني المتوفى سنة ٣٢٢ هـ في حكاية شاذة عنه أو في أحد النقلين عنه أنه غير واقع ، مؤولاً ما رآه الجمهور نسخاً بأنه من باب انتهاء الحكم لانتهاء زمنه ، ومثل هذا لا يعتبر نسخاً .

والصحيح في النقل عن الأصفهاني أن النسخ واقع بين الشرائع بعضها ببعض ، ولكنه غير واقع في الشريعة الواحدة .

وهذا يتفق مع ما أجمع عليه المسلمون أن شريعة محمد ﷺ ناسخة لجميع الشرائع السابقة ، أي في الأحكام الفرعية ؛ ولا يسع أبا مسلم أن يخالف هذا الإجماع .

الأدلة :

أبين هنا أدلة الجمهور ، وشبهات غيرهم[1] .

أدلة الجمهور :

ـ استدل الجمهور على جواز النسخ عقلاً بدليل عقلي ونقلي :

١ ـ أما الدليل العقلي : فهو أنه لا يترتب على فرض وقوعه مستحيل ، لأن

---

(١) المراجع السابقة .

أحكام الله تعالى إن لم يراع في شرعيتها مصالح العباد ، فذلك تابع لمشيئة الله ، والنسخ فعل لله ، والله يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ، فقد يأمر بالفعل في وقت ، وينهى عنه في وقت كما أمر بالصيام في نهار رمضان ، ونهى عنه في يوم العيد .

وأما إن روعي في أحكام الله مصالح العباد ، كما تقول المعتزلة ، فلا شك في أن المصالح تختلف باختلاف الأشخاص والأزمان .

فما قد يكون مصلحة لشخص أو في زمن ، قد لا يكون مصلحة لشخص آخر أو في زمن آخر ، وما دامت المصالح تتغير ، والأحكام يراعى في تشريعها مصالح الناس ، فإن النسخ أمر ممكن غير محال ويكون جائزاً عقلاً .

٢ ـ وأما الدليل النقلي : فقوله تعالى : ﴿ ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها ، ألم تعلم أن الله على كل شيء قدير ﴾ فهذه الآية تدل على جواز النسخ على الله تعالى شرعاً .

ونوقش الدليل الأول : بأنه يترتب عليه محال ، فيكون النسخ محالاً ، وهو أن الحكم الناسخ إن كان لمصلحة علمها الله بعد أن لم يكن علمها فقد تحقق البداء : وهو الظهور بعد الخفاء ، وذلك باطل على الله تعالى ، لما يلزمه من نسبة الجهل إليه تعالى . وإن كان قد شرع لا لمصلحة ، فيكون عبثاً ، والعبث من الشارع محال

يرد عليه : بأن الله تعالى شرع الحكم الناسخ لمصلحة علمها أزلاً ، ولم تخف عليه أصلاً ، ولكن وقتها يجيء عند انتهاء الحكم الأول لانتهاء المصلحة المقصودة منه ، وهذا لا يترتب عليه بداء ولا عبث .

كما نوقش الدليل الأول أيضاً : بأنه لو جاز نسخ الأحكام الشرعية لتغير وجه المصلحة ، لجاز نسخ ما وجب من الاعتقادات في أمور التوحيد ، وصفات

الله تعالى وما يجوز عليه ، وهو محال باطل ، فبطل ما أدى إليه .

ويرد عليه : بأن اعتقاد التوحيد وكل ما دل عليه العقل : إن ثبت بالعقل ، كما يقول المعتزلة بالحسن والقبح العقليين ، فمستحيل نسخ ما ثبت وجوبه عقلاً ؛ لأن الشارع لا يأتي بما يخالف العقل ، وإن ثبت بالشرع ، فالعقل لا يمنع عدم وجوب الاعتقاد بوحدانية الله ووحدانيته ابتداء من الأصل ، فضلاً عن نسخه بعد وجوبه .

ونوقش الدليل الثاني : بأن الخطاب المنسوخ حكمه ، إما أن يكون مؤقتاً بوقت ، فهو غير قابل للنسخ لانتهاء وقته ، وإما أن يدل على التأبيد والاستمرار ، فيكون نسخه محالاً[1] ؛ لأنه يلزم منه .

آ ـ اعتقاد المكلف دوام الحكم وتأبيده ، وهو خلاف الحقيقة ، فيكون الاعتقاد جهلاً قبيحاً ، وما لزم منه القبيح ، فهو قبيح .

ب ـ كما يلزم منه عدم الثقة بوعد الله ووعيده ، وهذا يؤدي إلى اختلال الشرائع .

جـ ـ ولأنه لو جاز رفع الحكم بعد وقوعه : فإما أن يكون الرفع قبل وجوده مطبقاً منفذاً ، أو بعد وقوعه وعدمه والفراغ منه ، أو في حال وجوده والتلبس به ، أي أثناء التكليف .

أما الأول فلا يتصور فيه النسخ ؛ لأن نسخ ما لم يوجد غير متصور ، وأما

---

(١) ونوقش أيضاً الاستدلال بالآية بأنها تفيد مجرد وجود التلازم بين الشرط والجزاء ، ولا تدل على وقوع الشرط والجزاء ولا على جواز وقوعها . ويرد عليه بأن الآية تدل على جواز النسخ ؛ لأنها نزلت للرد على اليهود الذين عابوا على النبي تحوله عن بيت المقدس إلى البيت الحرام .

الثاني : فيستحيل أيضاً فيه النسخ ؛ لأنه رفع لغير موجود ، وأما الثالث : فيلزم منه أن يرتفع الشيء حال وجوده ، وذلك تناقض .

ويرد عليه : بأن الحكم المؤقت بوقت قد ينسخ قبل حلول أجله ، وتكون الحكمة منه استنهاض الهمم للطاعة والامتثال ، كما حدث لإبراهيم عليه السلام من أمر الله بذبح ولده ، ثم نسخ ذلك بالفداء .

وأما الحكم الدال على التأبيد ، فلا يلزم من نسخه الاعتقاد بخلاف الحقيقة ، أو عدم الثقة بوعد الله ووعيده ؛ لأن المكلف إذا اعتقد التأبيد ، فالجهل إنما جاءه من قبل نفسه ، لا من قبل الخطاب الشرعي ، بل الواجب أن يعتقد التأبيد بشرط عدم الناسخ . ولا يصح أن يتبادر إلى الذهن عدم الثقة بوعد الله ووعيده ، لاحتمال النسخ ؛ لأن الوعد والوعيد من قبيل الأخبار ، والخبر لا يرد عليه نسخ ، إنما يرد النسخ على الحكم التكليفي الفرعي .

أدلة الوقوع :

استدل الجمهور على وقوع النسخ فعلاً بأدلة كثيرة ، منها[1] :

١ ـ إجماع الصحابة والسلف على أن شريعة محمد ﷺ ناسخة لجميع الشرائع السابقة ، أي في غير أصول العقيدة والأخلاق ، مثل تحريم الشحوم وكل ذي ظفر على اليهود بسبب ظلمهم وأكلهم أموال الناس بالباطل بالربا وغيره ، وذلك بآية : ﴿ قل لا أجد فيما أوحي إلي محرماً على طاعم يطعمه ، إلا أن يكون ميتة ، أو دماً مسفوحاً ، أو لحم خنزير فإنه رجس ، أو فسقاً أهِلَّ لغير الله به ﴾ .

---

(١) المستصفى ٧٢/١ ، الإحكام للآمدي ١٦٧/٢ ، مسلم الثبوت ٣٥/٢ ، كشف الأسرار ٨٧٨/٢ وما بعدها ، التلويح على التوضيح ٣٢/٢ ، أصول السرخسي ٥٤/٢ وما بعدها ، جمع الجوامع مع شرح المحلي ٦٠/٢

٢ ـ الإجماع على نسخ وجوب التوجه إلى بيت المقدس باستقبال الكعبة ، وعلى نسخ الوصية للوالدين والأقربين بآية المواريث ، ونسخ صوم عاشوراء بصوم رمضان ، ونسخ وجوب تقديم الصدقة بين يدي مناجاة النبي ﷺ بآية بعدها تعفو عن ذلك ، ونسخ وجوب تربص المرأة المتوفى عنها زوجها حولاً كاملاً بعدة الوفاة الدائمة : وهي أربعة أشهر وعشرة أيام .

٣ ـ ثبت في التوراة وغيرها إباحة زواج الأخت بالأخ في شريعة آدم عليه السلام ، ثم نسخ ذلك باتفاق الشرائع ، كما ثبت في التوراة إباحة كل الأطعمة ما عدا الدم في شريعة نوح عليه السلام ، ثم حرم كثير من الدواب في شريعة موسى عليه السلام في قوله تعالى : ﴿ وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذي ظُفُر ... ﴾ .

ونوقش الدليل الأول : بأن شريعة محمد ﷺ لم تنسخ كل ما جاء عن الشرائع السماوية السابقة . ويجاب : بأنه يكفينا الإقرار بوجود نسخ بعض تلك الشرائع ، لإقامة الدليل على وقوع النسخ .

ونوقش الدليل الثاني : بأن التوجه إلى بيت المقدس ، أو التربص حولاً كاملاً ، لم يزل بالكلية ، فما يزال شد الرحال إلى المسجد الأقصى مشروعاً ، والتربص حولاً في حالة بقاء الحمل سنة ، فالأمر مجرد تخصيص . ويجاب عنه بأن ذلك كان واجباً ثم نسخ بالكلية ، فالأمر بالتوجه لبيت المقدس كان واجباً في الصلاة ثم نسخ ، والاعتداد بمدة سنة غير معمول به أصلاً ، إنما هو اعتداد بالحمل ، لا بالسنة .

وناقشوا وجوب تقديم الصدقة بأنه زال لزوال سببه : وهو التمييز بين المؤمن والمنافق ، فلما تميز المنافقون زال الحكم لزوال علته ، وذلك لا يسمى نسخاً . ويرد عليه : الأصل بقاء السبب ، كما أن ذلك لم يكن هو السبب الصحيح ؛ لأنه يلزم

منه أن كل من لم يتصدق من الصحابة أن يكون منافقاً ، مع أنه لم يتصدق أحد منهم سوى علي رضي الله عنه . كما أن عدم التصدق من الصحابة غير علي قد يكون لعدم إرادة المناجاة ، فلا يحكم عليه بالنفاق . ولو سلَّمنا أن العلة هي التميز المذكور فلا نسلِّم زوال العلة ؛ لأن المنافقين ما زالوا غير مميزين حتى وفاة الرسول عليه الصلاة والسلام .

ونوقش الدليل الثالث : بأنه يجوز أن يكون المشروع لآدم ونوح عليهما السلام إلى غاية معلومة ، وهو ظهور شريعة أخرى ، أو عند كثرة النسل أو غير ذلك ، وزوال الحكم لزوال سببه لا يسمى نسخاً . ويرد عليه بأن ظاهر التشريع هو الدوام وبقاء العمل به ، ولم يرد فيه تقييد ، فإذا ورد ما يخالف الدوام ، كان نسخاً ، ولا عبرة بما هو في علم الله ، فإنه لو اعتبر العلم ، لما وجد نسخ أصلاً .

أدلة أبي مسلم الأصفهاني :

أبو مسلم الأصفهاني من علماء التفسير في القرن الرابع الهجري المتوفى سنة ٣٢٢ هـ ، أجاز النسخ مطلقاً ، كما هو المشهور عنه ، ولكنه منع وقوعه مستدلاً بما يأتي[1] .

وهو قول الله تعالى في صفة القرآن : ﴿ لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، تنزيل من حكيم حميد ﴾ فلو وقع النسخ في القرآن لأتاه الباطل ؛ لأن النسخ المتضمن إلغاء الحكم المنسوخ باطل ، وفي ذلك تكذيب لخبر الله تعالى ، والكذب في خبره محال .

وأجيب عن هذا الاستدلال بالآية من وجوه ثلاثة :

الأول : النسخ إبطال ، لا باطل ؛ لأن النسخ حق وصدق ؛ والباطل ضد

---

(١) الإحكام للآمدي ١٦٩/٢ ، شرح الإسنوي ٢٠٧/٢ ، مسلم الثبوت ٣٨/٢

الحق ، كل ما في الأمر أن يصبح حكم المنسوخ غير معمول به ، فلا دلالة في الآية على مطلوب الأصفهاني .

الثاني : إن الضمير في قوله تعالى : ﴿ لا يأتيه الباطل ﴾ عائد لمجموع القرآن ، أي أن القرآن كله لا ينسخ ، باتفاق العلماء .

الثالث : إن معنى الآية : أن هذا الكتاب لم يتقدمه من كتب الله ما يبطله ، ولا يأتيه من بعد ما يبطله . وهذا لا ينافي أن يأتي في القرآن نفسه ما يبطل بعضه بعضاً ، فلا دلالة في الآية على المدعى المطلوب .

المطلب الثالث ـ محل النسخ وشروطه :

محل النسخ :

هو كل حكم شرعي لم يلحقه تأبيد ولا توقيت ، فخرج بذلك الأحكام العقلية والحسية ، والإخبار عن الأمور الماضية ، أو الواقعة في الحال أو الاستقبال ، مما يؤدي نسخه إلى كذب أو جهل . والمراد بالتأبيد : دوام الحكم ما دامت دار التكليف وهي الدنيا .

أما الإخبار عن حل الشيء أو حرمته ، مثل : هذا حلال ، وذاك حرام ، فيقبل النسخ ، كما صرح الحنفية . وكذلك قال الشافعية : يمكن نسخ مدلول الخبر ، إذا كان مدلوله حكماً شرعياً تكليفياً ، فإن لم يكن كذلك ، فلا ينسخ[1] .

وبناء عليه ، ليست كل الأحكام قابلة للنسخ ، فمنها ما يقبل النسخ ومنها ما لا يقبل ، لهذا شرط العلماء للنسخ شروطاً بعضها متفق عليه ، وبعضها مختلف فيه ، وأهمها سبعة هي ما يأتي :

---

(١) التلويح على التوضيح ٣٣/٢ ، الإحكام للآمدي ١٨٠/٢ وما بعدها ، المستصفى ٧٩/٢ ، كشف الأسرار ٨٨٣/٢ ، أصول السرخسي ٥٩/٢ ، الإحكام لابن حزم ٤٤٨/٤ وما بعدها .

١ ـ **أن يكون قابلاً للنسخ** ، بأن يكون حسنه أو قبحه قابلاً السقوط . أما ما لا يقبل ذلك مما لا يجوز نسخه ، بأن يكون من الأحكام الأساسية فلا يصح نسخه ، مثل الأحكام المتعلقة بأصول الدين والاعتقاد ونحوها من الأحكام العقلية ، مثل الاعتقاد بوحدانية الله والإيمان به وقبح الكفر به ؛ لأن الله سبحانه بأسمائه وصفاته لم يزل ولا يزال ، ومثل الإيمان باليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيين ، وسائر أصول العقيدة والعبادات ومبادىء الإسلام ، وأصول الفضائل والرذائل ، كالصدق والأمانة والعدل والعفة ، والكذب والخيانة والظلم والجشع والفواحش ، ونحوها مما لا يختلف باختلاف الأحوال والأمم .

وهذا شرط عند المعتزلة والماتريدية . ولم يشترط الأشاعرة هذا الشرط ؛ لأن حسن الأحكام الشرعية كلها من عملية واعتقادية ، إنما هو مأخوذ من الشرع[1] .

والأحكام التي لا تقبل النسخ ثلاثة :

آ ـ ما علم بالنص أنه يتأبد صراحة ، مثل قول الله تعالى : ﴿ خالدين فيها أبداً ﴾ وقوله جل وعلا في شأن الذين صدقوا بمحمد ﷺ : ﴿ وجاعل الذين اتبعوك فوق الذين كفروا إلى يوم القيامة ﴾ ومثل بقاء فرضية الجهاد في سبيل الله في الحديث النبوي : « الجهاد ماضٍ منذ بعثني الله ، إلى أن يقاتل آخر هذه الأمة الدجال[2] » .

ب ـ ما ثبت تأبيده دلالة : مثل شرائع النبي محمد ﷺ التي قبض على قرارها ، فإنها مؤبده لا تحتمل النسخ ، بدلالة أن محمداً ﷺ خاتم النبيين ، ولا نبي بعده ، ولا نسخ إلا بوحي على لسان نبي .

---

(١) مسلم الثبوت ٤٢/٢ ، التلويح على التوضيح ٣٣/٢ ، كشف الأسرار ٨٨٣/٣ وما بعدها ، أصول السرخسي ٥٩/٢ وما بعدها ، المدخل إلى مذهب أحمد ١٠١ ، المستصفى ٧٩/١ ، الإحكام للآمدي ١٧٦/٢ ، إرشاد الفحول ١٦٣ ، المعتمد ٣١٣/١ وما بعدها .

(٢) أخرجه أبو داود عن أنس بن مالك رضي الله عنه (جامع الأصول ١٥٥/١) .

جـ ـ ما ثبت توقيته : مثل أن يقول الشارع : أذنت لكم أن تفعلوا كـذا إلى سنة ونحوهـا ، فلا يجوز نسخـه قبل مضي تلـك المـدة ؛ لأن الحكم ينتهي بـانتهـاء وقته ، ونسخه قبل ذلك غلط وبداء ، تعالى الله عنه . وليس لهـذه الحـالـة أمثلـة من النصـوص الشرعيـة . أمـا قـولـه تعـالى : ﴿ ولا تقربـوهن حتى يطهرن ﴾ وقولـه : ﴿ وكلـوا واشربـوا حتى يتبين لكم الخيـط الأبيض من الخيـط الأسـود من الفجر ﴾ . فالمقصود به تحريم القربان في حـالـة الحيض ، وشرعيـة الأكل والشرب في الليل ، وهي ليست بمؤقتة ، بل هي ثابتة على الإطلاق .

وقـد اختلف الأصوليون في جواز نسـخ مـا لحقـه تـأبيـد أو تـوقيت : فقـال الجمهور منهم الشافعية والمعتزلة وجماعة من الحنفية : يجوز نسخ ما لحقـه تـأبيـد أو توقيت من الأوامر والنـواهي ، إذ قـد يكـون ظـاهر الخطـاب التـأبيـد في جميـع الأزمان لعمومـه ، ويريـد المخاطب مع ذلـك ثبوت الحكم في بعض الأزمـان دون بعض ، ولأن العادة في لفظ التأبيـد في الأمر هو المبـالغـة لا الـدوام . وقـال أكثر الحنفيـة : لا يجوز نسخ مـا لحقـه تـأبيـد أو تـأقيت ؛ لأن نسـخ الخطـاب المقيـد بالتأبيد أو التوقيت يؤدي إلى التناقض والبداء ، وصاحب الشرع منزه عن ذلك ، فلا يجوز القول بنسخـه ؛ لأن التـأبيـد بمنزلـة التنصيص على كل وقت من أوقـات الزمـان بخصوصـه ، والنسخ لا يجري فيـه بـالاتفـاق ، وإرادة بعض الأزمنـة من الخطاب الدائم مجاز لا مساغ له بدون القرينـة ، فوجود التـأبيـد مـانع من احتمال النسخ . وهذا لدي هو الأرجح .

٢ ـ **أن يكون المنسوخ حكماً شرعياً ، لا عقلياً :** فما ثبت بـالبراءة الأصليـة لا يعتبر رفعه بإيجاب العبادات نسخاً ، وهذا عند الجمهور .

وقال أكثر الحنفية : رفع الإباحة الأصلية نسخ ؛ لأن الإباحة الأصليـة ثبتت عندهم بالشريعة ؛ لأن الناس لم يتركوا سدى في زمان من الأزمنة ، فرفعها يكون

نسخاً لا محالة[1] .

واتفقوا على أن الخطاب المتضمن للإخبار عن الأمور الماضية أو الواقعة في الحال أو الاستقبال مما يؤدي نسخه إلى كذب أو جهل ، لا يمكن نسخه ؛ لأنه يترتب عليه الكذب أو السهو ، وكل منهما محال على الله تعالى[2] .

لكن إذا كان مدلول الخبر حكماً شرعياً تكليفياً ، مثل : هذا حلال وذاك حرام ، فيجوز نسخه .

واختلف الأصوليون في نسخ ما إذا كان مدلول الخبر مما يتغير ، سواء أكان ماضياً كالإخبار بما وجد من إيمان زيد وكفره ، أم مستقبلاً ، وسواء أكان وعداً أم وعيداً ، أم حكماً شرعياً .

فقال جماعة من المتكلمين والفقهاء : يمتنع نسخه ورفعه ، لاستلزامه السهو أو الكذب في خبر الله تعالى .

وقال الجمهور ، واختاره الآمدي : يجوز نسخه ورفعه ؛ لأن الخبر وإن كان عاماً ، يجوز أن يبين الناسخ إخراج بعض ما تناوله اللفظ . وسيأتي تفصيل نسخ الأخبار .

٣ ـ **أن يكون النسخ بخطاب شرعي** : فلا يكون ارتفاع الحكم بموت المكلف نسخاً ، بل هو سقوط تكليف ، وهذا متفق عليه .

٤ ـ **أن يكون الناسخ منفصلاً عن المنسوخ** ، متأخراً عنه زمنياً ، حتى تتضح فيه حقيقة رفع الحكم .

---

(١) المستصفى ٧٨/١ ، المدخل إلى مذهب أحمد ١٠٠ ، التلويح على التوضيح ٣٢/٢ ، مسلم الثبوت ٣٥/٢ ، إرشاد الفحول ١٦٣

(٢) التلويح ٣٢/٢ ، الإحكام للآمدي ١٨٠/٢ وما بعدها ، إرشاد الفحول ١٦٥

فإن كان متصلاً به أو مقترناً ، كالشرط والصفة والاستثناء ، لا يسمى نسخاً ، وإنما هو تخصيص وبيان للحكم الأول ، وهذا شرط متفق عليه[1] .

٥ - **أن يكون الناسخ مثل المنسوخ في القوة** ، أو أقوى منه ، أما إذا كان دونه في القوة فلا يصلح ناسخاً ؛ لأن الضعيف لا يزيل القوي .

٦ - **ألا يكون المنسوخ مقيداً بوقت** : أما لو كان كذلك فلا يكون انقضاء وقته الذي قيد به نسخاً له .

٧ - **أن يكون المقتضي للمنسوخ غير المقتضي للناسخ** ، حتى لا يلزم البداء .

النسخ قبل التمكن من الفعل :

هذا البحث يتعلق بالشرط السابق المتفق عليه ، وهو تراخي الناسخ عن المنسوخ .

اتفق الأصوليون بناء عليه على جواز النسخ بعد التمكن من الفعل الذي تعلق به الحكم بعد علمه بتكليفه به ، وذلك بأن يمضي من الوقت المعين ما يسع الفعل .

كما اتفقوا على أنه يجوز النسخ بعد اعتقاد المنسوخ والعمل به ، سواء عمل به كل الناس ، كاستقبال بيت المقدس أو بعضهم كفرض الصدقة عند مناجاة الرسول عليه الصلاة والسلام .

واختلفوا في نسخ الحكم (الوجوب أو غيره) قبل العمل : أي نسخ الفعل المؤقت قبل دخول وقته ، أو بعد دخول وقته وقبل مضي ما يسعه من الزمن ،

---

(١) راجع هذا الشرط وما بعده في إرشاد الفحول ١٦٣ ، المدخل إلى مذهب أحمد ١٠١

أو نسخ الفعل الذي لم يؤقت بوقت إذا طلب فوراً ولم يتمكن من الفعل ، كما إذا أمر جبريل عليه السلام أن يُعْلم النبي ﷺ بوجوب شيء على الأمة ، ثم ينسخه قبل أن يعلموا ، وكما إذا قال الشارع : صل بعد الغروب ركعتين ، ثم قال ضحوة : لا تصل ، أو قال : حجوا هذا العام ، ثم قال قبل مجيء عرفة : لا تحجوا . والكلام في ذلك أمر نظري لمجرد المناقشة ، وهو فرع عن مسألة التكليف بما لا يطاق ، فقال الجمهور بجواز ذلك .

وقال جمهور المعتزلة : لا يجوز أن ينسخ الحكم إلا بعد فترة يتمكن فيها المكلف من الامتثال .

وقال الحنفية : يشترط التمكن من الاعتقاد ، ولا يشترط التمكن من الفعل ؛ لأن الاعتقاد أساس الطاعات والعبادات ، ويتصور ذلك أن يرد الناسخ بعد التمكن من الاعتقاد قبل دخول الوقت الواجب . ولكل رأي أدلته[1] .

أولاً ـ أدلة الجمهور :

استدل الجمهور بأدلة كثيرة أهمها اثنان : عقلي ، ونقلي فعلي .

١ ـ **الدليل العقلي** : لا مانع من هذا النسخ ، لا عقلاً ولا شرعاً ؛ لأن المقتضي موجود ، وهو أنه رفع تكليف قد ثبت على المكلف ، فكان نسخاً ، وليس في ذلك ما يستلزم البداء ، ولا المحال ؛ لأن المصلحة التي جاز النسخ لأجلها بعد التمكن من الفعل ، وبعد دخول الوقت يصح اعتبارها قبل التمكن وقبل دخول الوقت . وتكون الفائدة اختبار المكلف بالاعتقاد به ، والعزم على الفعل ، والاستعداد للامتثال والطاعة والانقياد .

(١) مسلم الثبوت ٣٩/٢ وما بعدها ، كشف الأسرار ٨٨٩/٢ وما بعدها ، المستصفى ٧٢/١ وما بعدها ، الإحكام للآمدي ١٧١/٢ ـ ١٧٥ ،المدخل إلى مذهب أحمد ٩٨ ، إرشاد الفحول ١٦٣ ، شرح الإسنوي ٢٠٩/٢ وما بعدها ، جمع الجوامع ٥٠/٢ ، المعتمد للبصري ٤٠٦/١ ـ ٤١٣ ، أصول السرخسي ٦٢/٢ وما بعدها ، الإحكام لابن حزم ٤٧٢/٤

٢ ـ **الدليل الفعلي :** هناك أمثلة فعلية على النسخ قبل التمكن ، منها :

فرض الصلاة في المعراج : فرض الله على نبيه محمد عليه الصلاة والسلام وعلى أمته خمسين صلاة في اليوم والليلة ، ثم نسخ منها خمساً وأربعين صلاة ، وأبقى خمسة قبل أن يتمكن الرسول والأمة من الفعل لعدم دخول الوقت ، وقبل علم الأمة بوجوبها ، لكن نوقش هذا الدليل : بأنه في غير محل النزاع القائم ، فلا حجة فيه ؛ لأن النسخ إنما كان بعد العلم : على الرسول ، وهو أحد المكلفين ، إذ لا يشترط علم جميع المكلفين .

ومنها قصة الذبيح : فقد أمر الله تعالى إبراهيم بذبح ولده ، ثم نسخ عنه ذلك قبل أن يتمكن من الذبح ، فيكون نسخاً قبل التمكن .

ونوقش هذا الدليل من قبل الحنفية ، فقالوا : لا نسخ ، وإنما ترك إبراهيم الفعل للفداء ، والفداء : ما يقوم مقام الشيء في تلقي المكروه ، كما في الحكم ببقاء وجوب الصوم في حق الشيخ الفاني عند وجوب الفدية ، ولا يقال : إن إيجاب الفداء هو النسخ ؛ لأنه لم يثبت رفع الوجوب الأول ، وإثبات وجوب آخر .

كما نوقش الدليل ذاته من قبل المعتزله : بأن الأمر بالذبح كان رؤيا منامية ، ورد عليهم بأن رؤيا الأنبياء وحي صادق .

وناقشوا أيضاً : بأن إبراهيم ذبح ، وامتثل ما أمر به بإمرار السكين على العنق وحزها ،لكن كان كلما قطع شيئاً وصله الله تعالى ،ورد عليهم : بأنه لو حصل هذا لما احتاج إلى الفداء ؛ لأن الفداء بدل ، والبدل إنما يحتاج إليه عند عدم الإتيان بالمبدل منه ، ثم إنه لم يثبت بطريق يقيني وصل ما قطع ، مما يدل على أنه لم يقع .

ثانياً ـ أدلة المعتزلة :

استدل المعتزلة على أن النسخ قبل التمكن محال : بأن هذا النسخ يترتب عليه محال ؛ لأن الأمر بالشيء في وقت يستلزم حسنه ، ونهيه عنه في ذلك الوقت يستلزم قبحه ، فيكون الفعل الواحد من الشخص الواحد في الزمن الواحد حَسناً وقبيحاً ، وهو جمع بين الضدين ، والجمع بين الضدين محال .

وأجيب عنه من قبل الجمهور : بأن الحسن والقبح لم يجتمعا في الفعل في وقت واحد ، وإنما وقت الأمر غير وقت النهي ، فلا يترتب عليه الجمع بين الضدين ، لكن وإن اختلف الوقت ، فوجود التضاد بين الوصفين قائم ، ولا يقبل الرد السابق على المعتزلة إلا على أساس أن الأمر به من الشارع ، لا لعلمه بحسنه ، وإنما لاختبار طاعة المكلف وعزمه على الامتثال فقط .

النسخ إلى بدل :

قرر جمهور الأصوليين أنه لا يشترط في النسخ أن يخلفه بدل .

قال الشوكاني : وهو الحق لا سترة به ، فإنه قد وقع النسخ في هذه الشريعة المطهرة لأمور معروفة ، لا إلى بدل[(١)] .

واستدلوا بدليلين :

الأول ـ مايدل على الجواز العقلي : وهو أنه لو فرضنا وقوع ذلك لا يترتب على وجوده لذاته محال في العقل ، وهذا دليل الجواز عقلاً ، ولأن الله تعالى له أن يفعل ما يشاء ، وقد تكون المصلحة في نسخ الحكم بدون بدله .

---

(١) مسلم الثبوت ٤٤/٢ وما بعدها ، الإحكام للآمدي ٢٧٧/٢ ، شرح الإسنوي ٢١٥/٢ وما بعدها ، المعتمد للبصري ٤١٥/١ ، إرشاد الفحول ١٦٤ ، المدخل إلى مذهب أحمد ٩٩ ، الرسالة للإمام الشافعي ١٠٩

الثاني ـ ما يدل على الجواز الشرعي : وهو أنه وقع في الشرع النسخ بلا بدل ، كنسخ تقديم الصدقة بين يدي مناجاة الرسول ﷺ ، ونسخ ادخار لحوم الأضاحي ، ونسخ تحريم المباشرة في ليالي رمضان بقوله سبحانه : ﴿ فالآن باشروهن ﴾ ونسخ وجوب الإمساك بعد النوم في ليل رمضان ، ونسخ قيام الليل في حقه ﷺ ، ونسخ الاعتداد بحول كامل في حق المتوفى عنها زوجها ، أي أن تمام الحول نسخ لا إلى بدل ، واكتفي باعتداد الزوجة أربعة أشهر وعشراً . وهذا لا يصلح بدلاً ؛ لأن البدل يساوي المبدل عنه .

وقال بعض المعتزلة ، والظاهرية وهو ما اختاره الشافعي في الرسالة : يشترط أن يخلف الحكم المنسوخ بدل عنه يقوم مقامه . واستدلوا بقوله تعالى : ﴿ مانسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها ﴾ فلا بد من حكم هو خير أو مثيل . ورد عليهم بأنه لا دلالة في ذلك على محل الخلاف ، فإن المراد بالآية نسخ اللفظ ، فلا ترفع آية إلا إذا أُحل محلها آية خير منها في الفصاحة والبلاغة والإعجاز ، وليس الخلاف هنا في نسخ الألفاظ وإنما في نسخ الأحكام .

ولو كان المراد بالآية حكمها ، فيمكن القول بأن إسقاط الحكم المنسوخ خير من ثبوته في ذلك الوقت ، أو أن الفعل أصبح في مرتبة الإباحة المخير فيها بين الترك والفعل ، وهو خير .

نوع البدل في الدليل الناسخ :

إذا وقع النسخ إلى بدل ، جاز أن يكون البدل أخف من المنسوخ ، أو مساوياً له أو أثقل على نفس المكلف .

لكن الأصوليين اتفقوا على جواز النسخ ببدل مساوٍ أو أخف .

مثال الأول : نسخ التوجه إلى بيت المقدس ، باستقبال الكعبة .

مثال الثاني : نسخ العدة حولاً كاملاً بالعدة أربعة أشهر وعشراً . واختلفوا في نسخ الأخف إلى الأشد (أو الأثقل أو الأغلظ)[1] .

فقال الجمهور بجوازه ؛ لأن التكليف إنما هو لرعاية المصالح ، وقد تكون المصلحة في تشريع الحكم الأشد بعد الحكم الأخف . قال الشوكاني : والحق الجواز والواقع .

وأمثلته : نسخ تحريم القتال في أول الإسلام بفرضه بعد ذلك ونسخ التخيير الذي كان في ابتداء الإسلام بين الصوم والفدية بالمال[2] بفرضية الصوم ، ونسخ تحليل الخمر بتحريمها ، ونسخ نكاح المتعة بعد تجويزها ، ونسخ صوم عاشوراء بصوم رمضان ، ونسخ حد الزناة بحبس المرأة في البيوت ، وتعنيف الرجل ، بحد الجلد والتغريب للبكر ، والرجم للمحصن ، وكل ذلك أثقل من الأول .

وقال الشافعي والظاهرية : لايجوز النسخ إلى بدل هو أثقل من المنسوخ ، لقوله تعالى : ﴿ يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ﴾ ﴿ يريد الله أن يخفف عنكم ﴾ وقوله سبحانه : ﴿ ماننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها ﴾ فالله جعل البدل محصوراً في الخير والمِثْل ؛ لأن الاقتصار في مقام البيان يفيد الحصر ، والأشق ليس خيراً ولا مِثْلاً ، فلا يكون بدلاً في النسخ ، ولا يقع النسخ به .

وأجيب : بأن المراد باليسر والتخفيف هو في الآخرة ، فاليسر يسر الحساب ، والتخفيف تخفيف الحساب . لكن الحق أن آية التخفيف واردة في

---

(١) المستصفى ٧٧/١ ، الإحكام للآمدي ١٧٧/٢ ، الإحكام لابن حزم ٤٦٦/٤ ، شرح الإسنوي ٢١٥/٢ ، المعتمد ٤١٦/١ وما بعدها ، كشف الأسرار ٩٠٧/٢ ، مسلّم الثبوت ٤٥/٢ وما بعدها ، إرشاد الفحول ١٦٥ ، أصول الفقه للخضري ٢٥٣

(٢) وذلك في قوله تعالى : ﴿ وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين ﴾ بقوله سبحانه : ﴿ فمن شهد منكم الشهر فليصمه ﴾ .

سياق التشريع بزواج الإماء خشية العنَت (المشقة) بزواج الحرائر ، رعاية لأحوال الضعفاء ومصالحهم الخاصة ، وآية اليسر واردة في سياق الترخيص للمرضى والمسافرين بالإفطار والقضاء في أيام أخر . فدل ذلك على ضعف هذا الجواب ، ولم يبق في الرد عليه إلا الاحتجاج بوقوع النسخ في هذه الشريعة للأخف بالأشد ، مما يوجب تأويل الآيتين ولو بتأويل بعيد . ويمكن القول : بأن الحكم الجديد إذا قورن بغيره ، لا بالمنسوخ ، فهو تخفيف ويسر ، كما أن آية التخفيف لاعموم لها ، بل هي مطلقة تصدق بإرادة التخفيف ولو في بعض الأحكام ، أي أن مجمل التشريع وارد بقصد التخفيف ، ومبني على اليسر والسماحة .

وأجيب عن الآية الثالثة : ﴿ ما ننسخ ﴾ : بأن الخيرية قد تكون في الأشد لما فيه من زيادة الثواب للمكلف ، مصداقاً لقول النبي عليه الصلاة والسلام : « أفضل الأعمال إلى الله أحمزها » أي أشقها ، وقوله لعائشة : « أجرك على قدر نصبك » ، أو أن الخيرية باعتبار المصلحة المترتبة عليه ، وكثيراً ما تكون مصلحة الناس كافة في الأثقل .

المطلب الرابع ـ أنواع النسخ في الأدلة الشرعية :

يتطلب النسخ أن يكون الناسخ في قوة المنسوخ أو أقوى منه ولا ينسخ بأضعف منه ، وبناءً عليه قالوا :

يجوز بالاتفاق نسخ نص القرآن بالقرآن ، والسنة المتواترة بمثلها وخبر الآحاد بمثله وبالمتواتر .

ويجوز عند الأكثرين نسخ المتواتر بالآحاد ، ونفى الشافعي وقوعه وقال : لا ينسخ القرآن بالسنة ، ولا السنة بالقرآن .

ولا يجوز نسخ الإجماع بالإجماع ، ولا نسخ الكتاب والسنة بالقياس .

ويتضح ما ذكر بالتفصيل الآتي المشتمل على بيان حكم النسخ بين النصوص

من قرآن أو سنة ، ثم حكم النسخ في الأدلة غير النصية من إجماع أو قياس أو مصلحة .

أولاً ـ نسخ القرآن بالقرآن :

اتفق العلماء على أنه لايجوز نسخ القرآن جميعه ، لأن نظمه (لفظه) معجزة مستمرة إلى الأبد ، ولأن أحكامه تمثل آخر الشرائع ورفع الشريعة لايعقل ؛ لأن الناس لايتركون بغير شريعة .

والمطلوب عدم التغالي في وجود نسخ بعض آي القرآن ، كلما أمكن التوفيق بين النصوص ، ولأن العلماء قد يطلقون النسخ ويريدون به التخصيص أو التقييد ، لهذا فإن مواطن النسخ في بعض الآيات القرآنية محدودة ومعدودة .

ومع هذا اختلف العلماء في نسخ بعض القرآن ببعضه ، فأجازه الجمهور ، ومنعه أبو مسلم الأصفهاني[1] .

١ ـ رأي الجمهور :

قالت الأكثرية الساحقة من العلماء : يجوز نسخ بعض القرآن بالقرآن لتساويه في العلم القطعي ووجوب العمل ، ولوقوعه فعلاً في القرآن ، كما أبنت سابقاً ، وبدليل مايأتي :

آ ـ نسخ آية الوصية للوالدين والأقربين : ﴿ كتب عليكم إذا حضر أحدَكم الموتُ إن ترك خيراً الوصيةُ للوالدين والأقربين بالمعروف ﴾ بآية المواريث :

---

(١) المستصفى ٧٢/١ ، مختصر ابن الحاجب ١٦٧ ، الإحكام للآمدي ١٨/٢ ، شرح الإسنوي ٢٠٥/٢ وما بعدها ، أصول السرخسي ٥٤/٢ ـ ٥٨ ، ٦٧ ، كشف الأسرار ٨٩٥/٢ ، مسلم الثبوت ٥١/٢ ، التلويح على التوضيح ٣٤/٢ ، الإحكام لابن حزم ٤٧٧/٤ ، إرشاد الفحول ١٦٢ ، المدخل لمذهب أحمد ٩٩ ، أصول السرخسي ٧٧/٢ ، المعتمد ٤٢٢/١

﴿ للرجال نصيب مما ترك الوالدان والأقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والأقربون مما قل منه أو كثر نصيباً مفروضاً ﴾ .

ب ـ آية : ﴿ إن يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين ، وإن يكن منكم مائة يغلبوا ألفاً من الذين كفروا ﴾ الدالة على وجوب ثبوت الواحد في القتال للعشرة ، نسخت بقوله تعالى : ﴿ الآن خفف الله عنكم وعلم أن فيكم ضعفاً فإن يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين وإن يكن منكم ألف يغلبوا ألفين بإذن الله ﴾ فاكتفي بضرورة ثبات المسلم أمام اثنين فقط .

جـ ـ آية تقديم الصدقة على نجوى الرسول ﷺ : ﴿ ياأيها الذين آمنوا إذا ناجيتم الرسول ، فقدموا بين يدي نجواكم صدقة ﴾ نسخت بما بعدها : ﴿ أأشفقتم أن تقدموا بين يدي نجواكم صدقاتٍ ، فإذ لم تفعلوا ، وتاب الله عليكم ، فأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة ، وأطيعوا الله ورسوله ﴾ .

د ـ آية عدة الوفاة حولاً كاملاً : ﴿ والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً وصيةً لأزواجهم متاعاً إلى الحول غير إخراج ﴾ نسخ هذا الحكم بقوله تعالى : ﴿ والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشراً ﴾ فصارت العدة أربعة أشهر وعشرة أيام ، بعد أن كانت في مبدأ الإسلام مدة عام .

٢ ـ رأي أبي مسلم :

احتج أبو مسلم الأصفهاني على رأيه بعدم وقوع النسخ في القرآن أصلاً بقوله تعالى في وصف القرآن : ﴿ لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد ﴾ فلو نسخ بعض القرآن لأتاه البطلان أو الباطل .

وقد أُجيب كما بان سابقاً بأن النسخ إبطال ، لا باطل ؛ لأن الباطل ضد الحق والنسخ حق وصدق ، وبأن الضمير في هذه الآية يعود لمجموع القرآن ، ومجموع القرآن لاينسخ اتفاقاً ، أو بأن المراد من الآية : أن هذا الكتاب لم يتقدمه

من كتب الله مايبطله ، ولا يأتيه من بعد مايبطله . وتأول بعض الأصوليين كلام أبي مسلم على معنى أن الحكم الثابت لا يرتفع ، بل بمعنى أنه ينتهي بنص يدل على انتهائه ، فلا يكون نسخاً ، ولا يكون أبو مسلم منكراً للنسخ في الواقع .

وناقش أبو مسلم أو غيره أدلة الجمهور ، فقال عن آية الوصية بأنها محكمة يعمل بها ، بأن يخصص الموصى لهم بكونهم غير وارثين لمانع يمنع الإرث كاختلاف الدين ، فلا يكون بينها وبين آية المواريث تناقض أو تعارض . ورد عليه بأن وجوب الوصية هو الذي نسخ بآية المواريث ، أو بالحديث المتواتر : « لا وصية لوارث »[1] ، ولا مانع من بقاء استحباب الوصية لغير الوارث .

وآية الثبات أمام الأعداء : الأولى عزيمة ، والثانية رخصة بالنص بدليل التخفيف ، ولم يقل أحد : إن الرخصة تنسخ العزيمة ، فآية التيمم لم تنسخ آية الوضوء . وأُجيب بأن النسخ لوجوب الثبات أمام العشرة بإيجاب الثبات أمام الضِّعف فقط .

وآية تقديم الصدقة عند المناجاة زالت لزوال علة الحكم : وهي تمييز المنافق عن غيره ، وزوال المعلول لزوال علته ليس نسخاً ، كما سبق بيانه . وأُجيب بأن علة الحكم ليست هي التمييز بين المنافق وغيره ؛ لأنه يلزم منه أن يكون غير المتصدق منافقاً ، ولم يتصدق سوى علي رضي الله عنه فهل غيره غير مؤمن ؟

وآية عدة الوفاة بحول كامل : يعمل به فيما إذا مكث الحمل سنة فلا يكون منسوخاً ، وإنما يكون ذلك من قبيل التخصيص . وأُجيب بأن الاعتداد بالسَنة غير معمول به أصلاً ، والمذكور إنما هو الاعتداد بالحمل لا بالسنة ، بدليل أن المرأة

---

(١) رواه اثنا عشر صحابياً ، وأرسله عن النبي عليه الصلاة والسلام خمسة من التابعين .

لو وضعت الحمل قبل السنة انتهت عدتها ، ولو مكث الحمل أكثر من سنة ، لم تنته العدة حتى تضع الحمل .

وتقديري : أن الخلاف بين الجمهور وأبي مسلم ليس بعيد الجوانب ؛ لأن الجمهور ينظرون إلى زوال حكم بعينه ، وأبو مسلم يؤول الحكم المنسوخ أو الزائل بإبقائه في حالة لم يتعرض لها الحكم الناسخ ، وهذا مفهوم بداهة ، بدليل قاعدة (الأصل في الأشياء الإباحة) فهو ضمناً معترف بما قاله الجمهور ، ولا سيا وأنه لم ينكر جواز النسخ عقلاً .

ثانياً ـ نسخ السنة بالسنة :

اتفق الأصوليون على جواز نسخ السنة بالسنة : المتواتر بالمتواتر ، والمتواتر بالمشهور عند الحنفية ، والآحاد بالمتواتر والآحاد ، بدليل ماذكر سابقاً من نسخ تحريم زيارة القبور ، ونسخ ادخار لحوم الأضاحي ، حيث أباح النبي ﷺ زيارة القبور بقوله : « كنتم نهيتكم عن زيارة القبور ، ألا فزوروها » وأباح الادخار بقوله : « إنما كنت نهيتكم عن الادخار من أجل الدّافّة ـ قوافل الأعراب ـ ألا فكلوا وادخروا » وروي عن النبي عليه الصلاة والسلام أنه قال في شارب الخمر : « فإن شربها الرابعة ، فاقتلوه » فنسخ ذلك بما روي عنه : أنه حمل إليه من شربها الرابعة فلم يقتله[1] .

وأما نسخ المتواتر من السنة بالآحاد : فهو جائز قطعاً لكنه لم يقع عند جماعة ، وأثبته الظاهرية[2] .

---

(١) الإحكام للآمدي ١٨١/٢ ، مختصر ابن الحاجب ١٦٧ ، شرح الإسنوي ٢٢٣/٢ والمراجع السابقة ، الرسالة ١٠٨ . وحديث قتل الشارب في الرابعة رواه أحمد عن ابن عمر . وحديث النسخ رواه أبو داود ، وذكره الترمذي بمعناه (نيل الأوطار ١٤٦/٧ ـ ١٤٧) .

(٢) الآمدي ، المرجع السابق ١٨١/٢ وما بعدها ، الإحكام لابن حزم ٤٦١/٤ ، شرح الإسنوي ٢٢٣/٢ .

استدل الجماعة : بأن خبر الآحاد ضعيف ، والمتواتر أقوى منه ، فلا ينسخ الأقوى بالأضعف ، أو أن الظني لا يقاوم القطعي ، وبما روي عن الصحابة ، مثل قول عمر رضي الله عنه : « لاندَعُ كتابَ ربنا وسنةَ نبينا بقول امرأةٍ ، لا ندري ، أصدقت أم كذبت ، حفظت أم نسيت[١] » وقول علي رضي الله عنه : « لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول أعرابي بوال على عقبيه »[٢] ، فلم يقبل هذان الصحابيان خبر الواحد ، ولم يحكما به على القرآن ، وما ثبت من السنة المتواترة .

واحتج الظاهرية : بأن وجوب التوجه إلى بيت المقدس كان ثابتاً بالسنة المتواترة ، لأنه لم يوجد في القرآن ما يدل عليه ، وكان أهل قباء يصلون إلى بيت المقدس ، بالخبر المتواتر عندهم ، فأتاهم رجل ينادي بالنيابة عن الرسول ﷺ ، قائلاً لهم : « إن القبلة قد حولت إلى الكعبة » فاستداروا ، وهم في صلاتهم ، وقبلوا خبر الواحد لنسخ المتواتر .

وكان النبي ﷺ يرسل الآحاد لتبليغ الأحكام : الناسخ منها ، والمنسوخ .

ونسخ قوله تعالى : ﴿ قل لا أجد فيما أوحي إلي محرماً على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة .. ﴾ بحديث آحاد ، وهو « أنه عليه الصلاة والسلام نهى عن أكل كل ذي ناب من السباع ، ومخلب من الطير »[٣] ، وإذا ثبت نسخ الكتاب بالآحاد ، جاز نسخ السنة المتواترة به .

---

(١) رد بذلك عمر حديث فاطمة بنت قيس لما قالت : « بتَّ زوجي طلاقي فلم يجعل لي رسول الله ﷺ نفقة ولا سكنى » .

(٢) رد به حديث معقل بن سنان الأشجعي ، إذ قال لابن مسعود ـ وقد قضى في المفوضة التي مات عنها زوجها ، بأن لها صداق مثلها من نسائها ، لا وكس ولا شطط ـ : « قضيت فيها ـ والذي يحلف به ـ بقضاء رسول الله ﷺ في برْوع بنت واشقّ الأشجعية » فلم يأخذ علي برأي ابن مسعود ، وقاس الوفاة على الطلاق ، وقدم القياس على خبر الواحد ، فلا مهر لها ، وإنما لها المتعة .

(٣) رواه الجماعة إلا البخاري والترمذي عن ابن عباس ، وروي مثله عن علي وخالد بن الوليد .

ورد عليهم . بأن قصة أهل قباء من أخبار الآحاد ، أو أنه انضم إليه ما يفيد العلم ، كقربهم من مسجد الرسول ﷺ وسماعهم ضجة النـاس ، وترقبهم تحـول القبلة إلى البيت الحرام . وأمـا إرسـال الآحـاد للتبليغ فيجوز فيـه خبر الواحـد ، ومالا فلا ، فلم يثبت أنه عليـه الصلاة والسلام أرسل بنسخ أحكام ثبتت بـأخبـار قطعية .

وآيـة تحريم الميتـة ونحوهـا لا حصر فيهـا بـالنسبـة للمستقبل ؛ لأن قـولـه : ﴿ لا أجد ﴾ حقيقة في الحال ، فيحمل الكلام عليه . ولو كان المقصود بالآية هو حصر التحريم فيما ذكرتـه للمستقبل ، فليس ذلـك نسخـاً ؛ لأن الحـديث إنمـا رفع الإباحة الأصلية التي أكدتها الآية ، ورفع الإباحة الأصلية ليس نسخاً ، وكـذلـك لو كانت الآية متناولة للاستقبال أيضاً ، فالحديث مخصص لا ناسخ .

ثالثاً ـ نسخ السنة بالقرآن :

اختلف الأصوليون في نسخ السنة بالقرآن .

فأجازه جمهور العلماء منهم الظاهرية ، ومنعه الشافعي[1] .

أما الجمهور فقالوا : قد وقع هذا النسخ بدليل ما يأتي :

١ ـ قـولـه تعـالى : ﴿ قـد نرى تقلب وجهـك في السماء فلنـولينـك قبلـة ترضاها ، فول وجهك شطر المسجـد الحرام ﴾ نسخ مـا كان مقرراً بـالسنَّـة ، وهو التوجه إلى بيت المقدس .

---

(١) الإحكام للآمدي ١٨٣/٢ وما بعدها ، المستصفى ٨٠/١ وما بعدها ، إرشاد الفحول ١٦٨ وما بعدها ، مسلم الثبوت ٥٢/٢ ، التلويح على التوضيح ٣٤/٢ ، أصول السرخسي ٧٦/٢ ، كشف الأسرار ٨٩٥/٢ ، المدخل إلى مذهب أحمد ٩٩ ، الرسالة للشافعي ١٠٨ ـ ١١٣ م الإحكام لابن حزم ٤٧٧/٤ وما بعدها ، المعتمد ٤٣٣/١ ، مختصر ابن الحاجب ١٦٨

٢ ـ وقوله تعالى : ﴿ فلا ترجعوهن إلى الكفار ، لا هن حل لهم ، ولا هم يحلون لهن ﴾ نسخ ما كان صالح به النبي ﷺ قريشاً في صلح الحديبية في ذي القعدة من السنة السادسة للهجرة على أن يرد لهم النساء .

٣ ـ وآية تحريم الخمر : ﴿ إنما الخمر والميسر ﴾ نسخت تحليل الخمر . وآية ﴿ فالآن باشروهن ﴾ نسخت تحريم المباشرة في ليالي الصوم . وآية ﴿ فمن شهد منكم الشهر فليصمه ﴾ نسخت صوم يوم عاشوراء ونحو ذلك مما يكثر تعداده .

وقال الشافعي : لا يجوز نسخ السنة بالقرآن . ونص قوله في الرسالة : « وسنة رسول الله لا ينسخها إلا سنة لرسول الله ولو أحدث الله لرسوله في أمر سن فيه غير ما سن رسول الله ، لسنّ فيا أحدث الله إليه ، حتى يبين للناس أن له سنة ناسخة للتي قبلها مما يخالفها ، وهذا مذكور في سنة الرسول ﷺ » .

فهو يفترض في الناسخ في الأحوال التي ذكرها الجمهور أن يكون سنة أيضاً ؛ لأن الله تعالى في قوله : ﴿ لتبين الناس ما نزِّل إليهم ﴾ جعل السنة بياناً ، فلو نسخت خرجت عن كونها بياناً ، وذلك غير جائز .

ونوقش : بأن المراد بالبيان هو التبليغ ، سواء بالقرآن أو غيره . لكن نقدر الدوافع التي حملت الشافعي على هذا القول : وهي خوفه من أن تترك السنة بدعوى معارضتها للقرآن ، وتأثراً بالهوى ، مما يؤدي إلى صرف الناس عن العمل بالسنة ، لاحتمال نسخها بالقرآن ، فكان لا بد من سنة أخرى ناسخة . وبه يتبين أن الخلاف بين الشافعي والجمهور لا يؤدي إلى نتيجة عملية ؛ لأن الجميع متفقون على بقاء شرعية الأحكام الدائمة ، وزوال الأحكام المنسوخة ، والخلاف محصور في الدليل الناسخ .

رابعاً ـ نسخ القرآن بالسنة :

الخلاف في هذا النوع كالخلاف في سابقه ، بين الجمهور والشافعي[1] .

١ً ـ فقال الجمهور منهم ابن حزم الظاهري : لا مانع عقلي من نسخ بعض القرآن بالسنة وقد وقع ، فقد نسخت آية الوصية للوالدين والأقربين بقوله ﷺ : « ألا لا وصية لوارث » ، ونسخ جلد الزاني الثابت بآية ﴿ الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ﴾ بالرجم الثابت بالسنة .

ويلاحظ أن الحنفية أجازوا النسخ بالسنة المتواترة أو المشهورة لاستفاضتها بين الناس ، وأما ابن حزم فأجاز النسخ بخبر الآحاد . ونوقش الدليلان بأن الناسخ لوجوب الوصية ليس هو الحديث المذكور ، وإنما هو آية المواريث كما ثبت عن ابن عباس حيث قال : « إن الذي نسخ آية الوصية آية المواريث » .

فلا يصلح ذلك دليلاً على الشافعي ، إلا أن يقال : يمكن الجمع بين آية الوصية بحملها على غير الوارث ، وبين آية المواريث بكونها في الوارثين .

وأما ثبوت الرجم بالسنة ، إن لم نقل أنه ثابت بآية : (الشيخ والشيخة إذا زنيا ، فارجموهما ألبتة ...) فليس من قبيل النسخ ، بل هو من قبيل التخصيص .

٢ً ـ وقال الشافعي : لا يجوز نسخ الكتاب بالسنة ولو كانت متواترة أو مشهورة ولا ينسخ الكتاب إلا كتاب مثله ، واستدل بأدلة كثيرة ، منها الدليلان الآتيان :

---

(١) الرسالة ١١٠ وما بعدها ، أصول السرخسي ٧٢/٢ ، مسلم الثبوت ٥٣/٢ وما بعدها ،كشف الأسرار ، التلويح على التوضيح ، المكان السابق ، المستصفى ٨٠/١ ، الإحكام للآمدي ١٨٥/٢ ـ ١٨٦ ، الإحكام لابن حزم ٤٧٧/٤ وما بعدها ، إرشاد الفحول ١٦٧ وما بعدها ، المدخل إلى مذهب أحمد ٩٩ ، المعتمد ٤٢٤/١ ، مختصر ابن الحاجب ١٦٩

١ ـ قوله تعالى : ﴿ ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أومثلها ألم تعلم أن الله على كل شيء قدير ﴾ دلت الآية على أن الآتي بالبدل هو الله سبحانه ، وهو القرآن ، فكان الناسخ للقرآن هو القرآن ، لا السنة . وأيضاً فإن الله جعل البدل خيراً من المنسوخ أو مِثْلاً له ، والسنة ليست خيراً من الكتاب ولا مِثْلاً له ، فلا تكون ناسخةً له .

وكذلك ذيلت الآية ببيان اختصاص ذلك التبديل بمن له القدرة الكاملة ، وهو الله تعالى ، فكان النسخ من جهته فقط ، وهو القرآن ، لا السنة .

وأجيب عنه بأن السنة من عند الله كالقرآن ، لقوله تعالى : ﴿ وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى ﴾ إلا أن القرآن معجز ومتعبَّد بتلاوته ، والسنة ليست كذلك .

والمراد بالخيرية والمثلية هو في الحكم بحسب مصلحة الناس ، لا في اللفظ وقد تأتي السنة بما هو أنفع للمكلف ، مما يدل على أن هذه الآية ليست دالة على أن القرآن لا ينسخ بالسنة .

٢ ـ قوله سبحانه لنبيه عليه الصلاة والسلام : ﴿ وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم ﴾ فدور السنة مبين للقرآن لا ناسخ له . ويؤيده آية أخرى : ﴿ قل ما يكون لي أن أبدله من تلقاء نفسي ، إن أتبع إلا ما يوحى إلي ﴾ فالتبديل لا يكون من عند النبي ﷺ ، فلا يكون نسخ القرآن بالسنة . وأجيب بأن النسخ نوع من البيان ؛ لأنه بيان انتهاء الحكم الشرعي بطريق شرعي متراخ عنه ، وبما أن السنة مبينة للكتاب فلا مانع من كونها ناسخة له ، والتبديل لا يكون من تلقاء الرسول نفسه ، فإذا وقع التبديل بالسنة ، كان ذلك بوحي من الله تعالى .

ورأيي : أن ما يراه الشافعي نسخاً يسميه الحنفية تخصيصاً ، فيكون الخلاف في الاصطلاح فقط .

ومع ذلك فالأولى ما عليه الجمهور ؛ لأن السنة من الله عز وجل ، كما أن القرآن شرع منه سبحانه ، وقد قال الله تعالى : ﴿ وما آتاكم الرسول فخذوه ، وما نهاكم عنه فانتهوا ﴾ مما يدل على أن السنة الثابتة عن النبي ثبوتاً متواتراً كثبوت القرآن ، حكمها حكم القرآن في النسخ وغيره ، وليس في العقل ولا في الشرع ما يمنع ذلك .

وبه يتبين أن نسخ القرآن بالسنة ، ونسخ السنة بالقرآن أجازه الجمهور ، ومنعه الشافعي قائلاً : « لا ينسخ كتاب الله تعالى إلا كتابه .. وهكذا سنة رسوله ، لا ينسخها إلا سنته ..» ومعنى قوله : أنه إذا نسخ الكتاب بالسنة ، فلا بد من أن يرد من الكتاب بعد ذلك ما يوافق تلك السنة الناسخة في الحكم ، فيكون عاضداً لها ، وإذا نسخت السنة بالكتاب ، فلا بد أن يسن رسول الله ﷺ ما يوافق الكتاب الناسخ في الحكم ، فتكون عاضدة له[1] .

خامساً ـ النسخ في الأدلة غير النصية :

بحث الأصوليون احتمال وقوع النسخ في غير النصوص من إجماع أو قياس أو مصلحة .

١ ـ نسخ الإجماع :

قرر جمهور العلماء أن الإجماع لا يُنسخ ، ولا يَنْسخ شيئاً ، أي لا يكون منسوخاً ولا ناسخاً[2] .

---

(١) انظر جمع الجوامع لابن السبكي وشرح الجلال المحلي له ٥٣/٢

(٢) المستصفى ٨١/١ ، الإحكام للآمدي ١٨٨/٢ وما بعدها ، مختصر ابن الحاجب ١٦٩ وما بعدها ، شرح الإسنوي ٢٢٥/٢ ، أصول السرخسي ٦٦/٢ ، مسلم الثبوت ٥٥/٢ ـ ٥٨ ، التلويح على التوضيح ٣٤/٢ وما بعدها ، كشف الأسرار ٨٩٥/٢ وما بعدها ، المدخل إلى مذهب أحمد ١٠٠ ، الإحكام لابن حزم ٤٨٨/٤ ، إرشاد الفحول ١٦٩ ، المعتمد ٤٣٢/١

أما كون الإجماع لا يكون منسوخاً : فالناسخ إما نص أو إجماع أو قياس ، أما النص فلا يصلح ناسخاً للإجماع ؛ لأن الإجماع لا يكون إلا بعد وفاة النبي ﷺ ، والنسخ لا يكون بعد موته ، فلا ينسخه نص ، إذ جميع النصوص متلقاة من الرسول عليه الصلاة والسلام .

وأما الإجماع فلا ينسخ إجماعاً آخر ؛ لأن الإجماع متى ثبت وجب العمل به ، ولا تصح مخالفته ، ويصبح الحكم المجمع عليه حجة قطعية ، فإذا جاء إجماع بعده على خلافه ، لم يصح اعتباره ولا العمل به ، إذ لو انعقد إجماع جديد ، لكان أحد الإجماعين خطأ ، والإجماع لا يكون خطأ لثبوت العصمة للأمة فيه من الوقوع في خطأ .

وأما القياس : فلا يصح نسخ الإجماع به ؛ لأن شرط العمل به ألا يكون مخالفاً للإجماع ، ولأن القياس ظني ، فلا ينسخ الإجماع القطعي .

وأجاز بعض الأصوليين نسخ الإجماع بإجماع آخر مثله ؛ لأنه دليل قاطع ، ولا يكون خطأ ، فلو حصل جاء متأخراً عن دليل قطعي فينسخه ، كما يجيء النص القطعي بعد مثله ، فينسخه[1] . ورد عليه بأن الإجماع الأول مشروط بعدم الإجماع الثاني .

الإجماع المبني على مصلحة :

ومع أني أرجح رأي الجمهور بعدم نسخ الإجماع ، إلا أنه يجب القول بأن الإجماع المستند إلى المصلحة يجوز أن ينسخ بإجماع لاحق إذا تغيرت المصلحة التي بني عليها الإجماع السابق ، إذ بقاء حجية الإجماع منوط ببقاء المصلحة ، فإذا

---

(١) أصول الفقه للخضري ٢٥٧ وما بعدها .

تغيرت لم يبق مسوغ لبقاء ذلك الإجماع[1] .

الإجماع لا يكون ناسخاً :

وأما كون الإجماع غير ناسخ لدليل آخر : فالمنسوخ إما نص أو إجماع أو قياس ، أما النص فلا ينسخ بالإجماع ؛ لأن الإجماع لا ينعقد على خلاف النص ، لافتقاره إلى مستند ، فإن وجد مستند نصي آخر غير مستند الإجماع ، كان هو الناسخ ، لا الإجماع . وأما الإجماع فلا ينسخ إجماعاً آخر لتناقض الإجماعين ، ويمتنع انعقاد إجماع على خلاف إجماع آخر ، كما بان في الاحتمال السابق .

وأما القياس فلا ينسخ بالإجماع ؛ لأن شرط العمل بالقياس ألا يوجد إجماع يخالفه ، فإن وجد ذلك الإجماع زال العمل بالقياس لزوال شرطه .

وقال الظاهرية : وبعض مشايخ الحنفية وبعض الحنابلة ، وبعض المعتزلة وعيسى بن أبان : يجوز النسخ بالإجماع ، لكن لا بنفسه ، بل بسنده من النصوص ، واستدلوا بأدلة ثلاثة :

أولها : إن ابن عباس قال لعثمان بن عفان رضي الله عنهما : « كيف تحجب الأم من الثلث إلى السدس بالأخوين) ، والله تعالى يقول : ﴿ فإن كان له إخوة فلأمه السدس ﴾ ، والأخوان ليسا بإخوة . قال عثمان : (حجبها قومك يا غلام) أي أن إجماع الصحابة حجب الأم عن الثلث بالأخوين ، فيكون الإجماع ناسخاً للآية .

ورد عليه بأن الجمع المنكر ﴿ إخوة ﴾ في الآية مختلف في أقل ما يطلق عليه بين أهل اللغة ، أهو اثنان ، أم ثلاثة ؟ . فإجماعهم يكون على أحد تأويلين

---

(١) كشف الأسرار ٨٩٦/٣ ، مسلم الثبوت ٥٥/٢ وما بعدها ، المستصفى ١٢٦/١ ، إرشاد الفحول ٧٦ ، أصول الفقه للأستاذ زكي الدين شعبان ٣١٦

للآية ، وتكون الآية دالة على اثنين مجازاً ، ويصبح لفظ الإخوة مراداً به الأخوين ، فلا نسخ في الآية .

ثانيها : إجماع الصحابة في عهد عمر على إسقاط سهم المؤلفة قلوبهم . ورد عليه بأن الإسقاط ليس معترفاً به من جميع المجتهدين ، ودعوى الإجماع لم تثبت .

ثالثها : إن الإجماع دليل من أدلة الشرع كالكتاب والسنة ، فيجوز النسخ به ، كما يجوز التخصيص به . وأجيب بأن الإجماع لا ينعقد بخلاف مقتضى الكتاب والسنة ، فلا يتصور أن يكون ناسخاً لهما .

وهناك فرق بين النسخ والتخصيص ، فالأول رفع للحكم بالكلية ، والثاني قصر للحكم على بعض أفراده ، ولا يوجد في التخصيص مانع من كون الإجماع مخصصاً ، بخلاف النسخ ، فقد وجد فيه مانع من كون الإجماع ناسخاً ، وهو اشتراط ألا يصادم النص المتقدم عليه .

٢ ـ نسخ القياس :

قال الجمهور أيضاً منهم الظاهرية وأكثر الشافعية : لا يكون القياس ناسخاً ولا منسوخاً ، وذلك بعد وفاة الرسول ﷺ ، أما في حياته عليه الصلاة والسلام فيجوز كون القياس منسوخاً وناسخاً ؛ لأنه إن نسخ في حياته عليه الصلاة والسلام ، فإنما ينسخ بالنص الثابت بالوحي المبين انتهاء العمل بالقياس . وأما كونه ناسخاً فيجوز إذا جوزنا تقديم القياس على النص .

وبناء عليه ، لا يجوز بعد وفاة النبي نسخ شيء من القرآن والسنة بالقياس ولا ينسخ قياس آخر ؛ لأن القياس ليس حجة على مجتهد آخر ، وإنما هو حجة للمجتهد الذي توصل إليه برأيه واجتهاده .

فإذا تعارض قياسان صادران من مجتهدين ، لم يتحقق التعارض بينهما ، حتى يكون أحدهما ناسخاً للآخر .

وإذا صدر كلاهما من مجتهد واحد ، كان القياس الثاني معارضاً للقياس الأول لا ناسخاً له ، فيرجح أحدهما على الآخر ، كالترجيح بين القياس والاستحسان ، الأول قياس ظاهر العلة والثاني قياس خفي العلة .

ولا يصح أن يعارض القياس نصاً أو إجماعاً ، حتى يكون ناسخاً لهما ؛ لأن شرط القياس ألا يصادم النص والإجماع ، كما لا يصح أن ينسخ القياس بالنص أو الإجماع ؛ لأنه يكون خطأ .

والخلاصة : إن القياس لا يكون ناسخاً عند الجمهور ؛ لأنه لا ولاية للأمة في إبطال الأحكام ، ولا مجال للرأي والاجتهاد في ذلك . ولا يكون منسوخاً ؛ لأن شرط العمل به رجحانه ، وقد زال الرجحان بوجود ما يعارضه ، فلا يتحقق معنى النسخ وهو رفع الحكم[1] .

وقال ابن السبكي في جمع الجوامع : « يجوز على الصحيح نسخ النص بالقياس لاستناده إلى النص ، فكأنه الناسخ » .

وقال الآمدي الشافعي :

« يجوز كون القياس منسوخاً إذا كانت علته منصوصة ، لأنه حينئذ في معنى النص ، فيمكن نسخ حكمه بنص أو قياس في معناه . ولا يجوز نسخه إذا كانت علته مستنبطة بنظر المجتهد ؛ لأن حكم القياس لا يبقى معمولاً به في الفرع

---

(١) المراجع السابقة : المستصفى ٨٢/١ ، الآمدي ١٨٩/٢ وما بعدها ، جمع الجوامع وشرحه للمحلي ٥٤/٢ ، الإسنوي ٢٢٧/٢ ، كشف الأسرار ٨٩٥/٢ ، المدخل إلى مذهب أحمد ١٠٠ ، مسلم الثبوت ٥٨/٢ ، إرشاد الفحول ١٧٥ ، الإحكام لابن حزم ٤٨٨/٤ ، أصول السرخسي ٦٦/٢ ، المعتمد ٤٣٤/١ ، مختصر ابن الحاجب ١٧٠ وما بعدها .

لوجود ما يعارضه ، فيلغى ، ولا يسمى ذلك نسخاً ؛ لأن الحكم الثابت بقياس مستنبط العلة لم يقرر بخطاب الشارع ، والنسخ : رفع الحكم الثابت بخطاب الشارع » .

وحكى الآمدي في كون القياس ناسخاً ثلاثة أقوال :

أحدها ـ المنع مطلقاً ، أي لا يكون ناسخاً ، والثاني ـ الجواز مطلقاً أي يكون ناسخاً . والثالث ـ التوسط بين القولين السابقين : إن كان جلياً كان ناسخاً ، وإن كان خفياً لا يكون ناسخاً .

واختار الآمدي أنه إن كانت العلة منصوصة ، كان القياس في معنى النص ، وصح أن يكون القياس ناسخاً للنص أو لقياس آخر . وإن كانت العلة مستنبطة ، لم يكن القياس ناسجاً لغيره ؛ لأن الحكم الثابت بالقياس المستنبط العلة ، ليس ثابتاً بخطاب شرعي ، والناسخ لا بد أن يكون طريقاً شرعياً .

والخلاصة : إن الآمدي اختار كون القياس ناسخاً ومنسوخاً إذا كانت علته منصوصة فقط .

ولا يصلح للأمرين إذا كان علته مستنبطة ؛ لأنه ليس حكماً ثابتاً من قبل الشرع ، كما أنه لا يعمل بالقياس عند وجود المعارض له . وذلك لا يسمى نسخاً .

المطلب الخامس ـ وجوه النسخ أو أحواله :

للنسخ وجوه أو أحوال يمكن معرفتها ببحث أمور تسعة هي :
نسخ التلاوة والحكم معاً ، ونسخ الحكم دون التلاوة ، ونسخ التلاوة دون الحكم والنسخ بطريق الزيادة على النص ، والنسخ بطريق النقصان ، ونسخ المنطوق دون الفحوى (المفهوم) ، ونسخ الأخبار ، ونسخ الفعل والقول في السنة ، ونسخ حكم الأصل المقيس عليه يستلزم نسخ حكم الفرع المقيس .

أولاً ـ نسخ التلاوة والحكم معاً :

قال الآمدي : اتفق العلماء على جواز نسخ التلاوة دون الحكم ، وبالعكس ونسخهما معاً ، خلافاً لطائفة شاذة من المعتزلة[(١)] .

ودليل جواز نسخ التلاوة والحكم معاً : هو نسخ صحف إبراهيم ومن تقدمه من الرسل عليهم السلام ، فقد كانت نازلة تقرأ ويعمل بها ، قال تعالى : ﴿ إن هـذا لفي الصحف الأولى ، صحف إبراهيم وموسى ﴾ ، ﴿ وإنه لفي زُبُر الأولين ﴾ ثم لم يبق شيء من ذلك في أيدينا تلاوة ولا عملاً به ، مما يدل على انتساخ التلاوة والحكم جميعاً .

وثبت في الصحيح عن عائشة أنها قالت : « كان فيما أنزل عشر رضعات معلومات يحرمن ، فنسخن بخمس رضعات ، فتوفي رسول الله ﷺ ، وهن فيما يتلى من القرآن »[(٢)] . قال البيهقي : فالعشر مما نسخ رسمه وحكمه ، والخمس مما نسخ رسمه وبقي حكمه ، بدليل أن الصحابة حين جمعوا القرآن لم يثبتوها رسماً ، وحكمها باقٍ عندهم[(٣)] .

ثانياً ـ نسخ الحكم دون التلاوة :

يجوز نسخ حكم آية دون تلاوتها ، كنسخ آية (الاعتداد بالحول) ، ونسخ حكم آية (الوصية للوالدين والأقربين) ، ونسخ آية (الحبس للمرأة في البيوت ،

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام ١٧٩/٢ ، ومثله في المستصفى ٧٩/١

(٢) رواه مسلم وأبو داود والترمذي ومالك في الموطأ . قال ابن السمعاني : وقولها : « وهن مما يتلى من القرآن » بمعنى أنه يتلى حكمها دون لفظها ، وقال البيهقي : المعنى أنه يتلوه من لم يبلغه نسخ تلاوته .

(٣) المستصفى ، والآمدي ، المكان السابق ، أصول السرخسي ٧٨/٢ وما بعدها ، التلويح على التوضيح ٣٦/٢ ، المدخل إلى مذهب أحمد ٩٨ ، كشف الأسرار ٩٠٨/٢ ـ ٩١٠ ، إرشاد الفحول ١٦٦ ، مختصر ابن الحاجب ١٦٦

وإيذاء الرجل باللسان في حد الزنى) ، ونسخ آية (تقديم الصدقة قبل مناجاة الرسول ﷺ)[1] .

وهذا رأي الجمهور ، ومنعه بعض المعتزلة مستدلين بما يأتي :

١ً ـ إن النظم والمعنى متلازمان ، فلا يصح إبقاء أحدهما ورفع الآخر أي إن المقصود من النص حكمه المتعلق بمعناه ، والنص وسيلة إلى هذا المقصود ، فلا يبقى النص بدون حكمه ، والحكم لا يثبت بغير نصه ، فلا يبقى بدونه ، كالملك الثابت للمشتري بالبيع ، لا يبقى بدون البيع ، فيما إذا انفسخ البيع . والجواب : أن هذا التلازم مسلَّم به ابتداء ، لا بقاء ، والكلام في حالة البقاء .

٢ً ـ إن بقاء التلاوة دون الحكم يوهم بقاء الحكم ، فيوقع المكلف في الجهل . والجواب : أنه إنما يلزم الإيقاع في الجهل إذا لم يقم دليل على النسخ ، فإن أقيم الدليل فلا يلزم التجهيل .

٣ً ـ فائدة إنزال القرآن إفادته للحكم الشرعي ، وتنتفي هذه الفائدة ببقاء اللفظ مجرداً عن إفادة الحكم .

والجواب : أن حصر الفائدة في إفادة الحكم بقاء : ممنوع ، فمن الفوائد : بقاء التلاوة لمعرفة تاريخ التشريع ، وللإعجاز بنظم المنسوخ ، كغيره من آيات القرآن .

ثالثاً ـ نسخ التلاوة دون الحكم :

وقع هذا النسخ ، مثل قول عمر بن الخطاب رضي الله عنه : « كان فيما أنزل : الشيخ والشيخة إذا زنيا ، فارجموهما ألبتة ، نكالاً من الله » ثبت في الصحيح : أن هذا كان قرآناً يتلى ، ثم نسخ لفظه وبقي حكمه .

---

(١) المراجع السابقة .

وأضاف الحنفية أمثلة أخرى من القراءات الشاذة ، هي : صوم كفارة اليمين ثلاثة أيام متتابعة بقراءة ابن مسعود : (فصيام ثلاثة أيام متتابعات) وقد كانت هذه قراءة مشهورة إلى زمن أبي حنيفة ، ولكن لم يوجد فيه النقل المتواتر الذي يثبت بمثله القرآن . وقراءة ابن عباس : (فأفطر ، فعدة من أيام أخر) ، وقراءة سعد أبي وقاص : (وله أخ أو أخت لأم ، فلكل واحد منهما السدس) .

وهذا رأي الجمهور ، ومنعه بعض المعتزلة ، كالقسم الثاني . وعلق الخضري على هذا النوع فقال[1] : وأنا لا أفهم معنى لآية أنزلها الله لتفيد حكماً ، ثم يرفعها مع بقاء حكمها ؛ لأن القرآن يقصد منه إفادة الحكم والإعجاز بنظمه ، فما هي المصلحة في رفع آية منه ، مع بقاء حكمها ؟ إن ذلك غير مفهوم ، وليس هناك ما يلجئ إلى القول به .

رابعاً ـ النسخ بطريق الزيادة على النص :

اختلف الأصوليون في الزيادة الطارئة على النص ، هل هي نسخ له أو لا ؟ فقال الجمهور : الزيادة تخصيص لا نسخ ، وقال الحنفية : هي نسخ .

ومحل الخلاف المشهور بين العلماء في هذه المسألة : هو فيما إذا تعلقت الزيادة غير المستقلة بحكم النص المزيد عليه ، ووردت متأخرة عن المزيد عليه بحيث يمكن النسخ ، كاشتراط النية في الطهارة ، عملاً بحديث « إنما الأعمال بالنيات » زيادة على مضمون آية الوضوء ، وكزيادة ركعة على الركعات ، وكضم التغريب (النفي) إلى الجلد في حد الزنى بحديث عبادة بن الصامت : « البكر بالبكر جلد مئة وتغريب عام » زيادة على آية (جلد الزناة) ، وكاشتراط الطهارة في الطواف ، لقوله عليه الصلاة والسلام : « الطواف بالبيت صلاة »[2] وكتقييد

(١) أصول الفقه ٢٥٧

(٢) رواه الطبراني وأبو نعيم في الحلية والحاكم والبيهقي عن ابن عباس ، وهو حديث حسن .

الرقبة بصفة الإيمان التي يطلب عتقها في كفارة الظهار واليمين ، زيادة على النص القرآني المطلق عن التقييد بهذا الوصف : ﴿ تحرير رقبة ﴾ .

واتفق العلماء على أن الزيادة على النص : إن كانت عبادة مستقلة بنفسها ، كزيادة وجوب الصوم أو الزكاة ، بعد وجوب الصلوات ، لا تكون نسخاً لحكم المزيد عليه ؛ لأنها زيادة حكم في الشرع من غير تغيير للأول ، ومن غير جنس الأول .

وما نقل عن بعض العراقيين : من أن الزيادة التي من جنس المزيد عليه ، كزيادة صلاة سادسة على الصلوات الخمس ، نسخ ؛ لأنها تغير وضع الصلاة الوسطى ، هو خطأ باطل لا دليل عليه ، ولا شبهة دليل ، فإن الوسطى ليس المراد بها المتوسطة في العدد ، بل المراد بها الفاضلة ، ولأن كونها وسطى أمر حقيقي لا شرعي ، فلا يكون رفعه نسخاً . ولو سلمنا أن المراد بها : المتوسطة في العدد ، فلا ينسخ هذا الوصف ؛ لأنها صارت مستحقة له ، وإن خرجت عن كونها وسطى .

والخلاصة : إن زيادة عبادة مستقلة ليست نسخاً للمزيد عليه بالاتفاق . والخلاف محصور في الزيادة غير المستقلة زيادة جزء كالتغريب في الحد ، وزيادة ركعة أو سجود ، أو زيادة شرط كاشتراط الطهارة في الطواف وكاشتراط الإيمان في تحرير رقبة في كفارة اليمين وكفارة الظهار أو زيادة صفة كإيجاب الزكاة في الغنم المعلوفة بعد إيجابها في السائمة ، فعند الجمهور منهم أكثر المعتزلة ، هو تخصيص أو تقييد لا نسخ .

وعند الحنفية : هو نسخ[1] . ولا داعي للأقوال الأخرى التي فيها تفصيل ؛

---

(١) كشف الأسرار ٩١١/٢ ـ ٩١٨ ، أصول السرخسي ٨٢/٢ ـ ٨٥ ، التوضيح ٣٦/٢ ، مسلم الثبوت ٦٢/٢ ، المعتمد ٤٣٧/١ وما بعدها ، مختصر ابن الحاجب ١٧٢ ، المستصفى ٥٧/١ وما بعدها ، الإحكام للآمدي ١٩٣/٢ وما بعدها ، شرح الإسنوي ٣٣٢/٢ وما بعدها ، المدخل إلى مذهب أحمد ٩٨ ، إرشاد الفحول ١٧١ وما بعدها ، مذكرة في أصول الفقه للأستاذ أبو النور زهير ٩٦/٣

لأنها ليست في محل النزاع .

وتظهر فائـدة الخلاف في إثبـات تلـك الزيـادة بما لا يجوز النسخ بـه كخبر الواحد مثلاً أو القياس ، فعند الحنفية الذين يرون أن تلك الزيادة نسخ لا تثبت الزيادة بخبر الواحد ولا بـالقيـاس ؛ لأن كلاً منهما لا ينسخ المتواتر وهو القرآن ، فلم يشترطوا الطهارة في الطواف ، ولا الإيمان في عتق الرقبة في كفـارة الظهـار . وعند الجمهور الذين لا يرون أن تلك الزيـادة نسخ يقولون : تثبت الزيـادة بخبر الواحد والقياس وغيرهما من كل ما يفيد الظن .

وترتب على الخلاف : أن الجمهور أثبتـوا زيـادات على القرآن بخبر الـواحـد ؛ لأنهم لم يعتبروا ذلك نسخاً ، كالأمثلـة التي ذكرتهـا ، وكجعل التحريم في الرضـاع عند الشافعية بخمس رضعات مع إطلاق القرآن ، وكاشتراط الفاتحة لصحـة الصلاة عند الشافعية أيضاً ، مع اقتضاء عموم الكتاب إجزاء ما تيسر من القرآن .

لكن الحنفية ، بالرغم من أنهم ، تركوا بنـاء على هـذا المبـدأ كثيراً من أخبـار الآحاد الصحيحة ، فإنهم لم يسيروا عليه في كل اجتهاداتهم ، بدليل اشتراطهم كثيراً من شروط المعـامـلات التي وردت في السنـة ، ولم يشترطهـا القرآن ، مثـل قـولهم بفساد البيع مع الشرط ، عملاً بالحديث الذي ينهى عن بيع وشرط .

وهذا يرجح أن القيود الواردة في السنة الصحيحة يعمل بهـا ، وتقيـد مطلق الكتاب ، وليست من النسخ في شيء ، ويعتبر ذلك بياناً متصلاً بنص الكتـاب ، لا أن حكم مطلق الكتاب استمر ، ثم رفع ؛ لأن مهمة الرسول عليه الصلاة والسلام هي البيان .

لكن قال الخضري : أما زيادة مثل التغريب على حد الزنى فهو نسخ ؛ لأنـه رفع حكماً عاماً مستفاداً من الشريعة وهو تحريم الأذى[1] وسيأتي جوابه .

---

(١) أصول الفقه للخضري ٢٦٣ وما بعدها .

وأما السبب في رد الحنفية كثيراً من الأخبار الصحيحة في السنَّة ، فهو أن تلك الأخبار اقتضت زيادة على القرآن ، والزيادة نسخ ، ولا يجوز نسخ القرآن بخبر الواحد ، وبناء عليه ،ردوا أحاديث تعين الفاتحة في الصلاة ، وما ورد في الشاهد واليمين ، وما ورد في إيمان الرقبة ، وما ورد في اشتراط النية في الوضوء .

أما المسح على الخفين زيادة على آية غسل الرجلين في الوضوء ، فاعتبره الحنفية نسخاً ؛ لأن خبر المسح على الخف متواتر تواتراً معنوياً عندهم .

استدل الحنفية على قولهم : إن الزيادة نسخ : بأن النص الشرعي المطلق يوجب العمل بإطلاقه ، فإذا صار مقيداً صار شيئاً آخر ، لأن التقييد والإطلاق ضدان لا يجتمعان ، وإذا كان هذا غير الأول ، لم يكن بد من القول بانتهاء الأول ، وابتداء الثاني ، وهو معنى النسخ : (بيان الحكم وابتداء حكم آخر) أي أن الحكم الأصلي كان مجزئاً بدون تلك الزيادة ، فلما جاءت الزيادة ارتفع بسببها ذلك الحكم ، وهذا هو النسخ ، فيكون نسخ إطلاق النص بمنزلة نسخ جملته . والجواب : أن أصل الحكم السابق ما يزال مشروعاً ، ويكون الحديث أو القياس بياناً وتقييداً للمطلق أو تخصيصاً للعموم ، لا نسخاً له .

ودليل الجمهور :

أن زيادة الشرط أو الجزء أو الصفة لم ترفع حكماً شرعياً ، فلا تكون نسخاً ؛ لأن النسخ هو رفع الحكم الشرعي . نوقش هذا بأن زيادة الصفة قد ترفع حكماً شرعياً ، مثل قوله عليه الصلاة والسلام : « في سائمة الغنم زكاة »[1] فإن اللفظ يدل بمفهومه المخالف على أن المعلوفة لا تجب فيها الزكاة ، فإذا وجبت الزكاة فيها بالنص القرآني الآمر بالزكاة ، كان هذا الحديث رفعاً للحكم السابق المدلول عليه بمفهوم الخطاب المخالف ، والمفهوم حجة عند الجمهور . والجواب أن نفي الزكاة عن

---

(١) رواه أحمد وأصحاب السنن الأربعة والحاكم عن ابن عمر ، وهو حديث صحيح .

المعلوفة لم يكن بالمفهوم ، وإنما بالإباحة الأصلية المقررة بالعقل ، ورفعها لا يكون نسخاً .

وكذلك زيادة الشرط قد ترفع حكماً شرعياً ، كزيادة اشتراط الطهارة في الطواف ، والإيمان في الرقبة ، فإن تلك الزيادة قد رفعت إباحة الطواف بدون الطهارة المستفادة من إطلاق قوله تعالى : ﴿ وليطَّوفوا بالبيت العتيق ﴾ ، ورفعت إجزاء عتق الرقبة الكافرة في كفارة الظهار المستفاد من قوله : ﴿ والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة ﴾ وكل من الإباحة والإجزاء حكم شرعي ، والجواب أن هذا من قبيل تقييد المطلق لا النسخ .

وكذلك زيادة الجزء قد ترفع حكماً شرعياً ، كزيادة التغريب في حد الزنى ، فإنها رفعت حرمته المدلول عليها بقوله عليه الصلاة والسلام : (لا ضرر ولا ضرار) ولا شك أن الحرمة حكم شرعي .

والجواب : أن زيادة التغريب على الجلد ليس بنسخ ؛ لأن التغريب كان ثابتاً بمقتضى البراءة الأصلية ، ورفع ذلك لا يكون نسخاً .

خامساً ـ طروء النقصان على عبادة :

اتفق الأصوليون على أن الشارع إذا أنقص جزءاً من العبادة أو ألغى شرطاً من شروطها ، كنقص ركعة من الصلاة الرباعية ، أو إلغاء شرط الطهارة للصلاة مثلاً ، يكون ذلك نسخاً لما أسقط منها ، وهو ذلك الجزء أو الشرط ؛ لأنه كان واجباً في جملة العبادة ثم أزيل وجوبه .

ولكن هل يكون ذلك نسخاً لأصل العبادة ، وهو الجزء الباقي بعد إسقاط جزء أو شرط منها ؟

اختلف الأصوليون فيه :

فقال الجمهور منهم أكثر الشافعية : لا يكون ذلك نسخاً لأصل العبادة . وقال أكثر الحنفية : يكون نسخاً للعبادة .

واختار صاحب مسلم الثبوت (ابن عبد الشكور) الحنفي مذهب الجمهور ، كما اختار جماعة من المتكلمين أنه نسخ مطلقاً .

واختار الغزالي والقاضي عبد الجبار التفصيل بين الشرط ، فلا يكون نسخه نسخاً للعبادة ، وبين الجزء كالقيام والركوع في الصلاة ، فيكون نسخه نسخاً لها ؛ لأن الشرط خارج عن ماهية المشروط ، بخلاف الجزء ، فلو أسقط الشارع ركعتين من عبادة رباعية ، اقتضى ذلك نسخ تلك العبادة بالكلية ، ويكون الباقي عبادة أخرى[1] .

الأدلة :

استدل الجمهور : بأن نقص الجزء أو إلغاء الشرط ، لم يرفع تلك العبادة من الوجوب أو الندب أو غيرهما ، فلا يكون نسخاً لها ، والنسخ - كما هو معلوم - رفع الحكم الشرعي .

والدليل على أنه لم يرفع حكم تلك العبادة : هو عدم وجود دليل يدل عليه ، فبقي الدليل الذي أثبت الحكم الأول .

واستدل الحنفية : بأن نقص الجزء أو إلغاء الشرط في العبادة يرفع حرمة فعلها بدون الجزء أو الشرط ، ويبيح الفعل بدونها ، والحرمة حكم شرعي ، فيكون رفعها نسخاً .

---

(١) جمع الجوامع مع شرح المحلي ٦٣/٢ ، الإحكام للآمدي ١٩٧/٢ وما بعدها ، المستصفى ٧٥/١ ، المعتمد ٤٤٧/١ ، مختصر ابن الحاجب ١٧٤ ، شرح الإسنوي ٣٣٥/٢ ، إرشاد الفحول ١٧٢

ورد عليهم بأن وجوب العبادة بعد نقص الجزء أو إلغاء الشرط هو عين وجوبها قبل النقص أو الإلغاء ، فبقي الحكم الثابت للعبادة وهو الوجوب ، ولم يرفع . وأما حرمة الفعل بدون الجزء أو الشرط ،فليس ثابتاً لها في الحال ، وإنما في المستقبل ، والنسخ رفع الحكم الثابت للفعل في الحال ، لا في الاستقبال ، فظهر أن رفع الحرمة ليس نسخاً .

واستدل القائلون بالتفصيل (الغزالي ومن معه) : بأن نقص الجزء فيه رفع للحكم الذي هو وجوب الكل ؛ لأن وجوب الكل يزول برفع أحد الأجزاء ، كما يزول برفع جميع الأجزاء . وعلى هذا : يكون إسقاط الجزء نسخاً لوجوب العبادة بالكلية ، ويكون الباقي عبادة أخرى .

بخلاف إلغاء الشرط ، فإنه لم يرفع حكماً آخر غير حكمه هو ، فلا يكون نسخاً لغير حكمه .

وأجيب عنه : بأن نقص الجزء في الواقع إنما قصد به رفع وجوبه هو ، أما رفع وجوب الكل فهو أمر تابع لا ينظر إليه .

والخلاصة المختارة : إن نقص جزء من المشروع أو شرط من شروطه ، ليس نسخاً لأصله ، وإنما هو نسخ لذلك الجزء أو الشرط فقط .

سادساً ـ نسخ المنطوق والمفهوم :

دلالة اللفظ على الحكم الشرعي : إما أن تكون بمنطوقه ، وتسمى هذه (دلالة المنطوق) . وإما أن تكون بمفهومه ، وتسمى (دلالة المفهوم) .

والمفهوم : إما أن يكون حكمه موافقاً لحكم المنطوق ، فيسمى عند ـ المتكلمين مفهوم الموافقة ، أو فحوى الخطاب أو تنبيه الخطاب ، ويسمى عند الحنفية : دلالة النص ، مثل قوله تعالى : ﴿ ولا تقل لهما أف ﴾ يدل بمنطوقه على تحريم التأفيف ، وبمفهومه يدل على تحريم الضرب .

وإما أن يكون حكمه مخالفاً لحكم المنطوق ، فيسمى مفهوم المخالفة ، أو دليل الخطاب ، أو لحن الخطاب .

ولا شك بأن دلالة المنطوق مغايرة لدلالة المفهوم ، لكن بينهما تلازم ، فهل يجوز أن ينسخ المنطوق ويبقى المفهوم أو العكس ؟ أي هل إذا نسخت حرمة التأفيف تنسخ حرمة الضرب ، أو لا يلزم ذلك . وهل إذا نسخت حرمة الضرب تنسخ حرمة التأفيف أو لا يلزم ذلك ؟ . اتفق الأصوليون على جواز نسخ حكم المنطوق والمفهوم الموافق دفعة واحدة فيجوز نسخ حرمة التأفيف في آية : ﴿ ولا تقل لهما أف ﴾ مع تحريم الضرب وغيره من أنواع الأذى[1] .

واختلفوا في نسخ أحدهما دون الآخر ، على أقوال أربعة :

١ ـ يجوز نسخ أحدهما بدون الآخر ،فينسخ المنطوق ويبقى المفهوم ، وينسخ المفهوم ويبقى المنطوق ، أي أن نسخ أحدهما لا يستلزم نسخ الآخر . وهذا مختار صاحب مسلم الثبوت الحنفي ؛ لأنه ربما كان الفحوى (المفهوم) أقوى ، كالضرب أقوى من التأفيف . وأما العكس (وهو نسخ الفحوى دون الأصل) فلجواز ظنية اللزوم بينهما ، ولكن يمكن التخلف (أي عدم وقوع اللزوم) .

والجواب أن بينهما تلازماً ، ورفع اللازم يوجب رفع الملزوم ، ولا يتصور إهدار الأشد واعتبار ما دونه .

٢ ـ لا يجوز نسخ أحدهما بدون نسخ الآخر ، فلا ينسخ المنطوق ويبقى المفهوم ، ولا المفهوم ويبقى المنطوق ، بل نسخ أحدهما يستلزم نسخ الآخر .

---

(١) جمع الجوامع ٥٦/٢ ، مسلم الثبوت ٥٩/٢ ومابعدها ، مختصر ابن الحاجب ١٧١ ، شرح الإسنوي ٢٢٨/٢ وما بعدها ، المعتمد ٤٣٦/١ ، الإحكام للآمدي ١٩١/٢ وما بعدها ، إرشاد الفحول ١٧٠ ، مذكرة في أصول الفقه للشيخ زهير ٩٠/٣ وما بعدها .

وهذا مختار البيضاوي الشافعي ؛ لأن المفهوم تابع والمنطوق متبوع ، ورفع المتبوع رفـع التـابـع ، لأن نسـخ المفهـوم يستلـزم نسـخ المنطـوق ؛ لأن المفهـوم لازم ، والمنطوق ملزوم ، ورفع اللازم يستلزم رفع الملزوم .

والجـواب : أن دلالـة اللفـظ على الفحـوى (المفهـوم) تـابعـة لـدلالتـه على المنطوق ، وليس حكم الفحوى تابعاً لحكم المنطوق ، ففهمنـا لتحريم الضرب نـاتج من فهمنـا لتحريم التـأفيف ، لا أن الضرب حرام ؛ لأن التـأفيف حرام ، والـذي يمكن نسخـه (رفعـه) هـو حكم تحريم التـأفيف ، لا دلالـة اللفـظ عليـه ، فإنها باقية ، أي أن دلالة المنطوق باقيـة بعـد نسخ الحكم ، فـالمتبوع لم يرتفع حتى يلزم رفع تابعه .

٣ ـ نسخ المفهوم يستلزم نسخ المنطوق ، وأما نسخ المنطوق فلا يستلزم نسخ المفهوم . وهذا مختار ابن الحاجب المالكي ؛ لأن المفهوم لازم ، ورفع اللازم يستلزم رفع الملزوم ، ولأن المنطوق ملزوم والمفهوم لازم ، ورفع الملـزوم لا يستلـزم رفـع اللازم ، فلا يعقل أن ينسخ تحريم الضرب وهو الأشد ويبقى تحريم التـأفيف وهو الأخف ، لكن يجوز نسخ تحريم التأفيف وبقاء تحريم الضرب .

وهـذا هو الـذي أختـاره ، أي يجـوز أن ينسـخ منطـوق نص دون فحـواه ، ولا يجوز العكس .

٤ ـ إن جعـل مفهـوم المـوافقـة (الفحـوى) من بـاب القيـاس (وهـو رأي الشـافعي) ، كان نسخ أصلـه نسخـاً لـه ، ولا يلزم من نسخـه نسخ أصلـه ؛ لأن المفهوم فرع والمنطوق أصل ، فإذا نسخ حكم الأصل زال معه حكم الفرع ، لكن إذا نسخ حكم الفرع فلا يلـزم نسـخ حكم الأصـل ؛ لأن رفـع التـابـع لا يـوجب رفـع المتبـوع . وإن جعـل من بـاب النص ، أي الـدلالـة اللفظيـة لغـة (وهـو رأي الحنفيـة) ، فلا يلزم من نسخ أحـدهمـا نسخ الآخر ، بل يجوز نسخ المنطـوق مـع

بقاء المفهوم ، ونسخ المفهوم مع بقاء المنطوق وهو الرأي الأول ؛ لأن الدلالتين متغايرتان ، فرفع حكم إحداهما لا يستلزم رفع حكم الأخرى .

هذا ما يتعلق بكون المفهوم الموافق منسوخاً ،فهل يكون ناسخاً ؟ اتفق الأصوليون على جواز كون مفهوم الموافقة (الفحوى) ناسخاً لغيره ، وبه يتبين أن مفهوم الموافقة يكون ناسخاً ومنسوخاً .

سابعاً ـ نسخ الأخبار :

يجوز نسخ الخبر المتضمن حكماً شرعياً تكليفياً ؛ لأنه يكون في معنى الأمر والنهي ، وذلك يجوز نسخه ، كما لو قال : (أمرتكم ، أو نهيتكم ، أو أوجبت عليكم) .

ولا نسخ عند جمهور العلماء في الأخبار في حد ذاتها ، بالتكليف بما ينافيها ، أي لا يجوز نسخ معاني الأخبار واعتقاد كون المخبَر به على عكس ما أخبر به الصادق الحكيم ؛ لأنه يكون قولاً بتجويز الكذب والغلط على المُخْبِر به ، ولأنه يؤدي إلى البَدَاء والجهل الذي تدعيه اليهود في أصل النسخ . وبناء عليه لا يصح أن يقال : اعتقدوا الصدق في هذا الخبر إلى وقت كذا ، ثم اعتقدوا فيه الكذب بعد ذلك . وعلى كل حال لا بد من التفصيل في بحث ما يتعلق بالخبر بإخراج بعض الأزمنة الداخلة فيه ، وهو نوع من التخصيص ، لا رفعه بالكلية ، والذي يتعلق به هو أمور ثلاثة[1] .

١ ـ تلاوته : كتلاوة : ﴿ إن الله بكل شيء عليم ﴾ ، ﴿ والله على كل شيء قدير ﴾ وقولنا : (زيد مؤمن) يجوز نسخه باتفاق العلماء .

---

(١) المعتمد ٤١٩/١ ، مختصر ابن الحاجب ١٦٧ ، جمع الجوامع ٥٨/٢ ، الإحكام للآمدي ١٨٠/٢ وما بعدها ، إرشاد الفحول ١٦٥ ، مسلم الثبوت ٤٩/٢ ، أصول السرخسي ٥٩/٢ وما بعدها ، شرح الإسنوي ٢١٦/٢ ، مذكرة الشيخ زهير ٦٩/٣ ـ ٧٢

٢ ـ التكليف بالإخبار به :

إن كان مما يجوز تغيره ، مثل أخبِرْ زيداً بـأن عمراً آمَن ، فلا خلاف في جواز نسخه ، إذ يجوز أن يكون مصلحة في وقت ومفسدة في وقت آخر .

وإن كان مما لا يجوز تغيره ، كالإخبار بوجود الله تعالى وحدوث العالم :

آ ـ فإن كان النسخ من غير تكليف بالإخبار بنقيضـه ، كأن يقول : لا تخبره بأن الله موجود ، فلا خلاف كذلك في جواز نسخه .

ب ـ وإن كان نسخه بالتكليف بالإخبار بنقيضـه ، كأن يقـال : أخبر محمداً بأن الله ليس بموجود ، ففيه اختلاف :

الأشـاعرة : يجـوزون نسخـه ؛ لأن العقـل ليس لـه دور في إدراك حسن الأفعال وقبحها .

والمعتزلة والحنفية : يمنعونه ؛ لأنه تكليف بالإخبار بـالكـذب وهو قبيح من الشارع ، يستحيل صدوره منـه ، ولأن للعقل دوراً في إدراك الأفعـال وقبحهـا . وإني أميل للرأي الثاني ، والقضية مجرد افتراض ، ورأي الأشاعرة غريب .

٣ ـ نسخ مضمون الخبر وثمرته :

آ ـ إما أن يكون مدلول الخبر مما لا يتغير ، كوجود الله وحدوث العـالم ، فلا خلاف في عدم جواز نسخه .

ب ـ وإن كان مما يتغير ، كإيمان زيد وكفره ، ففيه أقوال ثلاثة :

القول الأول : لا يجوز نسخه مطلقاً : ماضياً أو مستقبلاً وعـداً أو وعيـداً أو حكماً شرعياً . وهو قول الجبائي وأبي هاشم والباقلاني وجمـاعـة من المتكلمين ؛ لأن نسخ الخبر يوهم الكـذب ، والكـذب من الشـارع محـال ، فمـا أدى إليـه وهو نسخ

الخبر محال ، فلو قال الشارع : (لأعاقبن الزاني أبداً) فإذا قال بعدئذ : أردت سَنَةً ، لم يتحقق مضمون الخبر الأول ، وذلك كذب .

والجواب : بأن نسخ الأمر جائز مع أنه يوهم البداء ، ومن الجائز أن يريد الله تعالى من عقاب الزاني أبداً ، عقابه سنة واحدة ، فلا كذب .

والقول الثاني : يجوز نسخه مطلقاً . وهو رأي البصريَيْن (أبي الحسين وأبي عبد الله) ، واختاره الآمدي ؛ لأن نسخ مضمون الخبر لا يترتب على فرض وقوعه مستحيل ، فيكون جائزاً ، وهو دليل إثبات الجواز عادة .

والجواب : إنه يترتب عليه مستحيل ، وهو إيهام الكذب ، فيكون محالاً . لكن الواقع أن المراد بالنسخ : هو إخراج بعض ما يتناوله اللفظ ، فيجوز .

القول الثالث : التفصيل ، إن كان ماضياً ، لم يجز نسخه ، وهو مختار البيضاوي الشافعي ؛ لأن الماضي قد تحقق مضمونه فرفعه يوجب الكذب فيه ، وهو باطل . أما المستقبل ، فلا مانع من أن يقول الشارع : (لأعاقبن الزاني أبداً) ثم يقول بعدئذ : أردت سَنَةً ، ويكون القول الثاني مخصصاً للأول ببعض الأزمنة ، ولا محال في ذلك ، فيكون جائزاً .

والراجح عندي أنه لا يتصور إمكان نسخ الأخبار في حق الله تعالى ، لأنه يترتب عليه كون الخبر كذباً أو سهواً ، وكلاهما محال على الله ، وذلك سواء أكان الخبر مما لا يجوز تغيره عقلاً كحدوث العالم ، أم مما يجوز تغيره ، وسواء أكان ماضياً أم مستقبلاً ؛ لأن نسخه يستلزم الكذب أو السهو . وهذا إذا كان وعداً ؛ لأن النسخ إخلاف ، والخلف في الإنعام يستحيل على الله .

أما الوعيد فنسخه جائز ، ولا يعد ذلك خُلْفاً ، بل يكون عفواً وكرماً ، وإخلاف الوعيد أمر مستحسن محمود عند كل الناس .

أما الأقوال التي ذكرتها فهي في التخصيص كما بينا ، لا في النسخ .

ثامناً ـ نسخ الفعل والقول في السنة النبوية :

قال الشافعي وتابعه ابن عقيل من الحنابلة : إنما ينسخ الشيء بمثله أو بأقوى منه ، والقول أقوى من الفعل ، فلا ينسخ القول إلا بالقول ، ولا ينسخ الفعل إلا بالفعل . ورد عليه : بأن الكل سنة وشرع باتفاق العلماء ، فلا وجه للمنع من نسخ أحدهما بالآخر ، ولا سيما وقد وقع ذلك كثيراً في السنة ، كما سيأتي ، وليس للشافعي دليل لا من العقل ولا من الشرع .

وقال الجمهور : الفعل الثابت في السنة ينسخ القول ، كما أن القول ينسخ الفعل بدليل ما يأتي[1] :

١ً ـ قال ﷺ في السارق : « فإن عاد في الخامسة ، فاقتلوه »[2] ثم رفع إليه سارق في الخامسة ، فلم يقتله ، فكان هذا الترك ناسخاً للسنة .

٢ً ـ قال عليه الصلاة والسلام في حديث عبادة بن الصامت : « الثيب بالثيب جلد مئة ، والرجم » ثم رجم ماعزاً ، ولم يجلده ، فكان ذلك ناسخاً لجلد من ثبت عليه الرجم .

٣ً ـ ثبت في الصحيح « قيامه ﷺ للجنازة » ، ثم ترك ذلك ، فكان نسخاً .

٤ً ـ ثبت عنه ﷺ قوله : « صلوا كما رأيتموني أصلي »[3] ثم فعل غير ما كان يفعله ، وترك بعض ما كان يفعله ، فكان ذلك نسخاً ، وهذا كثير في السنة .

---

(١) إرشاد الفحول ١٦٩ ، جمع الجوامع بشرح المحلي ٦٩/٢

(٢) رواه أبو داود عن جابر بن عبد الله ، والنسائي نحوه وأنكره ، ورواه أبو يعلى عن محمد بن حاطب أو الحارث (جمع الفوائد ٧٦٠/١ وما بعدها ، مجمع الزوائد ٢٧٧/٦) .

(٣) رواه أحمد والبخاري عن مالك بن الحويرث (نيل الأوطار ١٧٥/٢) .

تاسعاً ـ نسخ حكم الأصل المقيس عليه يستلزم نسخ حكم الفرع المقيس :

قال بعض الحنفية ، لا يلزم من نسخ حكم الأصل نسخ الفرع ، بل يجوز بقاء حكم الفرع ، مع نسخ حكم أصله ؛ لأن دليل حكم الفرع مغاير لدليل حكم الأصل ، والحكمان متغايران أيضاً ، ونسخ أحد الحكمين المتغايرين لا يوجب نسخ الحكم الآخر .

وأجيب : بأن الدليلين وإن كانا متغايرين ، لكن دليل حكم الفرع تابع لحكم الأصل ، ورفع المتبوع يوجب رفع التابع .

وقال جمهور الأصوليين واختاره صاحب مسلم الثبوت الحنفي : إذا نسخ حكم الأصل في القياس ، فلا يبقى حكم الفرع ، وإنما ينسخ تبعاً له ؛ لأن حكم الفرع ثبت بعلة حكم الأصل ، فإذا نسخ الأصل زال اعتبار علته ، ومتى زال اعتبار العلة ، زال معها الحكم الثابت بها ، أي أن نسخ حكم الأصل إلغاء للعلة ، وإلغاؤها يؤدي إلى زوال أو رفع حكم الفرع الذي ثبت بناء عليها ، فإن لم يرتفع بقي من غير دليل[1] .

مثاله : ثبت في السنة أن الجماع في نهار رمضان يوجب الكفارة ، فإذا كانت العلة هي انتهاك حرمة الشهر ، وألحق الأكل عمداً في النهار بالجماع ، لوجود العلة فيه ، فإذا نسخ وجوب الكفارة في الجماع ، زال وجوب الكفارة في الأكل تبعاً لذلك ؛ لأن العلة وهي الانتهاك زال اعتبارها برفع حكم الأصل الذي بني عليها .

وإذا قيل : لا تعط زيداً ؛ لأنه سكّير ، وقيس عليه عمرو ؛ لأنه سكير ، ثم نسخ الآمر هذا الحكم عن زيد ، فيزول عن عمرو تبعاً له .

---

(٢) رواه أبو داود عن جابر بن عبد الله ، والنسائي نحوه وأنكره ، ورواه أبو يعلى عن محمد بن حاطب أو الحارث (جمع الفوائد ٧٦٠/١ وما بعدها ، مجمع الزوائد ٢٧٧/٦) .

المطلب السادس - طريق معرفة النسخ :

إذا وجد في الشريعة نصان متعارضان ، حكم بأن أحدهما وهو المتأخر ناسخ والمتقدم منسوخ ، إذ لا تناقض في الشريعة . ولا يعرف الناسخ من المنسوخ إلا بمعرفة تقدم أحدهما في النزول لا التلاوة ؛ (لأن ترتيب السور ليس بحسب النزول) وتأخر الآخر ، وتلك المعرفة لا تتم إلا بالنقل من نص أو إجماع ، أو قول من الراوي ونحوها مما يأتي .

وقد ذكر الأصوليون ستة طرق لمعرفة النسخ وهي ما يأتي[1] :

١ - التصريح في النص القرآني بما يدل على النسخ : كقوله تعالى : ﴿ الآن خفف الله عنكم ﴾ فإنه يقتضي نسخه لثبات الواحد للعشرة . ومثل قوله تعالى : ﴿ أأشفقتم أن تقدموا بين يدي نجواكم صدقات ﴾ فإنه ناسخ للأمر بالصدقة قبل مناجاة الرسول عليه الصلاة والسلام .

٢ - تصريح النبي ﷺ بالنسخ : كأن يقول : هذا ناسخ لهذا ، أو ما في معناه ، كقوله : « كنت نهيتكم عن زيارة القبور ، ألا فزوروها » فهذا يفيد أن النهي عن الزيارة متقدم عن الأمر بها ، فيكون الأمر ناسخاً للنهي المتقدم .

٣ - فعله عليه الصلاة والسلام ، كرجمه لماعز ، ولم يجلده ، فإنه ناسخ لقوله : « الثيب بالثيب جلد مئة ورجم بالحجارة » . ومن نفى كون الفعل ناسخاً للقول قال : الناسخ قول آخر ، والفعل مبين كذلك .

٤ - إجماع الصحابة على أن هذا ناسخ ، وذاك منسوخ ، كنسخ صوم عاشوراء بصوم رمضان ، ونسخ الحقوق المتعلقة بالمال بفرضية الزكاة .

---

(١) المستصفى ٨٣/١ ، شرح الإسنوي ٣٣٤/٢ ، المعتمد ٤٤٩/١ وما بعدها ، الإحكام للآمدي ١٩٩/٢ ، المدخل إلى مذهب أحمد ١٠٠ ، إرشاد الفحول ١٧٣ ، أصول الفقه للخضري ٢٦٤

٥ ـ نقل الراوي من الصحابة بأن أحد الحكمين متقدم ، وتأخر الآخر ، إذ لا مدخل للاجتهاد فيه ، كقوله : نزلت آية كذا بعد آية كذا ، والحديث الفلاني في غزوة بدر والحديث الآخر في غزوة أحد .

أو يقول : كان آخر الأمرين من رسول الله ﷺ كذا ، كقول جابر رضي الله عنه : « كان آخر الأمرين من رسول الله ﷺ ترك الوضوء مما مست النار »[1] ، فإنه يفيد أن الأمر بالوضوء مما مست النار متقدم على ترك الوضوء منه ، فيكون المتأخر ناسخاً للمتقدم .

٦ ـ كون أحد الحكمين شرعياً ، والآخر موافقاً للعادة السابقة ، فيكون الحكم الشرعي ناسخاً العادة .

والخلاصة : إن طريق معرفة كون الحكم منسوخاً أمران : لفظ النسخ ، والآخر التأريخ مع التعارض .

وليس من طرق النسخ ما يأتي[2] :

١ ـ لا يثبت النسخ عند الشافعية بقول الصحابي : كان الحكم كذا ، ثم نسخ ، لاحتمال أن يكون قوله صادراً عن اجتهاد منه ، لا عن نص . وخالف الحنفية في هذا ، فجعلوه من أدلة النسخ ؛ لأن الصحابي عدل ، فقوله مشعر بأنه صادر عن توقيف وسماع من الرسول ﷺ ، فيقبل . ورجح الخضري الرأي الأول .

٢ ـ أن يكون أحد النصين مثبتاً في المصحف بعد الآخر ؛ لأن السور والآيات ليست مرتبة بحسب تاريخ النزول .

٣ ـ أن يكون راوي النص من أحداث الصحابة ، فحداثة الصحابي وتأخر

---

(١) رواه أبو داود والنسائي عن جابر (نيل الأوطار ٢٠٩/١) .

(٢) المستصفى ، الآمدي ، المكان السابق .

إسلامه ، ليست من دلائل النسخ ؛ لأنه قد ينقل الصبي عمن تقدمت صحبته ، وقد ينقل الأكابر عن الأصاغر ، وبعكسه .

٤ ـ أن يكون الراوي أسلم متأخراً في عام الفتح (فتح مكة) مثلاً ، ولم يقل : إني سمعت عام الفتح ، لأنه ربما سمع الحديث قبل إسلامه ، ثم رواه بعد إسلامه أو سمعه ممن سبقه في الإسلام .

٥ ـ تقدم الصحبة أو تأخرها ليست دليلاً على سبق النص أو تأخره . فإذا كان راوي أحد النصين قد انقطعت صحبته ، فربما يظن أن حديثه مقدم على حديث من بقيت صحبته . وليس من ضرورة من تأخرت صحبته أن يكون حديثه متأخراً عن وقت انقطاع صحبة غيره .

٦ ـ أن يكون أحد النصين متفقاً مع مقتضى البراءة الأصلية ، فلا يلزم كونه متقدماً على غيره ، إذ يحتمل أنه أبيح ثم نسخ .

المطلب السابع ـ زمن النسخ أو تاريخه :

لا يقع النسخ إلا في حال حياة النبي ﷺ ، إذ أن النسخ لا يكون إلا من طريق الشرع ، والشرع لا يعرف إلا بالوحي ، والوحي في حال حياة النبي ، أما بعد وفاته ، فلا نسخ لشيء من الأحكام ، إذ لا وحي ولا شرع[(١)] .

وينبني على ذلك أن جميع الأحكام التي استقر العمل عليها في زمن النبي ﷺ ، ولم يرد عنه ما ينسخها ، تكون محكمة بعد وفاته ، ولا تحتمل النسخ والإبطال أو التبديل ، لقوله تعالى : ﴿ اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً ﴾ .

---

(١) كشف الأسرار ٨٩٥/٢ ، أصول الفقه للأستاذ زكي الدين شعبان ٣١٩

ويجب على المسلم اتباع تلك الأحكام على النحو المشروع ؛ لأن النبي ﷺ خاتم النبيين ، ولا نبي بعده ، بدليل قوله تعالى : ﴿ ما كان محمد أبا أحد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيين ﴾ وشريعة الإسلام خاتمة الشرائع السماوية ، فلا تحتمل النسخ أو التغيير ، وتظل هي صوت الحق الإلهي لكل البشرية إلى يوم القيامة : ﴿ قل أي شيء أكبر شهادة قل الله شهيد بيني وبينكم وأوحي إلي هذا القرآن لأنذركم به ومن بلغ ... ﴾ .

لا يثبت حكم الناسخ إلا بعد تبليغه للأمة :

اتفق الأصوليون على أن حكم النسخ لا يثبت قبل أن يبلغه جبريل عليه السلام إلى النبي ﷺ .

وكذلك لا يثبت حكم النسخ المبلغ للنبي في حق أمته إلا بعد تبليغه للأمة ، فتظل مكلفة بالعمل بالحكم السابق ، حتى يبلغها الناسخ . وهذا هو المنطقي ، وهو مذهب الجمهور (الحنفية والحنابلة والمالكية) ؛ لأنه لو ثبت النسخ قبل التبليغ ، لكان الشيء واجباً حراماً في وقت واحد ؛ لأن حكم الناسخ مثلاً تحريم العمل بالأول ، فيكون حراماً ، والحال أنه في الماضي واجب ، فلو ترك العمل بالمنسوخ وهو غير معتقد نسخه ، أثم قطعاً ، ولو ثبت لديه النسخ لما أثم بالعمل به . واختار هذا الرأي الآمدي من الشافعية .

وقال الشافعية : يثبت النسخ قبل التبليغ . والحق أنه لا خلاف في الواقع بينهم وبين الجمهور ؛ لأنهم إنما أرادوا ثبوت النسخ في ذاته ، لا بالنسبة للمكلف ، إذ كيف يكلف إنسان بشيء لم يبلغ إليه ، ولا طريق للعلم به ، وهو نوع من التكليف بالمحال[1] .

---

(١) التمهيد في تخريج الفروع على الأصول للإسنوي ١٣٣ ، الإحكام للآمدي ١٩٢/٢ وما بعدها ، مختصر ابن الحاجب ١٧٢ ، أصول الفقه للخضري ٢٦١

الباب الخامس

تعليل النصوص



تعليل النصوص :

هناك خلاف في هذا الموضوع بين علماء الكلام من جهة ، وخلاف بين فقهاء الاجتهاد من جهة أخرى ، أبين الأول بإجمال ، والثاني بتفصيل .

أولاً ـ مذاهب المتكلمين في تعليل أفعال الله ومنها أحكامه :

العلة المختلف فيها في علم الكلام : هي العلة الغائية المترتبة على تشريع الحكم التي يعبر عنها بمقصد الشارع من التشريع ، وقد انتهى خلافهم إلى اعتراف الجميع بترتب تلك المصالح على التشريع ، وانحصر خلافهم في أن هذه المصالح باعثة للشارع على شرع الأحكام أو غير باعثة ، فالأشاعرة نفوا كونها باعثة ، وإنما الأحكام معللة بالمصالح تفضلاً وإحساناً ، ولا يجب على الله شيء .

والمعتزلة : أثبتوا كونها باعثة ، وأنه يجب تعليل أفعال الله وأحكامه عملاً بمبدئهم : وهو وجوب فعل الصلاح والأصلح على الله تعالى .

والماتريدية ويعبر عنهم بالفقهاء : أثبتوا كونها باعثة ، لا على سبيل الإيجاب ، وإنما على معنى أن هذه المصالح هي التي لأجلها كان التشريع ، ولولاها لم يكن ، فهو سبحانه قصد تحصيل مصالح العباد بما شرع على سبيل التفضل والإحسان ، وأفعال الله كلها معللة بالمصالح ظهر لنا بعضها ، وخفي علينا بعضها الآخر ، ولكن لا على سبيل الوجوب كما تقول المعتزلة ، وهو أعدل الأقوال ، وأبعدها عن المغالاة[1] ، وكل هؤلاء الفرقاء متفقون على القول بعلة القياس ، وهو محل الخلاف الآخر .

---

(١) راجع تعليل الأحكام للأستاذ محمد مصطفى شلبي : ٩٧ وما بعدها ، ١٢٦

ثانياً ـ مذاهب الأصوليين في تعليل النصوص :

الخلاف محصور هنا في العلة التي هي أساس القياس بمعنى الوصف المعرف للحكم الذي هو مظنة الحكمة ، والذي إذا شرع الحكم عنده يترتب عليه مصلحة مقصودة ، أو أن العلة كما عرفنا هي المعنى الذي تعلق به حكم النص[1] ، علماً بأن مذهب الجماهير هو أن أحكام الله تعالى مبنية على مراعاة الحِكَم ومصالح العباد ، وقد اختلف الأصوليون في أنه هل الأصل في النصوص التعليل أو التعبد ؟ على أربعة مذاهب[2] :

الأول ـ لبعض الأصوليين وهم الظاهرية :

الأصل عدم التعليل حتى يقوم دليل التعليل ؛ لأن النص موجب للحكم بصيغته لا بعلته ، إذ أن العلل الشرعية ليست من مدلولات النص ، وبالتعليل ينتقل الحكم من الصيغة إلى العلة أو معنى الحكم ، كالانتقال من الحقيقة إلى المجاز وذلك لا يكون إلا بدليل ، فمقتضى الحديث : « الحنطة بالحنطة مثل بمثل ، والفضل ربا » دل على حرمة ربا الفضل في بيع الحنطة بالحنطة ، وبالتعليل يصير حكمه ـ في رأي الحنفية مثلاً ـ بيع المكيل بالمكيل في الجنس ، سواء أكان حنطة أو غيرها .

الثاني ـ لبعض آخر من الأصوليين بعكس الرأي الأول :

وهو أن الأصل في النصوص التعليل بكل وصف صالح لإضافة الحكم إليه ، حتى يوجد مانع ؛ لأن الأدلة الشرعية دلت على حجية القياس ، من غير تفرقة

---

(١) كشف الأسرار ١٠١٣/٢

(٢) كشف الأسرار ١٠١٢/٢ ـ ١٠٢١ ، التلويح على التوضيح ٦٤/٢ ـ ٦٧ ، فواتح الرحموت ٢٩٢/٢ وما بعدها ، أصول السرخسي ١٤٤/٢ وما بعدها ، شرح العضد لمختصر المنتهى ٢٣٨/٢ الموافقات ٢٣٠/٤

بين نص ونص ، فيكون التعليل هو الأصل ، إذ لا يتأتى القياس إلا بمعرفة المعنى الذي صلح علة من النص .

ولما صار التعليل أصلاً ، ولا يمكن التعليل بجميع الأوصاف ، لتأديه إلى انسداد باب القياس ومنعه ، ولا التعليل ببعض الأوصاف دون بعض ، للجهالة وعدم جواز ترجيح الشيء بلا مرجح ، صارت الأوصاف كلها صالحة للتعليل بها ، أي صار كل وصف صالحاً للتعليل به ، إلا إذا وجد مانع كمخالفة نص أو إجماع أو معارضة أوصاف .

وذلك مثل رواية الحديث : فإن الحديث لما كان حجة ، والعمل به واجباً ، لا يثبت الحديث إلا بنقل الرواة ، واجتماع الرواة على رواية كل حديث متعذر ، فصارت رواية كل عدل حجة لا تترك إلا بمانع كمخالفة دليل قطعي من نص أو إجماع أو ظهور فسق الراوي .

الثالث ـ لجمهور الأصوليين منهم الشافعية وبعض الحنفية :

الأصل في النصوص التعليل بوصف أو كونها معللة ، لكن لا بد من دليل يميز الوصف الذي هو علة من بين سائر الأوصاف في كونه متعلّق الحكم .

ودليلهم : أنه لا يمكن التعليل بجميع الأوصاف ، كما بينت في الرأي الثاني ، ولا بكل واحد منها ؛ لأن بعض الأوصاف قاصر يؤدي إلى منع القياس ، وبعضها متعدٍ يوجب التعدية إلى الفرع ، فوجب التعليل بالبعض .

وأيضاً أجمع الصحابة على أن علة الحكم هو البعض بدليل اختلافهم في الفروع ، لاختلافهم في العلة ، فلا بد له من مميز ، أي دليل يوجب التمييز ؛ لأن التعليل بالمجهول باطل ، والواحد من جملة الأوصاف هو المتيقن ، فيحتاج إلى تمييزه وبيانه .

الرابع ـ مختار الحنفية :

وهو أن الأصل في النصوص التعليل إلا لمانع كالنصوص الواردة في المقدرات من العبادات والعقوبات ، ولكن كما قال الجمهور لا بد من دليل يميز الوصف المؤثر من بين سائر الأوصاف ، ولا بد أيضاً قبل الشروع في التعليل وتمييز الوصف المؤثر من إقامة الدليل على أن النص الذي يراد استخراج علته معلل في الجملة وليس بمقتصر على مورده ، بل يمكن تعديته ، أي نقل حكمه إلى غيره ، كالحكم الثابت (نقض الوضوء) بالخارج من السبيلين ، تعدى إلى مثقوب السرة ، بالإجماع ، فيجوز تعليله بعدئذ بوصف قام الدليل على كونه علة ؛ لأن الأصل في النصوص وإن كان هو التعليل ، إلا أنَّا قد وجدنا من النصوص ما هو غير معلل بالاتفاق ، واحتمل أن يكون هذا النص المعين من تلك الجملة ، فلا يصح التمسك بذلك الأصل وإلزام الغير به مع وجود هذا الاحتمال ؛ لأن ظاهر الحال (وهو كون النصوص معللة) يصلح حجة للدفع لا للإلزام ، كالاستصحاب تماماً ، فإنه لما كان ثابتاً بطريق الظاهر ، صلح حجة دافعة ، لا ملزمة ، حتى إن حياة المفقود لما كانت ثابتة بطريق الاستصحاب تجعل حجة لدفع الاستحقاق (أي استحقاق توزيع تركته) ، فلا يورث ماله ، ولا يصلح سبباً للاستحقاق ، فلو مات قريبه لا يرثه المفقود لاحتمال الموت .

مثال ذلك : أن تحريم ربا الفضل المقرر في حديث « الذهب بالذهب ، والفضة بالفضة ... يداً بيد » لا يكفي فيه القول بأن الأصل في النصوص التعليل ، وإنما لا بد من إقامة الدليل على كون الأصل معللاً ، والدليل على التعليل : اشتمال النص على حكم هو تعيين البدلين الربويين لتحقيق المماثلة أو المساواة بينهما ، المأخوذ من قوله ﷺ « يداً بيد » إذ المراد منه التعيين ، فإن اليد آلة التعيين كالإحضار والإشارة ، كما أن النص اشتمل على حكم آخر هو وجوب المماثلة بقوله عليه السلام : « مثلاً بمثل » .

وقد عرفنا كون هذا النص معللاً من طريق تعدي العلة إلى الفرع ، أي وجود هذا المعنى وهو التعيين في غير هذا الأصل ، فقد اشترط تعيين أحد البدلين في كل بيع عادي ، احترازاً عن بيع الدين بالدين ، فإنه عليه الصلاة والسلام : « نهى عن بيع الكالىء بالكالىء »[1] ؛ لأن للنقد (المدفوع حالاً) مزية على النسيئة (المدفوع في المستقبل) أو لأن العين خير من الدين ، وإن كان البيع حالاً ، حتى لا يقع العاقدان في شبهة الفضل (أي الزيادة) الذي هو ربا ، فلا يجوز بيع حنطة بعينها بشعير بغير عينه ، ولا بيع الدين بالدين الذي هو نسيئة بنسيئة من باب الربا ، لقوله عليه السلام : « إنما الربا في النسيئة »[2] .

كذلك اشترط الشافعي التقابض في المجلس (مجلس العقد) في بيع الطعام بالطعام عند اتحاد الجنس وعند اختلافه ، ليحصل التعيين المطلوب ، وشرط التعيين بالاتفاق في بدلي الصرف عند اتحاد الجنس واختلافه ، ليحصل التعيين ، ووجب تعيين رأس مال السلم عن طريق إيجاب القبض في المجلس ؛ لأن المسلم فيه يكون ديناً دائماً ، ورأس المال في الأغلب هو الدراهم والدنانير ، وهي لا تتعين إلا بالقبض فشرط القبض في رأس مال السلم ليحصل به التعيين كيلا يتفرق العاقدان عن دين بدين ، فثبت بما ذكر أن حكم التعيين المفهوم من حديث الربا ، قد تعدى (انتقل) إلى الفروع ، إذ لا معنى للتعدي إلا وجود حكم النص في غير المنصوص عليه وعدم اقتصاره عليه .

وإذ ثبت التعدي (أي وجود العلة في غير المحل المنصوص عليه) في حكم التعيين ، ثبت أن النص وهو حديث الربا معلل ، فلا يتعدَّى حكم الأصل إلى الفرع ، بلا تعليل الأصل بالاتفاق . وإذ ثبت وجوب تعدي حكم التعيين ، ثبت وجوب تعدي المماثلة إلى سائر الموزونات ؛ لأن القصد من اشتراط التعيين والمماثلة

---

(١) رواه الدارقطني عن ابن عمر ، والطبراني عن رافع بن خديج ، وهو ضعيف .

(٢) رواه البخاري ومسلم عن أسامة بن زيد .

في البدلين الربويين هو تحقيق المساواة بين العاقدين ، تفادياً للوقوع في الربا ، بل إن ربا الفضل أسرع ثبوتاً من ربا النسيئة ؛ لأن الفضل يشتمل على حقيقة الفضل ، أي الزيادة ، وربا النسيئة يعتمد على شبهة الفضل ، والحقيقة أولى بالثبوت من الشبهة .

منهج التعليل في القرآن والسنة :

شرع الله أحكامه لمقاصد عظيمة جلبت للناس مصالحهم ودفعت عنهم المفاسد ، وأبان سبحانه ما في الأفعال من مفاسد حثاً على اجتنابها ، وما في بعضها من المصالح ترغيباً في إتيانها ، وفي هذا رد على طائفتين : الذين أنكروا التعليل من أساسه ، والذين اعترفوا به ، ولكنهم قصروه على الأوصاف الظاهرة .

وقد تنوعت أساليب التعليل في القرآن الكريم[1] ، حتى لا تسأم النفوس من سماعه :

أ ـ فتراه أحياناً يذكر وصفاً مرتباً عليه حكماً ، فيفهم السامع أن هذا الحكم يدور مع ذلك الوصف أينما وجد ، مثل ﴿ والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما ، جزاءً بما كسبا ، نكالاً من الله ﴾ ، ﴿ الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ﴾ ، ﴿ وإذا ضربتم في الأرض فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة ﴾ ، ﴿ إنما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا ﴾ .

ب ـ وأحياناً يذكر الحكم بسببه : ﴿ أذن للذين يقاتَلون بأنهم ظلموا ﴾ ، ﴿ فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم ﴾ ، ﴿ من أجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل أنه من قتل نفساً بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعاً ﴾ ، ومرة يأمر بشيء ويردفه

---

(١) تعليل الأحكام ، للأستاذ شلبي ١٤ ـ ٢١

بوصفه بأنه أطهر وأزكى : ﴿ قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم ويحفظوا فروجهم ذلك أزكى لهم ﴾ ، ﴿ وإذا سألتموهن متاعاً فاسألوهن متاعاً من وراء حجاب ذلك أطهر لقلوبكم وقلوبهن ﴾ ، ﴿ وإذا قيل لكم ارجعوا فارجعوا هو أزكى لكم ﴾ ، ﴿ يا أيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوتاً غير بيوتكم حتى تستأنسوا وتسلموا على أهلها ذلكم خير لكم لعلكم تذكرون ﴾ .

ج ـ وحيناً يذكر الحكم معللاً إياه بحرف من حروف التعليل : ﴿ ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فللّه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل كيلا يكون دولة بين الأغنياء منكم ﴾ ، ﴿ فلما قضى زيد منها وطراً زوجناكها كيلا يكون على المؤمنين حرج في أزواج أدعيائهم ﴾ ، ﴿ وصل عليهم إن صلاتك سكن لهم ﴾ ، ﴿ ولا تطع كل حلاف مهين ، همّاز مشاء بنميم ، منّاع للخير معتد أثيم عُتُل بعد ذلك زنيم ، أن كان ذا مال وبنين ﴾ .

د ـ وفي كثير من المواضع يأمر القرآن الكريم بالشيء ، مبيناً مصالحه ، أو يحرم الشيء مبيناً مفاسده المترتبة على فعله : ﴿ وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم ﴾ ، ﴿ ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عَدْواً بغير علم ﴾ ، ﴿ إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون ، إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ، ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة فهل أنتم منتهون ﴾ .

كذلك السنة النبوية التي مهمتها بيان أحكام القرآن : ﴿ لتبين للناس ما نزل إليهم ﴾ جاءت بتعليلات كثيرة في توضيح القرآن ، وبيان العلل والأسباب التي أدت إلى التشريع ، وتقريب الأحكام إلى الأذهان مما يؤدي إلى مسارعة الناس إلى الامتثال[1] .

---

(١) تعليل الأحكام ، المرجع السابق ٢٣ ـ ٢٤

آ ـ ففي العبادات : بيان جلي لأهدافها وأنه يطلب فيها التزام الحكمة والاعتدال والتخفيف والتيسير في أدائها ، فيقول النبي ﷺ لعبد الله بن عمرو الذي كان يبالغ في عبادته ، فيصوم نهاره ، ويقوم ليله : « ألم أُخبَر أنك تقوم الليل وتصوم النهار ؟ قلت : إني أفعل ذلك قال : إنك إذا فعلت ذلك هجعت عينك ، ونفِهت نفسك ، وإن لنفسك عليك حقاً ، ولأهلك عليك حقاً ، فصم وأفطر ، وقم ونم »[1] .

وقال ﷺ لمعاذ الذي أطال في صلاته : « أيها الناس إنكم منفرون ! فمن صلى بالناس فليخفف ، فإن فيهم المريض والضعيف وذا الحاجة »[2] .

وقال عليه الصلاة والسلام للصحابة حينما امتنع عن إمامتهم لصلاة التراويح في الليلة الثالثة : « قد رأيت الذي صنعتم ، فلم يمنعني من الخروج إليكم إلا أني خشيت أن يفرض عليكم »[3] .

وفي الوصية : بين ﷺ مقدارها المشروع لسعد بن أبي وقاص الذي هم بالإيصاء بثلثي ماله ، إذ كان ذا مال ، ولا يرثه إلا ابنته : « الثلُث ، والثلُث كثير ، إنك أن تذر ورثتك أغنياء خير من أن تذرهم عالة يتكففون الناس ، وإنك لن تنفق نفقة تبتغي بها وجه الله إلا أُجرت عليها ، حتى ما تجعل في في امرأتك »[4] .

وفي الصدقة : قال النبي ﷺ لرجل أتى بمثل البيضة من الذهب ليتصدق

---

(١) رواه البخاري ، وهجعت : غارت وضعف بصرها لكثرة السهر ، ونفهت : كلت وأعيت .

(٢) رواه البخاري عن معاذ .

(٣) رواه أبو داود في السنن عن عائشة ، وزاد الطحاوي : « ولو كتب عليكم ما قمتم به ، فصلوا أيها الناس في بيوتكم ، فإن أفضل صلاة المرء في بيته إلا المكتوبة » .

(٤) رواه مالك في الموطأ عن سعد .

بها : « ينطلق أحدكم ، فينخلع من ماله ، ثم يصير عيالاً على الناس »[1] .

وفي الاستئذان لدخول البيوت أوضح النبي ﷺ الحكمة أو العلة منه ، والصواب في فهم الحكم ، فقال لمن اطلع من ثقب في حجرة النبي : « إنما جعل الاستئذان من أجل البصر »[2] .

وبين النبي ﷺ الفرق بين اللقطة وضالة الإبل لمن ظن التسوية بينهما ، فقال عن اللقطة : « عرِّف وكاءها وعفاصها ، ثم عرفها سنة ، ثم استمتع بها ، فإن جاء ربها ، فأدها إليه » ونهى عن أخذ ضالة الإبل ، مبيناً أن لا حاجة إليه ، لأنه لا يخاف عليها ضياع أو هلاك ، ما دامت قادرة على السير إلى المرعى والماء ، فهي في غنى عمن يحفظها ، فقال عن ضالة الإبل : « مالك ولها ؟ معها سقاؤها وحذاؤها ، ترد الماء وترعى الشجر ، فذرها حتى يلقاها ربها » أي صاحبها .

قال : فضالة الغنم ؟ قال : « لك أو لأخيك أو للذئب »[3] ، فقد أباح له أخذ ضالة الغنم من غير حتم ، إذ جعل له الخيار بين الأمور الثلاثة ، ليحفظها لصاحبها ، ومنعه من أخذ ضالة الإبل .

وفي الحيض : أبان النبي ﷺ لفاطمة بنت أبي حبيش التي ينزل عنها الدم من غير انقطاع الفرق بين النزيف والحيض فقال : « إنما ذلك عِرْق ، وليس بالحيضة »[4] ، فتكون طاهرة تصلي في الحالة الأولى دون حالة الحيض .

---

(١) رواه ابن حزم في المحلى عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما .

(٢) رواه البخاري .

(٣) رواه البخاري عن زيد بن خالد الجهني ، وفسر الطحاوي المراد بالحديث بقوله : أي لك أن تأخذها ، فتكون في يديك لأخيك ، أو تخليها فيأخذها الذئب فيأكلها ، أو يجدها ربها فيأخذها (شرح معاني الآثار ٢٧٥/٢) .

(٤) رواه البخاري .

وأجاب النبي ﷺ عن سؤر الهرة مبيناً طهارته وعلة الطهارة وقال : « إنها ليست بنجَس ، إنها من الطوافين عليكم والطوافات »[1] .

وفي شأن تطييب المُحْرِم إذا مات ، قال ﷺ لأصحابه في الرجل الذي وقصته دابته وهو محرم ، فمات : « لا تَقْربوه طيباً ، فإنه يبعث يوم القيامة ملبياً »[2] ، فقد بين العلة في اجتناب الطيب ، وهو أنه يبعث ملبياً في حالة إحرام .

وقال عليه الصلاة والسلام لمن سأله عن الوضوء بنبيذ التمر : « ثمرة طيبة ، وماء طهور »[3] ، يعني أنه لم يحدث ما يغير أصل الماء ، فبقي على طهوريته .

وأوضح النبي ﷺ علة النهي عن إمساك لحوم الأضاحي بعد ثلاث ، فقال : « إنما كنت نهيتكم للدافة التي دفت ، فكلوا وتصدقوا وتزودوا » أو « إنما فعلت ذلك من أجل الدافَّة »[4] .

ب ـ وكثيراً ما يذكر النبي ﷺ الحكم معللاً إياه بما يترتب عليه من المصالح الدينية والدنيوية .

مثل حديث ابن مسعود : « يا معشر الشباب ، من استطاع منكم الباءة فليتزوج ، فإنه أغض للبصر ، وأحصن للفرج ، ومن لم يستطع فعليه بالصوم »[5] فسبب إباحة التزوج حفظ البصر والفرج الذي أمر الله بحفظهما في غير آية .

---

(١) رواه الخمسة (أحمد وأصحاب السنن الأربعة) والبيهقي والطحاوي عن كبشة بنت كعب بن مالك زوجة ابن أبي قتادة (نيل الأوطار ٣٥/١) .

(٢) رواه البخاري ومسلم .

(٣) أخرجه أبو داود والترمذي عن عبد الله بن مسعود (جامع الأصول ٢١/٨) .

(٤) الرواية الأولى للطحاوي ، والثانية لمسلم ، ورواه أيضاً أصحاب السنن عن عائشة رضي الله عنها .

(٥) رواه البخاري .

ومثل حديث النهي عن الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها ، قال ﷺ : « إنكم إن فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم[١] » ، ومثله حديث النهي عن البيع على البيع والخطبة على الخطبة ، والعلة هي إيذاء الأول .

وبين النبي ﷺ علة النهي عن الصلاة عند طلوع الشمس أو غروبها بأن الشمس تطلع وتغرب بين قرني الشيطان[٢] .

وحض ﷺ على رؤية الخاطب خطيبته فقال : « انظر إليها ، فإنه أحرى أن يؤدم بينكما[٣] » ، أي أجدر وأولى وأنسب .

ج ـ وقد يقدِّم النبي دفع المفسدة على جلب المصلحة موازناً بينهما ، مثل حديث : « لولا أن قومَك حديثو عهدٍ بشرك ، لبنيت الكعبة على قواعد إبراهيم[٤] » .

ومثل : « لولا أن أشق على أمتي لأخرت العشاء إلى ثلث الليل ، ولأمرتهم بالسواك عند كل صلاة »[٥] ، فبين أن سبب المنع الوقوع في المشقة .

وكذلك ما رواه مسلم وأحمد عن جابر رضي الله عنه في قصة الرجل الذي قال لرسول ﷺ : « اعدل ، فقال له عمر :دعني يا رسول الله أقتل هذا المنافق » ، فقال : « معاذ الله أن يتحدث الناس أني أقتل أصحابي » فمفسدة التنفير أكبر من مفسدة ترك قتلهم ، ومصلحة التأليف أعظم من مصلحة القتل .

---

(١) رواه ابن عدي ، وفي رواية ابن حبان : « إنكن إذا فعلتن ذلك قطعتن أرحامكن » (نيل الأوطار ١٤٧/٦) .

(٢) رواه الجماعة إلا البخاري وابن ماجه عن أنس ، والمراد أن الشمس مقترنة بالشياطين ومحاطة بهم ، ينتظرون من يسجدون لها عند الطلوع وعند الغروب (نيل الأوطار ٣٠٧/١) .

(٣) رواه الطحاوي عن بكر بن عبد الله المزني في قصة إرادة المغيرة بن شعبة أن يتزوج امرأة .

(٤) رواه البخاري ومسلم عن عائشة رضي الله عنها .

(٥) أخرجه الترمذي عن زيد بن خالد ، ورواه أبو داود بلفظ آخر .

ومثاله أيضاً ما أخرجه الطبراني[1] من حديث عبادة بن الصامت : « لما نزلت آية الرجم ، قال النبي ﷺ : إن الله جعل لهن سبيلاً ... » الحديث .

فقال أناس لسعد بن عبادة : يا أبا ثابت ، قد نزلت الحدود ، أرأيت لو وجدت مع امرأتك رجلاً كيف كنت صانعاً ؟ قال : كنت ضاربه بالسيف ، حتى يسكتا ، فأنا أذهب وأجمع أربعة شهداء !! فإلى ذلك قد قضى الخائب حاجته ، فأنطلق وأقول : رأيت فلاناً ، فيجلدوني ولا يقبلون لي شهادة أبداً ، فذكر ذلك لرسول الله ﷺ فقال : « كفى بالسيف شاهداً ثم قال : لولا أني أخاف أن يتتابع فيها السكران والغيران[2] ! » فلم يصرح النبي بإباحة القتل ، بل نهى عنه في رواية أخرى ، خوفاً من اختلاط الأمر ، وكثرة القتل بحق وبغير حق .

وقد يعارض أصحاب رسول الله ﷺ أمره الدنيوي بما يترتب عليه من ضرر يلحق المسلمين بسببه ، فيقرهم على ذلك ، روى أبو يعلى الموصلي في مسنده أن النبي ﷺ بعث أبا بكر ينادي : من قال : لا إله إلا الله ، دخل الجنة فوجده عمر ، فرده ، وقال : إذن يتكلوا » وأقره الرسول على ذلك ، ولم ينكر عليه لما وجد المصلحة فيما قال .

ومن أدلة رعاية الشريعة طريق جلب المصالح ودفع الحاجات :

تقرير بعض الاستثناءات من الأحكام العامة .

منها ما ورد بشأن الحرمين الشريفين : مكة والمدينة ، قال أبو هريرة : (لما فتح الله تعالى على رسول الله ﷺ مكة ، قام ﷺ ، فحمد الله وأثنى عليه ، ثم قال : إن الله حبس عن مكة الفيل ، وسلط عليها رسوله والمؤمنين ، وإنما

---

(١) فتح الباري ١٥٤/١٢ .

(٢) رواه أبو داود عن أبي هريرة .

أحلت لي ساعة من النهار ، ثم هي حرام إلى يوم القيامة ، لا يعضد شجرها ولا ينفَّر صيدها ، ولا تحل لقطتها ، إلا لمنشد) ، فقام العباس وقال : يا رسول الله ، إلا الإذْخِر ، فإنه لقبورنا وبيوتنا ، فقال رسول الله : « إلا الإذخر »[(١)] .

وفي شأن المدينة : قال النبي ﷺ : « المدينة حرام ما بين عائر إلى ثور ، لا يختلى خلاها ، ولا ينفر صيدها ، ولا يصلح أن يقطع منها شجرة إلا أن يعلف رجل بعيره »[(٢)] ، فقد استثنى الأحشاش عند الحاجة منعاً للضرر ، بسبب كثرة أشجار وزرع المدينة بخلاف مكة .

والخلاصة : إن السنة ملأى بالتعليل كالقرآن ، مما يرد على منكريه كالظاهرية ، وعلى من قصره على الأوصاف الظاهرة المنضبطة دون الحِكَم والمصالح ، فالتعليل هو الظاهرة العامة في أحكام الشرع ، مما يدل على أن الأحكام الشرعية لا تؤخذ فقط من ظواهر النصوص ، وإنما مما انطوت عليه أيضاً من معان وأوصاف تقتضي القياس عليها .

أما تبدل الأحكام بتبدل المصالح ، فهذا متروك للرسول ﷺ باعتباره إمام المسلمين ، ولمن يأتي بعده من الحكام .



---

(١) متفق عليه بين أحمد والشيخين عن ابن عباس ، وعن أبي هريرة (نيل الأوطار ٢٤/٥) .

(٢) متفق عليه بين أحمد والشيخين عن علي رضي الله عنه ، ورواه أحمد وأبو داود عن علي أيضاً (نيل الأوطار ٣٠/٥) .



الباب السادس

مقاصد الشريعة العامة



مقاصد الشريعة :

تعريفها وأهميتها ، ابتناء الشريعة على المصلحة ، شروط اعتبار المقاصد ، أنواعها باعتبار آثارها في المجتمع ، مكملاتها ، ترتيبها ، أنواع المصالح بحسب الحاجة إليها ، أنواع المصالح بحسب تعلقها بالجماعة أو بالفرد .

أولاً ـ تعريف مقاصد الشريعة وبيان أهميتها وابتناء الشريعة على المصلحة :

مقاصد الشريعة : هي المعاني والأهداف الملحوظة للشرع في جميع أحكامه أو معظمها ، أو هي الغاية من الشريعة ، والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها ، ومعرفتها أمر ضروري على الدوام ولكل الناس ، للمجتهد عند استنباط الأحكام وفهم النصوص ، ولغير المجتهد للتعرف على أسرار التشريع ، فإذا أراد المجتهد معرفة حكم واقعة من الوقائع احتاج إلى فهم النصوص لتطبيقها على الوقائع ، وإذا أراد التوفيق بين الأدلة المتعارضة استعان بمقصد التشريع ، وإن دعته الحاجة إلى بيان حكم الله في مسألة مستجدة عن طريق القياس أو الاستصلاح أو الاستحسان ونحوها ، تحرى بكل دقة أهداف الشريعة .

وقد ثبت أن الشريعة موضوعة لتحقيق مصالح الناس عاجلاً أم آجلاً ، إما بجلب النفع لهم ، أو لدفع الضرر والفساد عنهم ، كما دل عليه الاستقرار وتتبع مراد الأحكام[1] ، وأرشدت إليه النصوص الشرعية من حيث المبدأ ، مثل قوله تعالى : ﴿ رسلاً مبشرين ومنذرين ، لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ﴾ ، وقوله سبحانه : ﴿ وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين ﴾ .

---

(١) الموافقات للشاطبي ٦/٢ وما بعدها .

وأكدته تفاصيل الأحكام الجزئية ، ففي الوضوء ، قال تعالى : ﴿ ما يريد الله ليجعل عليكم في الدين من حرج ، ولكن يريد ليطهركم ، وليتم نعمته عليكم ﴾ ، وفي الصيام قال : ﴿ كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم ، لعلكم تتقون ﴾ ، وفي الصلاة قال عز وجل : ﴿ إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر ﴾ وفي القبلة : ﴿ فولوا وجوهكم شطره ، لئلا يكون للناس عليكم حجة ﴾ وفي الجهاد : ﴿ أذن للذين يقاتَلون بأنهم ظلموا ﴾ .

وفي القصاص : ﴿ ولكم في القصاص حياة يا أولي الألباب ﴾ وفي التقرير على التوحيد : ﴿ ألست بربكم ؟ قالوا : بلى شهدنا ، أن تقولوا يوم القيامة : إنا كنا عن هذا غافلين ﴾ .

والبيع أبيح لتحقيق نفع العباد وقضاء حوائجهم ودفع الحرج عنهم ، والقضاء عند الغضب نهي عنه لما فيه من مفسدة وهي تشويش الفكر ، والزنى قبيح محرم لما فيه من مفسدة اختلاط الأنساب وإيقاع العداوة والبغضاء بين الناس .

وهكذا يوجد مع كل حكم أمور ثلاثة : الوصف الظاهر المنضبط كالبيع والغضب والزنى وهو العلة ، وما في الفعل من نفع أو ضرر ويعبر عنه بالمصالح والمفاسد أو حكمة التشريع ، وما يترتب على التشريع من جلب منفعة أو دفع مضرة ويسمى مقصد التشريع ، وهذه سمة ملازمة لكل أحكام الشرع ، فما من حكم إلا وقد قرر لرعاية مصلحة أو درء مفسدة ، وإخلاء العالم من الشرور والآثام ، مما يدل على أن الشريعة تستهدف تحقيق مقصد عام ، ألا وهو إسعاد الفرد والجماعة وحفظ النظام وتعمير الدنيا بكل ما يوصل البشرية إلى أوج مدارج الكمال والخير والمدنية ، فالتشريع كله جلب مصالح ، فما طلبه الشرع محقق للمصلحة إما عاجلاً أو آجلاً ، والمنهيات كلها مشتملة على المفاسد والمضار .

ثانياً ـ شروط اعتبار المقاصد :

يشترط لاعتبار المقاصد أن يكون المقصد ثابتاً ظاهراً منضبطاً مطرداً[1] .
والمراد بالثبوت : أن تكون تلك المعاني مجزوماً بتحقيقها أو مظنوناً ظناً قريباً من الجزم .

والمراد بالظهور : الاتضاح بحيث لا يختلف الفقهاء في تشخيص المعنى ، مثل حفظ النسب الذي هو المقصد من تشريع الزواج ، فهو معنى ظاهر ، لا يلتبس بشبيه له وهو الذي يحصل بالمخادنة أو إلصاق المرأة حملها برجل معين ممن ضاجعوها .

والمراد بالانضباط : أن يكون للمعنى قدر أو حد غير مشكوك فيه بحيث لا يتجاوزه ولا يقصر عنه ، مثل حفظ العقل الذي هو المقصد من تحريم الخمر ومشروعية الحد بسبب الإسكار الذي يخرج به العاقل عن تصرفات العقلاء .
والمقصود بالاطراد : ألا يكون المعنى مختلفاً باختلاف الأزمان والأماكن ، مثل وصف الإسلام والقدرة على الإنفاق في اشتراط الكفاءة في النكاح لدى المالكية .

فإذا تحققت المعاني بهذه الشروط ، حصل اليقين بأنها مقاصد شرعية ، ولا عبرة بعدئذ بالأوهام أو التخيلات ، فليس منها شيء صالح لأن يعد مقصداً شرعياً .

أما الأوهام : فهي المعاني التي يخترعها الإنسان من نفسه ، دون أن يكون له أثر محقق في الواقع الخارجي ، كتوهم وجود معنى في الميت يوجب الخوف منه أو النفور عنه عند الخلوة .

وأما التخيلات : فهي المعاني التي يتخيلها الناس ويتصورونها بصور

---

(١) مقاصد الشريعة للشيخ محمد الطاهر بن عاشور ٥١ ـ ٥٥

المحسوسات ، كتصور الأشباح والأشخاص مثل الأشجار ونحوها . وهذه الأوهام والتخيلات لا تصلح أن تكون مقاصد شرعية ، مثل إبطال أحكام التبني التي كانت في الجاهلية وفي صدر الإسلام ، لكونه أمراً وهمياً ، وكالحكم بعدم إفطار الصائم إذا اغتاب أحداً بتوهم أنه قد أكل لحم أخيه ، وتوهم عدم جواز الركوب على الناقة في الحج ، ففي الموطأ : « أن رسول الله ﷺ رأى رجلاً يسوق بدَنة ، فقال له : اركبها فقال : يا رسول الله ، إنها بدنة ، فقالَ : اركبها ويلك » .

ثالثاً ـ أنواع المصالح باعتبار آثارها في المجتمع :

تبين لدينا أن مقصد الشريعة من التشريع هو حفظ نظام العالم وضبط تصرف الناس على وجه يعصم من الوقوع في المفاسد ، وذلك إنما يكون بتحصيل المصالح ، واجتناب المفاسد ، فما هي أنواع المصالح بحسب تأثيرها في المجتمع والأفراد ؟

المصالح بحسب قوتها في ذاتها وتأثيرها ثلاثة أنواع[1] :

١ ـ الضروريات :

المصالح الضرورية : هي التي يتوقف عليها حياة الناس الدينية والدنيوية ، بحيث إذا فقدت اختلت الحياة في الدنيا ، وشاع الفساد وضاع النعيم الأبدي وحل العقاب في الآخرة .

وهذه الضروريات خمس وهي : الدين والنفس والعقل والنسل والمال ، وهي أقوى مراتب المصالح .

---

(١) الموافقات للشاطبي ١٢/٢ ، المستصفى ١٣٩/١ ـ ١٤١ ، شرح الإسنوي ٦٣/٣ وما بعدها ، شرح العضد على مختصر المنتهى ٢٤٠/٢ ، روضة الناظر ٤١٤/١ ، فواتح الرحموت ٢٦٢/٢ وما بعدها ، التقرير والتحبير ٤١٤/٢ ، الإبهاج للسبكي ٣٨/٣ ، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد ١٣٧ ، الإحكام للآمدي ٤٨/٣ وما بعدها ، إرشاد الفحول ١٨٩

فعليها يقوم أمر الدين والدنيا ، وبالمحافظة عليها يستقيم أمر الجماعة والأفراد ، وحفظ هذه الضروريات مشار إليه في قوله تعالى : ﴿ يا أيها النبي إذا جاءك المؤمنات يبايعنك على أن لا يشركن بالله شيئاً ولا يسرقن ولا يزنين ولا يقتلن أولادهن ولا يأتين ببهتان يفترينه بين أيديهن وأرجلهن ، ولا يعصينك في معروف فبايعهن واستغفر لهن الله إن الله غفور رحيم ﴾ ولا خصوصية للنساء المؤمنات بذلك ، فقد كان الرسول ﷺ يأخذ البيعة على الرجال بمثل ما نزل في المؤمنات ، كما في صحيح البخاري .

وقد حفظ الشرع هذه الضروريات من ناحيتين : ناحية إيجادها وتحقيقها ، وناحية بقائها ، الأولى : إيجابية تتعلق بمراعاتها من جانب الوجود ، والثانية سلبية تتعلق بمراعاتها من جانب العدم ، كما قال الشاطبي .

فلإيجاد الدين وتحقيقه : أوجب الله الإتيان بأركان الإسلام الخمسة (العقيدة والعبادة) وللمحافظة عليه : شرع الله الجهاد وعقوبة من يريد إبطاله ، والصد عنه والارتداد عنه ، فيتوافر بذلك صون مبدأ التدين ، وحفظ دين كل مسلم من الفساد .

ولإيجاد النفس : شرع الله الزواج الذي يؤدي إلى بقاء النوع بالتوالد والتناسل ، وللمحافظة عليه : أوجب الله تعالى تناول الضروري من الطعام والشراب ، وارتداء اللباس ، وفرض العقوبة على قاتل النفس من قصاص ودية وكفارة ، فيتحقق بذلك حفظ الأرواح وحق الحياة .

والعقل الذي يهبه الله تعالى للإنسان ، أباح الله سبحانه كل ما يكفل سلامته وتنميته بالعلم والمعرفة ، وحرم كل ما يفسده أو يضعف قوته ، كشرب المسكرات وتناول المخدرات ، وأوجب العقوبة الزاجرة على من يتناول شيئاً منها ، فيضمن بذلك حفظ العقل مناط التكليف .

والنسل أو النسب : شرع لبقائه الزواج ، وحرم الزنى والقذف وشرع الحد لها للحفاظ عليه ، فيضمن عدم تعطيل أو اختلاط الأنساب[1] وبقاء النوع الإنساني .

والمال : أوجب الله تعالى لتحصيله وإيجاده السعي في طلب الرزق ، وشرع المعاملات بين الناس من بيع وشراء وإجارة وهبة وشركة وعارية ونحوها .

وللمحافظة عليه : حرمت السرقة ووجب الحد بقطع يد السارق والسارقة ، وحرم الغش والخيانة والربا وأكل أموال الناس بالباطل ووجب ضمان المتلفات ، فنحمي بذلك الأموال التي بها معاش الخلق وهم مضطرون إليها .

٢ ـ الحاجيات :

هي المصالح التي يحتاج إليها الناس للتيسير عليهم ، ورفع الحرج عنهم ، وإذا فقدت لا يختل نظام حياتهم كما في الضروريات ، ولكن يلحقهم الحرج والمشقة ، ورتبتها بعد الضروريات ، وقد أحيطت جميع أنواع التشريع الإسلامي برفع الحرج للتخفيف عن الناس وتيسير سبل الحياة .

ففي العبادات : شرعت الرخص من قصر الصلاة وجمعها للمسافر ، وإباحة الفطر في رمضان للمريض والمسافر ، وأداء الصلاة قاعداً حالة العجز عن القيام ، وسقوط الصلاة عن الحائض والنفساء ، والمسح على الخف حضراً وسفراً ونحو ذلك .

وفي العادات : أبيح الصيد والتمتع بطيبات الرزق في المأكل والمشرب والملبس والمسكن .

---

(١) إن تعاطي أسباب منع الحمل من حبوب وغيرها لا يمنع من تحريم الزنى ؛ لأن تحريمه ليس فقط من أجل اختلاط الأنساب فقط وإنما من أجل إيقاع العداوة والبغضاء بين الناس ، والتراضي على الزنى لا يمنع تحريمه أيضاً لما يؤدي إليه من أمراض تناسلية ، ولما فيه من الاعتداء على الأعراض ، ولأنه يؤثر على قيام الأسرة وإنجاب النسل .

وفي المعاملات أبيحت العقود المحققة لحاجات الناس من بيوع وإجارات وشركات وضمانات وتبرعات ، كما شرعت طرق التخلص من الالتزامات بالفسخ الاستثنائي ، وإنهاء الزواج بالطلاق للحاجة أو الضرورة ، وتسليط الولي على إنكاح الفتاة الصغيرة لحاجة اختيار الكفء ونحو ذلك .

وفي العقوبات : شرع للولي حق العفو عن القصاص ، وتضامن الأقارب بتحمل الديات ، ودرء الحدود بالشبهات ،ونحو ذلك .

٣ ـ التحسينات أو الكماليات :

وهي المصالح التي تقتضيها المروءة ، ويقصد بها الأخذ بمحاسن العادات ومكارم الأخلاق ، وإذا فقدت لا يختل نظام الحياة كما في الضروريات ، ولا ينالهم الحرج كما في الحاجيات ، ولكن تصبح حياتهم مستقبحة في تقدير العقلاء ، فهي تأتي في المرتبة الثالثة ، وتوجد في العبادات والمعاملات والعادات والعقوبات .

ففي العبادات : شرعت الطهارات وستر العورات في الصلاة ، وأخذ الزينة من اللباس ومحاسن الهيئات والطيب عند كل مسجد أو تجمع ، والتقرب إلى الله تعالى بأنواع الطاعات من صلاة وصيام وصدقة .

وفي المعاملات : شرع الامتناع عن بيع النجاسات والمضار ، وعن بيع فضل الماء والكلأ وعن بيع الإنسان على بيع أخيه ، وخطبته على خطبة أخيه ، وأمر بالرفق والإحسان في معاشرة الزوجة ، وبمباشرة الولي عقد زواج المرأة في رأي أكثرية الفقهاء غير الحنفية لاستحياء المرأة عادة عن مباشرة العقد ، كما أمر بالإشهاد على النكاح لتعظيم أمره وما أشبه ذلك .

وفي العادات : أرشد الشرع إلى آداب الأكل والشرب ، وقرر الدين تحريم

الخبائث من المطعومات وتجنب المشروبات الضارة ، وترك الإسراف في الطعام والشراب واللباس ونحوها .

وفي العقوبات : منع التمثيل بالقتلى ، وحرم قتل النساء والأطفال والرهبان في الحروب ، ووجب الوفاء بالعهد وحرم الغدر ، ويعد سد ذرائع الفساد من التحسيني ، فهو أحسن من انتظار التورط فيه .

٤ ـ مكملات المصالح السابقة :

شرع الله تعالى أحكاماً أخرى لتكميل أنواع المقاصد السابقة من ضروريات وحاجيات وتحسينات ، كالتتمة والتكملة لها ، بحيث إذا فقدت لم تختل حكمتها الأصلية[1] .

فمكمل الضروري : مثل اعتبار المماثلة في استيفاء القصاص ؛ لأنه شرع للزجر والتشفي ، ولا يحصل ذلك إلا بالمثل ، فهذا مكمل لحفظ النفس ، ومثل تحريم القليل من الخمر ؛ لأنه يدعو إلى شرب الكثير فيقاس عليه النبيذ ، وهذا مكمل لحفظ العقل ، وكتحريم النظر إلى المرأة الأجنبية (غير القريبة المحرم) والخلوة بها سداً للذريعة المؤدية إلى الزنى ، فهو مكمل للضروري من حفظ النسل بالمنع من الزنى ، وكتشريع الأذان وأداء الصلاة في جماعة لتكون إقامة الدين أتم وأكمل ، بإظهار شعائره والاجتماع عليها .

وكمراعاة التماثل في ضمان الاعتداء تكميلاً لحرمة الاعتداء على مال الغير ، والرد إلى نفقة المثل ومضاربة المثل عند فساد العقد ، فهذه الأمثلة الثلاثة مكملة للضروري من حفظ مال الطرفين ، وكذلك منع الربا مكمل لحفظ المال ، فإن الزيادة جزء من مال الدافع يذهب هدراً بدون مقابل معتبر شرعاً .

---

(١) الموافقات ١٢/٢ ـــ ١٦ والمراجع السابقة .

ومكمل الحاجي :

مثل اشتراط الكفاءة بين الزوجين لتحقيق الوفاق والأُلفة بينهما ، ولا تزوج الصغيرة إلا من كفء وبمهر المثل فإن أصل المقصود من النكاح ، وإن كان حاصلاً بدونهما ، لكنهما يحققان دوام الزواج ، وما به دوامه من مكملاته ، والدوام من أصل الحاجة في الصغيرة .

ولما شرع الدين أنواع المعاملات من بيع وإجارة وشركة وغيرها ، شرع ما يكملها كالنهي عن الغرر وعن بيع المعدوم وعن جهالة المبيع ، وكتشريع الخيارات من خيار الرؤية للمشتري وخيار الشرط للعاقدين ، واشتراط شروط في العقود لسد حاجة الناس دون أن ينشأ عنه أحقاد وخصومات .

والشرع لما أباح قصر الصلاة في السفر ، أكمله بتجويز الجمع بين الصلاتين غير الصبح ، ولما شرع التجارة أكمل ذلك بالنهي عن الخيانة والغش والخداع ونحوها ، ولما أباح البيع أكمله بالإشهاد والرهن والكفالة ، فهذه المشروعات لو لم تشرع لم يخلّ ذلك بأصل التوسعة والتخفيف .

ومكمل التحسيني :

كآداب الأحداث ومندوبات الطهارات ، وعدم إبطال العبادات التي يبتدأ بها ، والإنفاق من طيبات المكاسب في التطوع بالصدقات ، واختيار الأفضل في الضحايا والعقيقة ، لقوله تعالى : ﴿ ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون ولستم بآخذيه إلا أن تغمضوا فيه ﴾ والحاجيات كالتتمة للضروريات ، والتحسينات كالتكملة للحاجيات ، فإن الضروريات هي أصل المصالح .

٥ ـ ترتيب المقاصد :

يشمل ذلك أمرين :

الأول ـ ليست هذه المقاصد الشرعية الثلاثة المذكورة مستقلة عن بعضها ، وإنما يُكمل بعضها بعضاً ، فالضروريات تتكمل بالحاجيات والتحسينات ، والحاجيات تتكمل بالتحسينات .

لكن الضروريات أصل للمقاصد الشرعية كلها ، فهي أصل للحاجية والتحسينية[1] ، فمن أخل بها فقد أخل بما عداها حتماً ؛ لأنها كالفرائض ، والحاجيات كالنوافل ، والتحسينات كالأمور المهمة دون النوافل .

أما من أخل بالحاجيات أو التحسينات ، فإنه على وشك الإخلال بالضروريات ؛ لأنه كالراعي حول الحمى ، يوشك أن يقع في الحمى ، فتصبح المحافظة على الحاجيات والتحسينات نوعاً من أنواع المحافظة على الضروريات .

يتضح من هذا أن الضروريات أهم هذه المقاصد ؛ لأنه يتوقف على وجودها نظام الحياه ، ويترتب على فقدها اختلال نظام الحياة ، أما الحاجيات فلا يترتب على فقدها إلا الحرج والضيق ووقوع الناس في المشقة ، دون اختلال نظام الحياة . وأما التحسينات فلا يترتب على فقدها إخلال بنظام الحياة ، ولا الوقوع في الحرج والمشقة ، وإنما يترتب عليه خروج الناس عن مناهج الكمال في الحياة .

وبناء عليه تكون الأحكام الشرعية المقررة لحفظ الضروريات أهم الأحكام ، ويليها أحكام الحاجيات ؛ لأنها المكملة للضروريات ، ثم أحكام التحسينات ، لأنها كالمكملة للحاجيات . والأصل مقدم على المكمل ، ولا يعنى بالمكمل إذا أدى إلى إبطال الأصل ، ومكمل الضروري مقدم على الحاجي والتحسيني ؛ لأن الضروري

---

(١) الموافقات ١٦/٢ ـ ٢٥

قد يختل باختلال مكملاته ، فتكون المحافظة عليه مطلوبة ، ومن هنا كان قسم الضروريات مراعىً في كل ملة ، بحيث لم تختلف فيه الملل كما اختلفت في الفروع ، فهي ـ كما قال الشاطبي ـ أصول الدين ، وقواعد الشريعة ، وكليات الملة .

آ ـ ويترتب عليه أنه لايراعي حكم تحسيني إذا أدت رعايته إلى إبطال حكم حاجي أو ضروري ، فيباح مثلاً كشف العورة عند الضرورة أو الحاجة لإجراء عملية جراحية أو تشخيص مرض أو علاج ؛ لأن المحافظة على النفس ضروري ، وما أدى إلى ذلك فهو ضروري ، وستر العورة من التحسينات ، فلا يلتفت إليه أمام الضرورة أو الحاجة ، ويباح أيضاً أكل الميتة في حالة الضرورة ؛ لأن المحافظة على النفس وإحياءها ضروري ، والتحرز من خبيث المطعومات ، أو المنع من تناول الميتة من التحسينات .

وأبيح بيع المعدوم في عقدي السلم أو السلف ، والاستصناع ، واغتفرت الجهالة في عقد المزارعة وبيع الشيء الغائب ؛ لأن حضور المبيع وعدم جهالته من التحسينات ، وهذه المعاملات حاجيات ، يشق على الناس فقدها ، فأهدرت هذه التحسينات في سبيل تحقيق الحاجيات .

ب ـ وكذلك لايراعى حكم حاجي إذا أدى إلى الإخلال بحكم ضروري ؛ لأن رفع الحرج حاجي ، وأداء الفرائض ضروري ، فالفرائض المطلوبة من المكلفين ، وإن اشتملت على شيء من المشقة هي واجبة ؛ لأن الفرائض من الضروريات ، ودفع المشقة من الحاجيات ، والصلاة ضرورية واستقبال القبلة حكم حاجي مكمل للضروري ، فلا يصح أن تسقط الصلاة للعجز عن استقبال القبلة يقيناً ، ويكفي فيه الظن .

الثـاني ـ في دائرة الضروريـات : يراعى مـاهـو من الضروريـات أهم من الآخر ؛ لأن هذا بمنزلـة المكمل ، فلا يحـافـظ عليـه إذا أدى إلى الإخلال بما هو أهم منـه ، فـالجهـاد وإن كان يـؤدي إلى هـلاك النفس ، والحفـاظ على النفس أمر ضروري ، إلا أنه يهدر في سبيل المحافظـة على الـدين ، إذا هجم علينـا الأعـداء ، ويجب مجاهدتهم ؛ لأن المحافظة على الدين أهم ، فنهدر حكم المحافظة على النفس في سبيل المحافظة على الـدين ، ويبـاح شرب الخمر عنـد الإكراه أو الاضطرار بقصد المحافظة على النفس ؛ لأن حفظ النفس أهم من حفظ العقل ، ويباح اتلاف مـال الغير إذا أكره على إتلافه ؛ لأن حفظ النفس من حفظ المال .

وتترتب أهميـة الضروريـات أو الكليـات الخمس على النحـو التـالي : حفـظ الـدين ثم النفس ثم العقل ثم النسل ، ثم المـال ، وبعض الأصـوليين كالغـزالي قـدم النسل على العقل .

رابعاً ـ أنواع المقاصد (أو المصالح) بحسب تعلقها بالجماعة أو الفرد :

تنقسم المصالح بهذا الاعتبار إلى كلية وجزئية[1] :

فالمصلحة الكلية : هي التي تعود على جميع الأمة أو جماعة عظيمة منها بـالخير والنفع ، مثل حمـايـة البلاد من العـدو ، والأمـة من التفرق ، وحفـظ الـدين من الزوال ، وحفظ القرآن من التلاشي العام ، وحفظ السنـة من الـدخيل الموضوع ، وحفظ الحرمين في مكة والمدينة من الوقوع في أيدي الأعداء .

والمصلحة الجزئيـة الخـاصـة : هي مصلحـة الفرد أو الأفراد القليلـة كتشريع المعاملات .

---

(١) مقاصد الشريعة للشيخ ابن عاشور ٨٦

خامساً ـ أنواع المقاصد (أو المصالح) بحسب الحاجة إليها :

تنقسم المصالح باعتبار درجة الحاجة إلى جلبها أو دفع الفساد بها إلى قطعية وظنية ووهمية[1] :

فالقطعية : هي المتيقنة التي دلت عليها دلالة النص التي لا تحتمل التأويل ، مثل ﴿ ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً ﴾ : أو أرشدت إليها الأدلة الكثيرة بالاستناد إلى الاستقراء كالكليات أو الضروريات الخمسة المتقدمة ، أو دل العقل على أن في تحصيله نفعاً عظيماً ، وفي ضده ضرر كبير ، مثل قتال مانعي الزكاة في عهد أبي بكر رضي الله عنه .

والظنية : ما اقتضى العقل ظنه كاتخاذ كلاب الحراسة في الدور وقت الخوف ، أو دل عليه دليل ظني من الشرع ، مثل حديث : « لا يقضي القاضي وهو غضبان »[2] .

والوهمية : هي التي يتخيل فيها صلاح وخير : وهو عند التأمل ضرر ، كتناول المخدرات من الأفيون والحشيشة والكوكايين والهروين والقات ، وشرب المسكرات من الخمور والأنبذة وسائر الأشربة المسكرة ، فقد يتوهم متعاطيها مصلحة فيها ، وإنما هي ضرر محقق وفساد مؤكد ، تضر بالجسد وتضعف الأعصاب وتؤدي إلى الخمول والكسل ، وتقضي على النشاط الإنساني مما يوقع الأمة في التخلف والعجز ، والضعف والوقوع فريسة الأعداء .

---

(١) مقاصد الشريعة لابن عاشور ٨٦ وما بعدها .

(٢) رواه أحمد وأصحاب الكتب الستة عن أبي بكر بلفظ « لايقضين حاكم بين اثنين وهو غضبان » وفي لفظ « لا يقضي » وفي لفظ « لا يحكم أحد ... » (نيل الأوطار ٢٧٢/٨ وما بعدها) .



الباب السابع

الاجتهاد والتقليد

وفيه فصلان ـ

الفصل الأول ـ الاجتهاد

الفصل الثاني ـ التقليد



تمهيد

كان الاجتهاد بعد وفاة الرسول ﷺ إلى منتصف القرن الرابع الهجري أمراً فطرياً مبسطاً ، وعاملاً من عوامل نماء وازدهار التشريع الإسلامي الذي يستجيب لحاجات الناس ومقتضيات تطور الحياة ، فنتج عنه ثروة فقهية كبيرة لا نظير لها في التاريخ ، ثم أصبح الاجتهاد بعد القرن الرابع نظرية معقدة وضعها المتأخرون نتيجة انقسام الرقعة الإسلامية ، وتفكك روابط الأمة وضعفها وانحطاطها ، وذلك ليوصدوا الباب أمام من ليس أهلاً للاجتهاد والنظر ، ويقطعوا الطريق على الفرق والمذاهب التي كثرت ، ويحموا الأمة من الانقسام الديني ، فأقفلوا باب الاجتهاد وقسموا المجتهدين إلى طبقات : طبقة الاجتهاد المطلق وطبقة مجتهدي المذاهب ، وطبقة مجتهدي المسائل ، ثم يأتي بعدهم المقلدون .

فكان من جراء الإغلاق ركود الحركة الفقهية ، وجمود العلماء ، وإضعاف روح الاستقلال الفكري ، وطغيان فكرة التقليد ، وساد في أذهان الناس أن بلوغ درجة الاجتهاد أصبح متعذراً أو مستحيلاً ، وهكذا ظنوا أن أقدارهم ومواهبهم لا تصل إلى ما وصل إليه أئمة المذاهب الأربعة : أبو حنيفة ومالك والشافعي وأحمد ، وأمثالهم من أصحاب المذاهب المتداولة كالظاهرية والإباضية والشيعة الإمامية والزيدية ، والتزم كل إنسان مذهباً معيناً ، إما بدافع اقتناعي ذاتي ، أو لظروف معيشية ، أو مراعاة لأوضاع سياسية معينة .

ولكن ، إن أقبل الظلام فلا بد من أن يبدده ضوء النهار ، وإن احتجبت

السماء بالغيوم الدكناء فلا بد من أن تنقشع ويصحو الجو في وقت ما ، وحينئذ ينبغي أن تتغير العقليات ،وتدب اليقظة والحرية الفكرية في أعماق المشتغلين بالفقه ، لأنه إن كان من حسنات إقفال باب الاجتهاد البقاء على وحدة الأمة الإسلامية الدينية ، والحفاظ على الثروة الفقهية القديمة ، فقد نجم عنه سيئات كثيرة ، أهمها : وقوف الفقه الإسلامي عن مجاراة الزمن ، وتحلل الناس من أحكام الشريعة والتاس الحلول العملية عند فقهاء القانون من الغرب في السياسة والاقتصاد والاجتماع والمعاملات ، مما أدى إلى أنه لم تتبدل صورة نظامنا الاجتماعي والمدني فحسب ، بل تغيرت تصوراتنا الاجتماعية ونظرياتنا القانونية أيضاً ، وتجرأ من زعم لنفسه التجديد ، فنسخ السنة برأيه ، وأوّل القرآن على وفق هواه بحسب ما يظن من رؤية مصلحة الناس بمجرد عقله وظروف مجتمعه السائدة .

فمن الذي أقفل باب الاجتهاد ؟ وما هي أدلته ؟ وهل يستطيع أحد أن يزعم أن مواهب الله ومنحه قاصرة على جيل دون جيل ، أو إنسان دون إنسان ؟ ! لهذا فإن دعوى إقفال باب الاجتهاد غير مسموعة ؛ لأن من مستلزمات ختم الشرائع السماوية بشريعة الإسلام فتح باب الاجتهاد على مصراعيه إلى ما شاء الله . وقد أحسن الشيعة والحركات السلفية الحديثة إذ قرروا بقاء باب الاجتهاد مفتوحاً ، كما أحسن غيرهم من بعض علماء السنة كالسيوطي الذي ألف كتاباً سماه (الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض) وقد قسمه إلى أربعة أبواب .

أولها ـ في ذكر نصوص العلماء على أن الاجتهاد في كل عصر فرض من فروض الكفايات ، وأنه لا يجوز شرعاً إخلاء العصر منه . وسوف أذكر في المطلب السابع بعض هذه النصوص ، وأسارع الآن إلى تدوين ما قدم به السيوطي لهذا الكتاب فقال :

« إن النـاس قـد غلب عليهم الجهـل وعمهم ، وأعمـاهم حب العنـاد وأصمهم ، فاستعظموا دعوى الاجتهاد ، وعدوه منكراً بين العباد ، ولم يشعر هولاء الجهلة أن الاجتهاد فرض من فروض الكفـايـات في كل عصر ، وواجب على أهل كل زمـان أن يقوم به طائفة في كل قطر . إلخ .. » .

وقال الشوكاني :

« ومن حصر فضـل الله على بعض خلقـه ، وقصر فهم هـذه الشريعـة على مـا تقـدم عصره ، فقـد تجرأ على الله عز وجل ، ثم على شريعتـه المـوضـوعـة لكل عباده ، ثم على عباده الذين تعبدهم الله بالكتاب والسنة[1] » .

---

(١) إرشاد الفحول ٢٢٤

الفصل الأول

الاجتهاد

الكلام عن الاجتهاد في المطالب الآتية :

المبحث الأول ـ تعريف الاجتهاد ، وبيان مشروعيته وأقسامه .

المبحث الثاني ـ شروط الاجتهاد .

المبحث الثالث ـ مجال الاجتهاد .

المبحث الرابع ـ حكم الاجتهاد ، وبعض المسائل التي تتفرع عنه .

المبحث الخامس ـ تجزؤ الاجتهاد .

المبحث السادس ـ مراتب المجتهدين .

المبحث السابع ـ فتح الاجتهاد وانسداده .

المبحث الثامن ـ الإصابة والخطأ في الاجتهاد .

المبحث التاسع ـ طريقة الاجتهاد .

المبحث العاشر ـ نقض الاجتهاد .

المبحث الأول

تعريف الاجتهاد وبيان مشروعيته وأقسامه

أولاً ـ تعريف الاجتهاد : الاجتهاد في اللغة : عبارة عن بذل المجهود واستفراغ الوسع في تحقيق أمر من الأمور ، ولا يستعمل إلا فيا فيه كلفة ومشقة ، فيقال : اجتهد في حمل حجر الرحى ، ولا يقال : اجتهد في حمل خردلة أو نواة .

وفي اصطلاح الأصوليين له بمفهومه العام تعاريف ، فقد عرفه الآمدي وصاحب مسلم الثبوت وجماعة[1] : بأنه « استفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الأحكام الشرعية على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد فيه » وهذه عبارة الآمدي ، وعبارة مسلم الثبوت ،ومثلها عبارة ابن الحاجب تقريباً : « بذل الطاقة من الفقيه في تحصيل حكم شرعي ظني » لكنه تعريف منتقد ؛ لأنه غير جامع لجميع أفراد المعرَّف ، لإخراجه العلم بالأحكام ، وغير مانع من دخول بعض أفراد غير المعرف فيه لإدخاله الظن غير المعتبر ، مع أنه ليس دليلاً تشريعياً .

ويمكن تصحيح التعريف بأن يراد مطلق الظن الشامل للعلم ، وأن يحدد المقصود من الظن بقرينة : هي إرادة المعتبر شرعاً ، إلا أنه يبقى فيه تكرار بين

---

(١) راجع الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ١٣٩/٣ ، فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت ٣٦٢/٢ ، شرح المحلي على جمع الجوامع ٣٠١/٢ ، روضة الناظر ٤٠١/٢ ، المدخل إلى مذهب أحمد ١٧٩ ،شرح العضد على مختصر ابن الحاجب ٢٨٩/٢ ، كشف الأسرار ١١٣٤/٢ ، التلويح على التوضيح ١١٧/٢

مضمون « استفراغ الجهد » وقوله « على وجه يحس من نفسه العجز عن المزيد فيه » ، والتعريف يجب أن يصان عن التكرار والحشو .

٢ ـ وعرفه الغزالي ، وتابعه جماعة منهم الخضري[١] بأنه « بذل المجتهد وسعه في طلب العلم بأحكام الشريعة » وهذا التعريف منتقد أيضاً ؛ لأن ثمرة الاجتهاد لا تقتصر على الأحكام اليقينية ، وإنما يكون أغلبها ظناً ، إلا أن يراد بالعلم الأعم من أن يكون علماً أو ظناً .

٣ ـ وقال بعض الفقهاء : الاجتهاد هو القياس ، قال الغزالي : وهو خطأ ؛ لأن الاجتهاد أعم من القياس ؛ لأنه قد يكون بالنظر في العمومات ودقائق الألفاظ وسائر طرق الأدلة سوى القياس[٢] .

٤ ـ وأنسب تعريف في رأينا من التعاريف المنقولة ، هو ما ذكره القاضي البيضاوي[٣] وهو « استفراغ الجهد في دَرْك الأحكام الشرعية » والاستفراغ معناه : بذل الوسع والطاقة ، ودرك الأحكام أعم من أن يكون على سبيل القطع[٤] أو الظن . وبمثله عرفه ابن الهمام وغيره[٥] ، فقالوا : هو بذل الطاقة من الفقيه في تحصيل حكم شرعي ، عقلياً كان أو نقلياً ، قطعياً كان أو ظنياً . فشمل التعريف الاجتهاد في العقليات والنقليات ، قطعية كانت أو ظنية ، وأخرج به بذل الطاقة من غير الفقيه ، فلا يسمى اجتهاداً عند الأصوليين ، كما لا يسمى استنباط الأحكام اللغوية ، أو العقلية من غير الفقيه ، أو الحسية اجتهاداً أيضاً .

---

(١) المستصفى ١٠١/٢ ، أصول الفقه للخضري ٣٥٧

(٢) المستصفى ٥٤/٢

(٣) شرح الإسنوي للمنهاج ٢٣٢/٢

(٤) النص القطعي : هو الذي لايحتمل أي معنى آخر غير معناه الظاهر الذي يتعين فهمه منه ، وعند الحنفية : هو الذي ليس فيه أي احتمال ناشىء عن دليل .

(٥) راجع التقرير والتحبير ٢٩١/٣ ، تحفة الرأي السديد للحسيني ٦

والخلاصة : إن الاجتهاد : هو عملية استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية في الشريعة[1] .

ثانياً ـ مشروعية الاجتهاد : الاجتهاد على أنه أصل من أصول الشريعة دلت أدلة كثيرة على جوازه ، إما بطريق الإشارة أو بطريق التصريح .

من هذه الأدلة : ما ورد في القرآن الكريم ، وهو قوله تعالى : ﴿ إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله ﴾ ، فإنه يتضمن إقرار الاجتهاد بطريق القياس[2] . ومنها قوله سبحانه : ﴿ إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون ﴾ و ﴿ يعقلون ﴾[3] .

وصرحت السنة بتجويز الاجتهاد ، منها ما استدل به الإمام الشافعي رضي الله عنه[4] عن عمرو بن العاص : أنه سمع رسول الله ﷺ يقول : « إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران ، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر »[5] ؛ ومنها : حديث معاذ المتداول « حينما بعثه النبي ﷺ قاضياً إلى اليمن ، فقال له : بم تقضي ؟ قال : بما في كتاب الله ، قال : فإن لم تجد في كتاب الله ؟ قال : أقضي بما قضى به رسول الله ؟ قال : فإن لم تجد فيما قضى به رسول الله ؟ قال : أجتهد برأي ، قال : الحمد لله الذي وفق رسول رسوله[6] .

---

(١) راجع مقال الأستاذ مصطفى الزرقاء في حضارة الإسلام عدد ذي الحجة ١٣٨٤ هـ / ١٢

(٢) راجع الموافقات للشاطبي ٣٦٨/٣ ، ١٦٧/٤ ، الآمدي ١٤٠/٣

(٣) كشف الأسرار على أصول البزدوي ٩٩٦/٢

(٤) الرسالة ٤٩٤ ، جامع الأصول ٥٤٨/١٠ ، مجمع الزوائد ١٩٥/٤

(٥) أخرجه البخاري ومسلم وأحمد وأصحاب السنن إلا الترمذي من حديث عمرو بن العاص وغيره وهو حديث متواتر المعنى (جامع الأصول ٥٤٨/١٠ ، جمع الفوائد ٦٨٣/١ ، مجمع الزوائد ١٩٥/٤ ، تلخيص الحبير ١٨٠/٢ ، نصب الراية ٦٣/٤ ، النظم المتناثر ١٠٥) .

(٦) الأم ٢٧٣/٧ ، ط الشعب ، كشف الأسرار ٩٩٨/٢ ، الملل والنحل للشهرستاني ٢٠١/٢ ، وقد سبق تخريجه .

وقد اتبع الصحابة طريق الاجتهاد فيما لم يعثروا فيه على نص قرآني أو سنة ، فكان أبو بكر مثلاً إذا نزلت به قضية فلم يجد في كتاب الله تعالى منها أصلاً ، ولا في السنة أثراً ، اجتهد[1] .

وعليه أجمع الصحابة ، فكانوا إذا حدثت لهم حادثة شرعية من حلال أو حرام ، فزعوا إلى الاجتهاد إن لم يجدوا نصاً أو خبراً في الكتاب أو في السنة[2] .

ثالثاً ـ أقسام الاجتهاد : قصر الإمام الشافعي الاجتهاد بمعنى الاستنباط على القياس على أمر ورد في الكتاب أو في السنة ، فقد سأله سائل : فما القياس ؟ أهو الاجتهاد ؟ أم هما مفترقان ؟ فأجاب : هما اسمان لمعنى واحد[3] . فهو قد قصر الاجتهاد على مفهوم خاص له ، ولم يأخذ بالرأي المبني على الاستحسان أو المصالح المرسلة . أما غيره من الأئمة ، فإنهم وسعوا في معنى الاجتهاد ، فجعلوه شاملاً للرأي والقياس والعقل[4] ، والرأي عندهم كما فهمه الصحابة : هو العمل بما يراه المجتهد مصلحة وأقرب إلى روح التشريع الإسلامي ، من غير نظر إلى أن يكون هناك أصل معين للحادثة أو لا يكون[5] . وبملاحظة المعنى الواسع للاجتهاد رأى الدكتور معروف الدواليبي قسمة الاجتهاد إلى ثلاثة أنواع[6] ، أشار الشاطبي في الموافقات إلى بعضها[7] .

---

(١) راجع الإحكام لابن حزم ٧٨٥/٦

(٢) الملل والنحل للشهرستاني ١٩٨/١

(٣) الرسالة ٤٧٧

(٤) المدخل إلى علم أصول الفقه للدواليبي ٣٧ . قال الشيرازي في كتابه (اللمع في أصول الفقه) : ذهب بعض الناس إلى أن القياس هو الاجتهاد ، والصحيح أن الاجتهاد أعم من القياس ؛ لأن الاجتهاد بذل المجتهد وسعه في طلب الحكم ، وذلك يدخل فيه حمل المطلق على المقيد ، وترتيب العام على الخاص ، وجميع الوجوه التي يطلب منها الحكم ، وبعض ذلك ليس بقياس .

(٥) تاريخ التشريع الإسلامي للخضري ١٢٦ ، أعلام الموقعين ٦٦/١ ، ٧٩ وما بعدها

(٦) راجع المدخل إلى علم أصول الفقه ٧٥ ، ٣٨٩ .

(٧) راجع باب الاجتهاد في الجزء الرابع ٩٦ .

١ ـ الاجتهاد البياني : وذلك لبيان الأحكام الشرعية من نصوص الشارع .

٢ ـ الاجتهاد القياسي : وذلك لوضع الأحكام الشرعية للوقائع الحادثة مما ليس فيها كتاب ولا سنة ، بالقياس على ما في نصوص الشارع من أحكام .

٣ ـ الاجتهاد الاستصلاحي : وذلك لوضع الأحكام الشرعية أيضاً ، للوقائع الحادثة مما ليس فيها كتاب ولا سنة ، بالرأي المبني على قاعدة الاستصلاح .

وناقش الأستاذ محمد تقي الحكيم هذا التقسيم من نواح ثلاث[1] :

١ ـ إنه غير جامع لشرائط القسمة المنطقية ، لعدم استيعابه لأقسام المقسم ، فإنه لم يشمل الاجتهاد الاستحساني ونحوه من أدلة الاستنباط التي اعتمدها الفقهاء ، وأبلغها بعضهم تسعة عشر نوعاً ، كما ذكر الطوفي في رسالته ، وعقب الشيخ جمال الدين القاسمي على ما ذكر ، وأوصلها إلى نيف وأربعين دليلاً .

٢ ـ إن القياس ليس في جميع أقسامه قسيماً للاجتهاد البياني ، بل في بعضها هو قسم منه كالقياس المنصوص العلة ، والذي يستفاد من عموم أو إطلاق علته عموم الحكم لجميع ما تتعلق به . والاستصلاح ـ بناء على تعريف الدواليبي له ـ داخل هو الآخر في الاجتهاد البياني ، لاستفادته من الأدلة العامة ، أمثال : « لا ضرر ولا ضرار » .

٣ ـ تفرقته بين طريقة الاجتهاد البياني والطريقتين الأخريين ، باعتباره الأولى بياناً للأحكام الشرعية ، والثانية والثالثة (وضعاً) لها ، ولازم ذلك اعتبار المجتهد مشرعاً . وهو خروج على إجماع المسلمين ، بالإضافة إلى مناقضته (أي الدواليبي) لنفسه حين اعتبرها جميعاً من الكواشف عن الأحكام الشرعية .

وبما أن هذا التقسيم لم يسلم من النقد ، فقد قسمه الأستاذ الحكيم إلى قسمين :

---

(١) راجع له الأصول العامة للفقه المقارن ٥٦٩ وما بعدها بتصرف .

الاجتهاد العقلي : وهو ما كانت الحجية الثابتة لمصادره عقلية محضة ، غير قابلة للجعل الشرعي ، كالمستقلات العقلية ، وقواعد لزوم دفع الضرر المحتمل ، وقبح العقاب بلا بيان وغيرها .

والقسم الثاني ـ الاجتهاد الشرعي : وهو ما احتاج إلى جعل حجيته من الحجج الشرعية ، ويدخل ضمن هذا القسم : الإجماع والقياس والاستحسان والاستصلاح والعرف والاستصحاب وغيرها .

المبحث الثاني

شروط الاجتهاد

اختلفت عبارات المصنفين في تحديد طرائق الاجتهاد ، ولكنها في مضمونها واحدة مع بعض المفارقات البسيطة .

فعبارة الغزالي هي : يشترط في المجتهد شرطان[1] :

أحدهما ـ أن يكون محيطاً بمدارك الشرع ، متمكناً من استثارة الظن بالنظر فيها ، وتقديم ما يجب تقديمه ، وتأخير ما يجب تأخيره .

والشرط الثاني ـ أن يكون عدلاً مجتنباً للمعاصي القادحة في العدالة . وهذا الشرط لجواز الاعتماد على فتواه ، فمن ليس عدلاً فلا تقبل فتواه ، أما هو في نفسه فلا ، أي إن أخذه بالاجتهاد لنفسه لا يشترط له ذلك .

وعبارة الشاطبي[2] هي : إنما تحصل درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين :

أحدهما ـ فهم مقاصد الشريعة على كمالها .

والثاني ـ التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها .

---

(١) المستصفى ١٠٢/٢ ، وقد التزم طريقته الخضري في كتابه أصول الفقه ٣٥٧ ، كما هو شأنه في أغلب هذا الكتاب .

(٢) الموافقات ١٠٥/٤ ـ ١٠٦

ومضمون عبارة الآمدي والبيضاوي[1] أنه يشترط في المجتهد شرطان :

الأول ـ أن يكون مكلفاً مؤمناً بالله ورسوله .

الثاني ـ أن يكون عالماً عارفاً بمدارك الأحكام الشرعية وأقسامها ، وطرق إثباتها ، ووجوه دلالتها على مدلولاتها .

ويمكن تحليل هذه العبارات ونحوها باشتراط الشروط التالية[2] لبلوغ درجة الاجتهاد .

الأول : أن يعرف الشخص معاني آيات الأحكام المذكورة في القرآن الكريم لغة وشرعاً[3] ، ولا يشترط حفظه لها عن ظهر قلب ولا حفظ سائر القرآن ، وإنما يكفي أن يكون عالماً بمواضعها حتى يرجع إليها في وقت الحاجة . وقد حدد الغزالي والرازي وابن العربي[4] عدد هذه الآيات بمقدار خمسمائة آية .

قال الشوكاني : « ودعوى الانحصار في هذا المقدار إنما هي باعتبار الظاهر ، للقطع بأن في الكتاب العزيز من الآيات التي تستخرج منها الأحكام الشرعية أضعاف أضعاف ذلك ، بل من له فهم صحيح وتدبر كامل يستخرج الأحكام من الآيات الواردة لمجرد القصص والأمثال ، قيل : ولعلهم قصدوا بذلك الآيات الدالة على الأحكام دلالة أولية بالذات ، لا بطريق التضمن والالتزام » .

أما معرفة معاني الآيات لغة : فيتم بمعرفة معاني المفردات والمركبات

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام ١٣٩/٣ ، شرح الإسنوي للمنهاج (نهاية السول) ٢٤٤/٣

(٢) راجع شرح المحلي على جمع الجوامع ٣١٣/٢ وما بعدها ، المدخل إلى مذهب أحمد ١٨٠ ، روضة الناظر ٤٠٢/٢ ، العناوين في المسائل الأصولية ٩٠ ، فواتح الرحموت ٣٦٣/٢ ، رسالة في أصول الفقه للسيوطي ٧٧ ، الرسالة للشافعي ٥٠٨ ، المبادىء العامة للفقه الجعفري ٣٣٣ وما بعدها .

(٣) الرسالة للشافعي ٥١٠ ، كشف الأسرار ١١٣٥/٢ .

(٤) المستصفى ١٠١/٢ ، إرشاد الفحول للشوكاني ٢٢٠ ، مسلم الثبوت ٣١٩/٢ .

وخواصها في إفادة المعنى ، إما بحسب السليقة بأن ينشأ نشأة عربية ، أو بتعلم اللغة العربية من طريق علوم الصرف والنحو والمعاني والبيان وسائر فنون البلاغة .

وأما معرفتها شريعة : فبأن يعرف العلل والمعاني المؤثرة في الأحكام ، وأوجه دلالة اللفظ على المعنى من عبارة وإشارة ودلالة واقتضاء ، أو منطوق ومفهوم ، ومعرفة أقسام اللفظ من عام وخاص ومشترك ومجمل ومفسر وغيرها[1] .

الثاني : بأن يعرف أحاديث الأحكام لغة وشريعة ، كما سبق بالنسبة للقرآن ، ولا يلزم حفظها ولا حفظ جميع أحاديث السنة ، وإنما أن يكون متمكناً من الرجوع إليها عند الاستنباط ، بأن يعرف مواقعها بواسطة فهرسها ، وحدد ابن العربي مقدارها بثلاثة آلاف ، ونقل عن أحمد بن حنبل : أن الأصول التي يدور عليها العلم عن النبي ﷺ ينبغي أن تكون ألفاً ومائتين[2] ، وهذا التحديد في رأينا كما لاحظنا في أمر القرآن غير دقيق ؛ لأن أحاديث الأحكام كثيرة وموزعة في كتب مختلفة ، قال الشوكاني[3] :

« والحق الذي لا شك فيه ولا شبهة : أن المجتهد لا بد أن يكون عالماً بما اشتملت عليه مجاميع السنة التي صنفها أهل الفن كالأمهات الست (وهي صحيح البخاري ومسلم ، وسنن أبي داود والترمذي والنسائي وابن ماجه) وما يلحق بها (كسنن البيهقي والدارقطني والدارمي) ، مشرفاً على ما اشتملت عليه المسانيد والمستخرجات والكتب التي التزم مصنفوها الصحة (مثل صحيح ابن خزيمة وصحيح ابن حبان ، وصحيح الحاكم النيسابوري) حتى لا يلجأ المجتهد إلى القول بالرأي أو القياس مع وجود النص ، وهذا ما يتعلق بمتن الحديث .

---

(١) راجع التلويح على التوضيح ١١٧/٢

(٢) إرشاد الفحول ٢٢١

(٣) إرشاد الفحول ٢٢١ ، وقارن ذلك بما قرره الغزالي في المستصفى ١٠١/٢

كذلك يشترط معرفة سند الحديث ، وهو طريق وصوله إلينا : من تواتر أو شهرة أو آحاد ، وأن يعرف حال الرواة : من جرح وتعديل ، ليعرف صحيح السنة من ضعيفها ، ولا يشترط حفظ حال الرجال عن ظهر قلب ، بل المعتبر أن يتمكن بالبحث في كتب الجرح والتعديل .

ونظراً لأن البحث عن أحوال الرواة في عصرنا هذا أمر متعذر لطول المدة بيننا وبينهم ، فإنه يكتفى بتعديل الأئمة الموثوق بهم في علم الحديث ، كالبخاري ومسلم والبغوي وغيرهم من أئمة الحديث[١] .

الثالث : معرفة الناسخ والمنسوخ من القرآن والسنة ، في آيات[٢] وأحاديث مخصوصة ، حتى لا يعتمد على المنسوخ المتروك مع وجود الناسخ ، فيؤديه اجتهاده إلى ما هو باطل ، ويكفي أن يرجع إلى ما كتب في هذا الموضوع ، مثل كتاب ابن خزيمة وأبي جعفر النحاس وابن الجوزي والحازمي وابن حزم والطحاوي في معاني الآثار وغيرهم ، ولا يشترط معرفة جميعه وحفظه ، وإنما يكفيه في كل واقعة يفتي فيها بآية أو حديث أن يعلم أن ذلك الحديث وتلك الآية محكمان[٣] .

الرابع : أن يكون متمكناً من معرفة مسائل الإجماع ومواقعه ، حتى لا يفتي بخلافه ، وليس من اللازم أن يحفظ جميع مواقع الإجماع والخلاف ، بل في كل مسألة يفتي فيها ينبغي أن يعلم أن فتواه ليست مخالفة للإجماع ، بأن يعلم أنها موافقة مذهباً من مذاهب العلماء أيهم كان ، أو يغلب على ظنه أن هذه الواقعة

---

(١) راجع التلويح على التوضيح للتفتازاني ١١٧/٢ ، المستصفى ١٠٣/٢ ، شرح الإسنوي ٢٤٥/٣ ، البدخشي ٢٤٣/٣

(٢) قدر الناسخ والمنسوخ في القرآن بست وستين آية ، علماً بأن آيات القرآن الكريم هي (٦٢٢٦) آية .

(٣) المستصفى ١٠٢/٢ ، إرشاد الفحول ٢٢٢

ناشئة في عصر لم يكن لأهل الإجماع فيها خوض[1] ، ويمكنُ الاعتماد على كتاب مراتب الإجماع لابن حزم .

الخامس : أن يعرف وجوه القياس وشرائطه المعتبرة ، وعلل الأحكام وطرق استنباطها من النصوص ومصالح الناس وأصول الشرع الكلية ؛ لأن القياس قاعدة الاجتهاد ، والذي تبنى عليه أحكام كثيرة تفصيلية . وقد اقتصر بعضهم على هذه الشروط[2] ، إلا أنني أرى ضرورة إضافة شروط أخرى .

السادس : أن يعلم علوم اللغة العربية من لغة ونحو وصرف ومعان وبيان وأساليب ؛ لأن الكتاب والسنة عربيان ، فلا يمكن استنباط الأحكام منهما إلا بفهم كلام العرب إفراداً وتركيباً أو معرفة معاني اللغة وخواص تراكيبها ، ومنه معرفة حكم العموم والخصوص ، والحقيقة والمجاز ، والإطلاق والتقييد ، وحكم دلالات الألفاظ ، وغريب اللغة ونحوها ، ولا يشترط أن يكون حافظاً لها عن ظهر قلب ، بل تكفي القدرة على استخراجها من مظانها ومؤلفاتها[3] مثل كتاب (مفردات القرآن للراغب الأصفهاني) و (النهاية في غريب الحديث والأثر) لابن الأثير .

والمراد من هذا الشرط ليس البلوغ في إتقان اللغة إلى درجة الخليل والمبرد والأصمعي وسيبويه ، ولا أن يعرف جميع اللغة ويتعمق في النحو ، وإنما ينبغي معرفة القدر الذي يفهم به خطاب العرب وعاداتهم في الاستعمال إلى حد يميز بين صريح الكلام وظاهره ومجمله ، وحقيقته ومجازه ، وعامه وخاصه ، ومحكمه ومتشابهه ، ومطلقه ومقيده ، ونصه وفحواه ، ولحنه ومفهومه ، وذلك في القدر

---

(١) راجع المستصفى ١٠١/٢ ـ ١٠٢ ، كشف الأسرار ١١٣٦/٢ ، مسلم الثبوت ٣١٩/٢ ، التلويح ١١٨/٢ ، الرسالة ٥١٠ ، شرح الإسنوي ٢٤٤/٣

(٢) راجع التوضيح ١١٧/٢ ، أصول الفقه لشاكر الحنبلي ٣٨٨ وما بعدها .

(٣) إرشاد الفحول ٢٢١

الذي يتعلق بالكتاب والسنة ، ويستولي به على مواقع الخطاب ، ودرك حقائق المقاصد منه[1] .

ونظراً لأهمية هذا الشرط جعله بعضهم[2] أول الشروط ؛ لأن معرفة قدر صالح من اللغة يعتبر كالآلة التي بها يحصل الشيء ، ومن لم يحكم الآلة والأداة لم يصل إلى تمام الصنعة ، كما قال الشهرستاني .

السابع : أن يكون عالماً بعلم أصول الفقه ؛ لأنه عماد الاجتهاد وأساسه الذي تقوم عليه أركان بنائه[3] إذ أن الدليل التفصيلي يدل على الحكم بواسطة كيفية معينة ، ككونه أمراً أو نهياً أو عاماً أو خاصاً ونحوها ، وعند الاستنباط لا بد من معرفة تلك الكيفيات وحكم كل منها ، ويعرف هذا في علم أصول الفقه[4] .

قال الفخر الرازي في المحصول : إن أهم العلوم للمجتهد علم أصول الفقه .

وقال الغزالي : إن أعظم علوم الاجتهاد يشتمل على ثلاثة فنون : الحديث واللغة وأصول الفقه .

وقد نبه الشوكاني على أنه لا يكفي معرفة مسائل الأصول التي قررها المجتهدون ، بل لا بد أن يدرك هذه الأصول بنفسه كما أدركها الأئمة قبل تدوين علم الأصول ، وأن ينظر في كل مسألة نظراً مستقلاً يوصله إلى ما هو الحق فيها[5] ، ويتوفر له هذا بالإحاطة بموارد الشريعة والتضلع في فهم لسان العرب وتتبع وجوه استعمال الألفاظ والمعاني وأساليب العرب نثراً وشعراً وخطابة وكتابة ، وإلا فإنه يكون مجتهداً في دائرة إمام المذهب وليس مجتهداً مستقلاً .

---

(١) راجع المستصفى ١٠٢/٢ ، الإحكام للآمدي ١٤٠/٣

(٢) علم أصول الفقه للأستاذ خلاف ٢٥٩ ، الملل والنحل للشهرستاني ٢٠٠/٢

(٣) إرشاد الفحول ٢٢٢

(٤) أصول الفقه الإسلامي لأستاذنا زكي الدين شعبان ٣٢٦

(٥) إرشاد الفحول ، وأصول الفقه لشعبان ، المرجعان السابقان .

الثامن : أن يدرك مقاصد الشريعة العامة[1] في استنباط الأحكام ؛ لأن فهم النصوص وتطبيقها على الوقائع متوقف على معرفة هذه المقاصد ، فمن يريد استنباط الحكم الشرعي من دليله يجب عليه أن يعرف أسرار الشريعة ومقاصدها العامة في تشريع الأحكام ؛ لأن دلالة الألفاظ على المعاني قد تحتمل أكثر من وجه ، ويرجح واحداً منها ملاحظة قصد الشارع ، كما أن الأدلة الفرعية قد تتعارض مع بعضها فيؤخذ بما هو الأوفق مع قصد الشارع ، وقد تحدث أيضاً وقائع جديدة لا يعرف حكمها بالنصوص الشرعية ، فيلجأ إلى الاستحسان أو المصلحة المرسلة أو العرف ونحوها ، بواسطة مقاصد الشريعة العامة من التشريع .

والمراد من هذه المقاصد : حفظ مصالح الناس بجلب النفع لهم ودفع الضرر عنهم ؛ لأنه ثبت بالاستقراء أن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في الدنيا والآخرة معاً ، قال تعالى : ﴿ رسلاً مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ﴾ ، وقال سبحانه : ﴿ وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين ﴾[2] .

ولا يخفى أن معيار تحديد النفع والضرر ليس كما يراه الناس ، بل كما يراه الشارع ؛ لأن الإنسان قد يرى ما هو ضار نافعاً ، فيستحل السرقة أو شرب الخمر مثلاً ، وقد يرى ما هو نافع ضاراً ، فيجد في الزكاة مثلاً نقصاً لماله ، مع أنها

---

(١) مقاصد الشريعة : هي الغايات والأهداف التي شرعت لها أو عندها الأحكام . ومبادئ الشريعة : هي تلك المعاني العامة التي قررتها نصوص كلية ، أو التي اجتهد في استخلاصها الفقهاء في العصور الإسلامية المتعاقبة من استقراء طوائف من النصوص المتناسبة .
وروح الشريعة العامة : هي هدي عام يتجلى من تفاريق جملة النصوص الشرعية ومقاصدها . ويلجأ إلى الاحتكام إليها عندما لا يكون ثمة نص تفصيلي مباشر أو مبدأ شرعي مقرر يستفاد منه في تفسير النصوص . قال تعالى : ﴿ وكذلك أوحينا إليك رُوحاً من أمرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان ولكن جعلناه نوراً نهدي به من نشاء من عبادنا ، وإنك لتهدي إلى صراط مستقيم ﴾ .

(٢) الموافقات للشاطبي ٦/٢

تطهير لـه ، كما يرى الخروج إلى الجهـاد ضـاراً بـه مع أن فيـه نفـع العمـوم ، قـال تعالى : ﴿ ولو اتبع الحق أهواءهم لفسدت السموات والأرض ومن فيهن ﴾[1] .

---

(١) الموافقات للشاطبي ١٧٠ وما بعدها .

يحسن الإشـارة بإيجـاز إلى المصـالـح التي قصـد الشـارع إليهـا وعمـل على تحقيقهـا أولاً . والمحـافظـة على بقـائهـا ثـانيـاً ، وهي بحسب الاستقراء العقلي والـواقعي ثـلاثـة أنـواع : وهي الضروريات والحاجيات والتحسينات .

وقد أفاض الشاطبي في بيانها وخصص لها الجزء الثاني من كتابه (الموافقـات) وأشير لهـا سابقاً إجمالاً .

الضروريات : هي الأمور التي تتوقف عليها حياة الناس الدينية أو الدنيوية ، بحيث إذا فقدت اختل نظام الحيـاة في الـدنيـا ، وفـات النعيم في الآخرة . وهـذه الضروريـات خمسـة : وهي الـدين والنفس والعقل والنسـل والمـال . وقـد حـافظت كل الشرائع على هـذه الأصـول الكلية الخمسة من ناحيتين :

الأولى ـ تحقيقها وإيجادها .

الثانية ـ المحافظة على بقائها .

فتحقيق الدين مثلاً بالإتيان بأركان الإسلام الخمسة ، والمحافظة عليه بمجاهـدة من يريـد إبطاله وعقوبة المرتد عنه .

والنفس تتحقق وتوجد بالتزاوج الذي يؤدي إلى بقاء النوع ، والمحافظة على بقائهـا تكون بفرض العقوبة على قاتلها ، وهو القصاص .

والعقل إذا وهبـه الله للإنسـان يحـافظ عليـه بإباحـة كل مـا يكفل سـلامتـه ، وتحريم ما يفسده أو يضعف قوته كشرب الخمر وتعاطي المخدرات .

والنسل شرع لإقامته استحلال البضع (الاستمتاع بالنساء) بطريق مشروع ، وللمحافظـة عليه شرع حد الزنى وحد القذف .

والمال شرع لإقامته السعي في طلب الرزق والمعاملات بين الناس ، وللمحافظة عليه شرع حد السرقة بقطع اليد ، وتحريم الغش والربا وضمان المتلفات .

الحاجيات : وهي الأمور التي يحتاج إليها النـاس للتيسير عليهم ورفع الحرج عنهم ، وإذا فقـدت لا تختل حيـاتهم كما في الضروريـات ، ولكن يلحقهم الحرج والمشقـة . ومما لوحـظ أن جميع أبواب التشريع الإسلامي يبـدو فيهـا رفع الحرج . ففي العبـادات ترخيص بقصر الصلاة للمسافر ، وإباحة الفطر في رمضان للمريض والمسافر . وفي المعاملات إباحـة السلم مع أن أحـد =

هذه هي شروط الاجتهاد التي تقتضيها طبيعة القيام بهذا العبء الجسيم ، إلا أنها كما نبه الغزالي[1] تشترط في حق المجتهد المطلق الذي يفتي في جميع الشرع ، وليس الاجتهاد عند الجمهور ـ كما سنرى في مبحثه ـ منصباً لا يتجزأ ، بل يجوز أن يفوز العالم بمنصب الاجتهاد في بعض الأحكام دون البعض .

= العوضين معدوم ، وفي العادات إباحة للصيد والتمتع بلذيذ الطعام ، وفي العقوبات درء للحدود بالشبهات ، ونحوها .

التحسينات أو الكماليات : وهي الأمور التي تقتضيها المروءة ومكارم الأخلاق . وهذه توجد في العبادات والمعاملات والعادات والعقوبات .

ففي العبادات شرع التطهير للصلاة وستر العورة .

وفي المعاملات شرع الامتناع عن بيع النجاسات .

وفي العادات حث الشرع على الأكل باليمين والأكل مما يليه .

وفي العقوبات منع التمثيل بالقتيل قصاصاً أو في الحرب ، ونحو ذلك كثير .

ولكل من هذه المقاصد مكملات ، يرجع إليها في (الموافقات) ١٢/٢ . وانظر شرح الإسنوي ٦٣/٣ وما بعدها ، الإحكام للآمدي ٤٨/٣ وما بعدها ، إرشاد الفحول ١٨٩

(١) المستصفى ١٠٣/٢

المبحث الثالث

مجال الاجتهاد

حدد الغزالي المجتهد فيه[١] بأنه هو كل حكم شرعي ليس فيه دليل قطعي[٢] ، فخرج به مالا مجال للاجتهاد فيه ، مما اتفقت عليه الأمة من جليات الشرع ، كوجوب الصلوات الخمس والزكوات ونحوها ، فالأحكام الشرعية بالنسبة للاجتهاد نوعان : ما يجوز الاجتهاد فيه ، وما لا يجوز الاجتهاد فيه[٣] .

أما مالا يجوز الاجتهاد فيه : فهو الأحكام المعلومة من الدين بالضرورة والبداهة ، أو التي ثبتت بدليل قطعي الثبوت ، قطعي الدلالة ، مثل وجوب الصلوات الخمس ، والصيام ، والزكاة ، والحج والشهادتين وتحريم جرائم الزنا والسرقة وشرب الخمر والقتل وعقوباتها المقدرة لها ، مما هو معروف بآيات القرآن الكريم وسنة الرسول عليه الصلاة والسلام القولية أو العملية ، ومثلها أيضاً كل العقوبات أو الكفارات المقدرة ، فإنه لا مجال للاجتهاد فيها ، ففي قوله تعالى : ﴿ الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ﴾ لا يتأتى الاجتهاد في عدد الجلدات ، وقوله سبحانه : ﴿ أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة ﴾ لا مجال للاجتهاد في المقصود من الصلاة أو الزكاة ، بعد أن بينت السنة الفعلية المراد منهما .

---

(١) المستصفى ١٠٣/٢

(٢) الدليل القطعي : هو ما ليس فيه احتمال آخر أصلاً غير المعنى المتبادر إلى الذهن فور سماعه .

(٣) انظر علم أصول الفقه لخلاف ٢٥٧ وما بعدها ، أصول الفقه الإسلامي لشعبان ٢٣٠ ، الآمدي ١٤٠/٣

وكذلك أحاديث الزكاة المتواترة لا مجال للاجتهاد فيها .

وأما التي يجوز الاجتهاد فيها : فهي الأحكام التي ورد فيها نص ظني الثبوت والدلالة ، أو ظني أحدهما ، والأحكام التي لم يرد فيها نص ولا إجماع .

فإذا كان النص ظني الثبوت كان مجال الاجتهاد فيه البحث في سنده وطريق وصوله إلينا ، ودرجة رواته من العدالة والضبط ، وفي ذلك يختلف تقدير المجتهدين للدليل ، فبعضهم يأخذ به لاطمئنانه إلى ثبوته ، وبعضهم يرفض الأخذ به لعدم اطمئنانه إلى روايته ، مما يؤدي إلى اختلاف المجتهدين في كثير من أحكام الفقه العملية .

وإذا كان النص ظني الدلالة ، كان الاجتهاد فيه البحث في معرفة المعنى المراد من النص وقوة دلالته على المعنى ، فربما يكون النص عاماً وقد يكون مطلقاً ، وربما يرد بصيغة الأمر أو النهي ، وقد يرشد الدليل إلى المعنى بطريق العبارة أو الإشارة أو غيرهما ، وهذا كله مجال الاجتهاد ، فربما يكون العام باقياً على عمومه ، وربما يكون مخصصاً ببعض مدلوله ، والمطلق قد يجري على إطلاقه وقد يقيد ، والأمر وإن كان في الأصل للوجوب فربما يراد به الندب أو الإباحة ، والنهي وإن كان حقيقة في التحريم ، فأحياناً يصرف إلى الكراهة ... وهكذا .

والقواعد اللغوية ومقاصد الشريعة هي التي يلجأ إليها لترجيح وجهة عما عداها ، مما يؤدي إلى اختلاف وجهة نظر المجتهدين واختلاف الأحكام العملية تبعاً لها .

وإذا كانت الحادثة لا نص ولا إجماع فيها ، فمجال الاجتهاد فيها هو البحث عن حكمها بأدلة عقلية كالقياس أو الاستحسان أو المصالح المرسلة أو العرف أو الاستصحاب ، ونحوها من الأدلة المختلف فيها ، وهذا باب واسع للخلاف بين الفقهاء .

وملخص القول : إن مجال الاجتهاد أمران : ما لا نص فيه أصلاً ، أو ما فيه نص غير قطعي ، ولا يجري الاجتهاد في القطعيات وفيما يجب فيه الاعتقاد الجازم من أصول الدين ، إذ لا مساغ للاجتهاد في مورد النص[1] .

وهذا الأصل جار في القوانين الوضعية ، فمتى كان القانون صريحاً لا اجتهاد فيه ، ولو كان مغايراً لروح العدل ، والقضاة مكلفون بتنفيذ أحكامه حسبما وردت ؛ لأن تفسيره يرجع إلى المشرع[2] ، ولا مساغ للاجتهاد في موضع النص .

☆ ☆ ☆

---

(١) راجع أعلام الموقعين ٢٦٠/٢ ، الموافقات للشاطبي ١٥٥/٤ وما بعدها ، التلويح على التوضيح ١١٨/٢ ، إرشاد الفحول للشوكاني ٢٢٢

(٢) راجع أصول الفقه للمرحوم خلاف ٢٥٩ ، أصول الفقه لشاكر الحنبلي ٢٩١

المبحث الرابع

حكم الاجتهاد

إذا توافرت شروط الاجتهاد السابقة عند شخص ، وحصلت له ملكة استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية ، فهل يجب عليه الاجتهاد أو لا ؟

قال العلماء : إذا وقعت حادثة لشخص ، أو سئل عن حادثة ، فإن حكم الاجتهاد في حقه يكون فرضاً عينياً ، وقد يكون فرضاً كفائياً ، وقد يكون مندوباً ، وقد يصير حراماً[1] .

١ - فهو فرض عين في حق نفسه فيما طرأ له من حوادث ، فإذا أداه اجتهاده إلى حكم لزمه العمل به ، ولا يجوز له أن يقلد غيره من المجتهدين في حق نفسه وفي حق غيره ؛ لأن حكم المجتهد هو حكم الله في المسألة التي اجتهد فيها بحسب ظنه الغالب ، والمجتهد ينبغي عليه العمل بما غلب على ظنه أنه حكم الله تعالى .

كذلك يكون الاجتهاد فرض عين عليه ، إذا سئل عن حادثة وقعت ، وخاف فوتها على غير وجهها الشرعي ، ولم يوجد غيره ؛ لأن عدم الاجتهاد يقضي بتأخير البيان عن وقت الحاجة ، وهو ممنوع شرعاً .

---

(١) راجع المستصفى ١٢١/٢ ، الإحكام للآمدي ١٥٨/٣ ، كشف الأسرار ١١٣٤/٢ ، مسلم الثبوت ٣١٩/٢ ، إرشاد الفحول ٢٢٣ ، أصول الفقه للخضري ٣٥٧ ، أصول الفقه لشعبان ٢٣٢

قال القرافي : « مذهب مالك وجمهور العلماء : وجوب الاجتهاد وإبطال التقليد »[1] .

٢ ـ فإن لم يخف فوت الحادثة ووجد غيره من المجتهدين يجب عليه وجوباً كفائياً ، فإذا اجتهد أحد المجتهدين سقط الطلب عن الباقين ، وإن تركه الجميع أثموا جميعاً .

٣ ـ الندب : وهو الاجتهاد في حكم حادثة لم تحصل ، سواء سئل عنها أو لم يسأل .

٤ ـ التحريم : وهو وقوع الاجتهاد في مقابلة نص قاطع من كتاب أو سنة ، أو في مقابلة الإجماع ، وفيما عداه يكون جائزاً .

مسائل تتعلق بهذا المبحث :

يحسن هنا بيان ثلاث مسائل ترتبط بحكم الاجتهاد ، وهي :

اجتهاد المصطفى ﷺ .

اجتهاد الصحابة في عصره ﷺ .

فكرة خلو العصر عن المجتهدين .

اجتهاد النبي ﷺ :

هنا يعرف حكم اجتهاد الرسول ﷺ ، هل يجوز أو لا ؟

اتفق العلماء على أنه يجوز له الاجتهاد في الأقضية والمصالح الدنيوية وتدابير

---

(١) إرشاد الفحول ٢٣٦

الحروب ونحوها[1] ، واختلفوا في اجتهاده في الأحكام الشرعية والقضايا الدينية فيما لا نص فيه ، على مذاهب[2] :

١ ـ قال أكثر الأصوليين : يجوز اجتهاده ﷺ عقلاً وقد وقع ذلك فعلاً .

٢ ـ وقال الحنفية : إنه كان مأموراً بالاجتهاد إذا وقعت له حادثة ولكن بعد انتظار الوحي ، إلا أن يخاف فوت الحادثة ؛ لأن اليقين لا يترك عند إمكانه والاجتهاد في حقه يختص بالقياس ؛ لأن المراد واضح ولا تعارض لديه ، فإن أقر على اجتهاده كان ذلك كالنص قطعاً إذ لا يقر على خطأ كما سنعرف .

٣ ـ وقال جمهور الأشاعرة والمتكلمين وأكثر المعتزلة : ليس له ﷺ الاجتهاد في الأحكام الشرعية .

الأدلة :

استدل العلماء على وقوع الاجتهاد منه ﷺ في الحروب بقوله تعالى : ﴿ عفا الله عنك لم أذنت لهم ﴾ فإن الله عاتبه على إذنه لجماعة من المنافقين في التخلف عن غزوة تبوك ، فلو كان الإذن عن وحي لم يعاتبه ، وإنما كان عن اجتهاد . واستدلوا أيضاً بقوله سبحانه : ﴿ لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما أخذتم عذاب عظيم ﴾ هذا عتاب آخر على قبوله الفداء من أسرى بدر ، إذ لم يتوفر له شرط الأسر المتطلب الإثخان في الأرض[3] ، أي إظهار الهيبة والمنعة والقوة بقتل الأسرى في مبدأ الأمر .

---

(١) إرشاد الفحول ٢٢٥ ، شرح الإسنوي ٢٣٧/٣ ، كشف الأسرار ٩٢٦/٢

(٢) شرح العضد على مختصر ابن الحاجب ٢٩١/٢ ، فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت ٢٦٦/٢ وما بعدها ، كشف الأسرار ٩٢٥/٢ ، شرح المحلي على جمع الجوامع ٣١٦/٢ ، شرح الإسنوي ٢٣٧/٣ ، المستصفى ١٠٤/٢ ، الآمدي ١٤٠/٣ ، أصول الفقه للخضري ٣٦٠ ، إرشاد الفحول ، المرجع السابق .

(٣) راجع (آثار الحرب) للمؤلف ٤١٢

قال قتادة ، وعمرو بن ميمون : « شيئان فعلهما الرسول لم يؤمر بهما : إذنه للمنافقين ، وأخذ الفداء من الأسرى ، فعاتبه الله بطريق الملاطفة » .

ومن اجتهاده : عزمه عليه الصلاة والسلام أن يصالح غطفان على ثلث ثمار المدينة[1] .

وأما اجتهاده في الأحكام الشرعية :فقد استدل الجمهور على جوازه عقلاً بأنه لا يترتب على فرض وقوعه محال ، فلو فرض أن الشارع وهو الله تعالى أمره بالاجتهاد ، فقال له : « أوجبت عليك أن تجتهد وتقيس » لم يترتب على هذا القول محال ، فيكون الاجتهاد منه جائزاً ، ولا معنى للجواز العقلي سوى ذلك .

وأما أدلة الوقوع الفعلي فكثيرة ، منها :

١ ـ القرآن : قال الله تعالى : ﴿ فاعتبروا يا أولي الأبصار ﴾ والاعتبار : هو القياس والاجتهاد ، وقد أمر الله به أولي الأبصار ، والنبي صلوات الله وسلامه عليه أعظم الناس بصيرة ، وأكثرهم خبرة بالقياس وشروطه ، فكان مأموراً به بطريق الأولى[2] . وهناك آيات كثيرة أخرى تطالب بالتدبر والاتعاظ والاعتبار ، وهو أجل المتفكرين في آيات الله وأعظم المعتبرين .

كما أن آية المشاورة ، وهي قوله تعالى : ﴿ وشاورهم في الأمر ﴾ تدل على قيامه بالاجتهاد ؛ لأن المشاورة إنما تكون فيما يحكم فيه بطريق الاجتهاد ، لا فيما يحكم فيه بطريق الوحي .

---

(١) سيرة ابن هشام ٢٢٣/٢ . وقد عدل النبي ﷺ عن ذلك ، حينما وجد سعد بن معاذ وسعد بن عبادة رافضين للصلح ، وقال الأول : « أفحين أكرمنا الله بالإسلام ، وهدانا له ، وأعزنا بك وبه ، نعطيهم أموالنا ؟ والله ما لنا بهذا من حاجة ، والله لا نعطيهم إلا السيف ، حتى يحكم الله بيننا وبينهم » .

(٢) كشف الأسرار ٩٢٦/٢ ، مذكرات في أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير ٢٢٨ ، الإحكام للآمدي ١٤٠/٣ ، شرح الإسنوي ٢٣٧/٣

٢ ـ السنة : قد وقع الاجتهاد منه ﷺ في كثير من الأحيان ، مثل قوله : « أرأيت لو تمضمضت بماء »[(١)] ، « أرأيت لو كان على أبيك دين »[(٢)] . وروي عنه ﷺ أنه قال في مكة : « لا يختلى خلاها ولا يعضد شجرها ، فقال العباس : إلا الإذخر لصاغتنا أو قبورنا ، فقال عليه الصلاة والسلام : إلا الإذخر »[(٣)] . ومن المعلوم أنه لم ينتظر الوحي حينئذ ، ولم ينزل عليه وحي في تلك الحالة ، فكان الاستثناء بطريق الاجتهاد . وقد قال ﷺ : « ألا إني قد أوتيت القرآن ومثله معه[(٤)] » ، وقال في حجة الوداع : « لو استقبلت من أمري ما استدبرت لما سقت الهدي »[(٥)] أي لو علمت أولاً ما علمت آخراً ما فعلت ذلك ، وسوق الهدي عمل من أعمال الحج ، وقد فعله اجتهاداً لا بوحي ، وإلا لم يكن هناك معنى للندم على فعله[(٦)] مفضلاً عدم سوق الهدي ، ومثل ذلك لا يكون عملاً منه بالوحي .

---

(١) سبق تخريجه في حديث قبلة الصائم في بحث القياس .

(٢) سبق تخريجه في حديث النيابة في الحج عن الغير في بحث القياس في حديث ابن عباس « أن رجلاً قال : يا نبي الله ، إن أبي مات ولم يحج ، أفأحج عنه ؟ قال : أرأيت لو كان على أبيك دين ، أكنت قاضيه ؟ قال : نعم ، قال : فدين الله أحق » (جمع الفوائد ١/٥٠٦) .

(٣) رواه البخاري ومسلم والترمذي والنسائي عن ابن عباس رضي الله عنهما (جامع الأصول ١٠/١٨٣ وما بعدها ، جمع الفوائد ١/٥١٤ وما بعدها) والخلا : الحشيش ، وعضد الشجر : قطعه بالمعضد : وهي حديدة تتخذ لقطعه . والإذخر : نبت معروف طيب الرائحة .

(٤) رواه أبو داود والترمذي عن المقدام بن يكرب بلفظ « ألا إني أوتيت هذا الكتاب ومثله معه » (جامع الأصول ١/١٩٠) .

(٥) رواه البخاري وأبو داود والنسائي عن جابر بن عبد الله (جمع الفوائد ١/٤٦٩ وما بعدها) . ومعنى الحديث : لو عن لي هذا الرأي الذي رأيته آخراً ، وأمرتكم به في أول الأمر ، لما سقت الهدي معي ، أي لما جعلت عليّ هدياً وأشعرته وقلدته وسقته بين يدي .
فإنه إذا ساق الهدي لا يحل حتى ينحره ، ولا يُنْحَر إلا يوم النحر ، فلا يصح له فسخ الحج بعمرة . فمن لم يكن معه هدي لا يلتزم هذا ، ويجوز له فسخ الحج (جامع الأصول ٤/٣٧٧) .

(٦) إرشاد الفحول ٢٢٥ ، الآمدي ٣/١٤١ ، شرح العضد على مختصر ابن الحاجب ٢/٢٩١ ، كشف الأسرار ٢/٩٢٧ ، مسلم الثبوت ٢/٣٢٢ ، المستصفى ٢/١٠٥

٣ ـ المعقول : وهو أن العمل بالاجتهاد أشق من العمل بالنص ؛ لأنه يحتاج إلى إتعاب النفس في بذل الوسع ، فيكون أكثر ثواباً ، لقوله عليه الصلاة والسلام لعائشة : « أجرك على قدر نصبك[1] » ، وقوله : « أفضل العبادات أحمزها[2] » أي أشقها وأقواها وأشدها ، فلو لم يكن النبي عليه الصلاة والسلام عاملاً بالاجتهاد مع أن بعض أمته قد عمل به ، لكان يلزم منه اختصاص بعض أمته بفضيلة لم توجد له ، وهو باطل ؛ لأن النبي ﷺ أفضل الناس أجمعين[3] .

أدلة المانعين :

استدل المانعون بأدلة من الكتاب والمعقول .

١ ـ الكتاب : دليلهم من الكتاب هو قوله تعالى : ﴿ وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى ﴾ وقوله سبحانه : ﴿ ما يكون لي أن أبدله من تلقاء نفسي إن أتبع إلا ما يوحي إلي ﴾ ، فإن هاتين الآيتين تدلان على أن الأحكام الصادرة عنه عليه الصلاة والسلام كانت بالوحي لا بالاجتهاد ، إذ لو كان بعض ما نطق به عن اجتهاد منه ، لكان خبره تعالى كاذباً . والكذب في خبره محال .

ويجاب عنه من ناحيتين :

١) إن المقصود بالآية الأولى هو القرآن ، وأنه من عند الله ، وليس من عند محمد ﷺ ، ويبينه سبب النزول ، فإن الكفار زعموا أن محمداً يفتري القرآن من عنده ، ويدعي أنه من عند الله ، فأنزل الله تعالى رداً عليهم ، فلا تنافي الآية

---

(١) روى مسلم في صحيحه قول عائشة « إنما أجرك على قدر نصبك » (كشف الخفا ١٧٥/١) .

(٢) هذا اللفظ لا أصل له . وفي نهاية ابن الأثير عن ابن عباس بلفظ « سئل رسول ﷺ : أي الأعمال أفضل ؟ قال : أحمزها » . (كشف الخفا ، المكان السابق ، المقاصد الحسنة) .

(٣) نهاية السؤل للإسنوي ٢٣٨/٣ ، الآمدي ، المرجع السابق ، كشف الأسرار ، المرجع السابق ٩٢٨ ، مسلم الثبوت ٣٢٣/٢ ، فواتح الرحموت ٣٦٨/٢ وما بعدها ، شرح العضد ، المرجع السابق .

اعتبار أن غير القرآن قد يحصل باجتهاد منه عليه الصلاة والسلام . والآية الثانية تعاضد هذا المعنى ، فهو لا يبدل من تلقاء نفسه ، وإنما يتبع ما يوحى إليه من ربه .

٢) وإذا سلمنا أن الآية عامة في القرآن وفي غيره ، فإنا لا نسلم أن ما صدر عن اجتهاد من قبيل الهوى ، وإنما هو وحي من عند الله ، فإن الوحي هو الذي طالبه بالاجتهاد والعمل به[١] .

والخلاصة : إن ظاهر هذه الحجة التي ذكرها المانعون هو صيانة التشريع من الطعن ، والحقيقة أنه شطط في التصون والتحرز ، وتخريج لنصوص القرآن على غير ما يقتضيه البيان[٢] .

٢ ـ **المعقول :** وهو من وجوه كثيرة[٣] أهمها :

أولاً ـ إن الاجتهاد لا يفيد إلا الظن ، والظن لا يجوز العمل به مع القدرة على اليقين ، والرسول عليه الصلاة والسلام قادر على اليقين ، بسؤال ربه نزول الوحي فيما يحتاج إليه من الأحكام ، فإنه تعالى لا يرد سؤاله ، فلا يكون الرسول ﷺ متعبداً بالاجتهاد .

وثانياً ـ لو جاز له ﷺ أن يجتهد في الأحكام الشرعية لكان يمتنع عليه تأخير فصل الخصومات والمحاكمات إلى نزول الوحي ؛ لأن القضاء يكون عادة على الفور ، وقد تمكن منه بالاجتهاد ، وقد أخر في الظهار واللعان . وقال حينما

---

(١) مسلم الثبوت ٣٢٣/٢ ، فواتح الرحموت ٣٦٩/٢ وما بعدها ، كشف الأسرار ٩٢٦/٢ ، الآمدي ١٤٢/٣ ، شرح الإسنوي ٢٣٨/٣ ، الشوكاني ٢٢٥

(٢) فصول في أصول التشريع الإسلامي ، جاد المولى سليمان ٨٨

(٣) راجع الآمدي ، المرجع السابق ، شرح الإسنوي ٢٣٩/٣ ، مسلم الثبوت ٣٢٣/٢ ، فواتح الرحموت ، المرجع السابق ، المستصفى ١٠٥/٢ ، شرح العضد على مختصر ابن الحاجب ٢٩٢/٢

سئل عن زكاة الحمير : لم ينزل علي إلا هذه الآية الجامعة : ﴿ فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ، ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره ﴾ .

ويجاب عن الوجه الأول بأنه يجوز أن يكون الرسول ممنوعاً من سؤال ربه شيئاً بدون أن يأذن له ، أو أن الوحي ليس مقدوراً له ، فيكون متعبداً بالاجتهاد .

ويجاب عن الوجه الثاني بأنه ربما كان انتظار الوحي لكي يحصل له اليأس عن النص الذي يعد عدمه شرطاً في صحة اجتهاده ، بأن يصبر مقداراً من الزمن يعرف به أن الله تعالى لا ينزل به وحياً ؛ أو أنه انتظر الوحي لعدم وجود الأصل الذي يقيس عليه ويجتهد ، أو أن انتظاره لاستفراغ الوسع في الاجتهاد .

وحيث لم تسلم أدلة المانعين من النقد والتفنيد ، فإني أرجح مذهب الجمهور القائلين بجواز اجتهاد النبي ﷺ ووقوعه منه . وهو الصحيح .

هل يخطىء الرسول ﷺ في اجتهاده ؟ :

اتفق العلماء على أن الرسول عليه الصلاة والسلام لا يقر على خطأ في اجتهاده ، حتى لا يسري الخطأ وتقلده أمته فيه . واختلفوا في جواز الخطأ عليه في الاجتهاد[1] .

فقال جماعة : منهم الرازي والبيضاوي : يمتنع الخطأ على الرسول عليه الصلاة والسلام في اجتهاده ، واجتهاده صواب دائماً .

قال ابن السبكي : والصواب أن اجتهاده ﷺ لا يخطىء تنزيهاً لمنصب

(١) شرح العضد على مختصر ابن الحاجب ٣٠٣/٢ ، فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت ٢٧٣/٢ ، اللمع في الأصول للشيرازي ٧٣ ، مرآة الأصول شرح مرقاة الوصول ١٩٩/٢ ، شرح الإسنوي ٢٣٩/٣

النبوة عن الخطأ في الاجتهاد[1] .

وقال أكثر العلماء : يجوز الخطأ على النبي ﷺ فيما لا يرجع إلى التبليغ بشرط ألا يقر عليه .

الأدلة :

استدل الأولون بما يأتي .

أولاً : لو جاز الخطأ عليه في اجتهاده لوجب علينا اتباعه فيه ، لأننا مأمورون باتباعه ﷺ في قوله تعالى : ﴿ قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ﴾ ، فيؤدي إلى باطل ، والله تعالى لا يأمر بالباطل وإنما يأمر بالعدل والإحسان . ويجاب عنه بأنه لا يلزم من جواز الخطأ في اجتهاده الأمر باتباعه فيه ؛ لأن النبي عليه الصلاة والسلام لا يقر على خطأ ، فالأمر باتباع الاجتهاد من حيث كونه صواباً في نظر العالم وإن خالف الواقع .

وإذا سلمنا الدليل فيكون منقوضاً بوجوب اتباع العامي للمجتهد فيما أفتاه به ، مع احتمال أن يكون هذا الاجتهاد خطأ .

ثانياً : لو جاز عليه الخطأ في الاجتهاد ، لكانت أمته أعلى رتبة منه ؛ لأن الأمة معصومة عن الخطأ ، مع أن اجتهاده أولى بالعصمة من الإجماع ، لأن عصمة الإجماع إنما جاءت من نسبته إليه ﷺ . ويجاب عنه بأن اختصاص الأمة بالعصمة لا يقدح في كمال الرسول عليه الصلاة والسلام ؛ لأنه اختص برتبة أعلى منها وهي النبوة . وأجاب الحنفية بأن الاجتهاد منه لو تم ، لم يكن الإجماع مقدماً على النص[2] .

---

(١) شرح المحلي على جمع الجوامع ٣١٧/٢

(٢) مسلم الثبوت ٣٢٦/٢

واستدل **الفريق الثاني** : بأنه لو لم يجز عليه الخطأ في الاجتهاد لما وقع منه ، لكنه وقع ، فيكون جائزاً ، بدليل ما يأتي[1] :

أولاً ـ قوله تعالى : ﴿ عفا الله عنك لم أذنت لهم ﴾ فالله سبحانه وتعالى عاتب الرسول ﷺ على إذنه لبعض المنافقين في التخلف عن غزوة تبوك كما بان سابقاً ، وظهر الخطأ في الإذن بدليل هذا التنبيه والعتاب .

ثانيا ـ قال عز وجل في حق أسارى بدر : ﴿ ما كان لنبي أن يكون له أسرى حتى يثخن في الأرض ﴾ فهذا عتاب على أخذ النبي عليه الصلاة والسلام الفدية من أسرى بدر كما ارتأى أبو بكر ، ولم يأخذ برأي عمر الذي أشار بقتلهم ، وظهر الخطأ في الأخذ بالرأي الأول بدليل ما نبهه الله إليه في هذه الآية .

ثالثا ـ عوتب ﷺ بقوله تعالى : ﴿ وإذا تقول للذي أنعم الله عليه وأنعمت عليه : أمسك عليك زوجك ﴾ والعتاب على إخفاء تزوجه بزينب بنت جحش زوجة مولاه زيد ، بعد طلاقها وانتهاء عدتها ، لإبطال عادة التبني التي كانت سائدة في الجاهلية ، بأمر الله عز وجل .

ويؤكد كل ما سبق حادثة تأبير النخل :

وهي : « أن النبي ﷺ مر بقوم يلقحون ، فقال :لو لم تفعلوا لصلح ، فخرج شِيصاً[2] . قال : فمر بهم ، فقال : ما لنخلكم ؟ فقالوا : قلت كذا وكذا ، قال : أنتم أعلم بأمر دنياكم[3] » أو « أنتم أعلم بما يصلحكم في دنياكم » .

قال النبي ﷺ في رواية أخرى لحادثة تأبير النخل : « إن كان ينفعهم ذلك

(١) راجع مسلم الثبوت ٢/٢٢٥ ، المستصفى ٢/١٠٤ ، شرح الإسنوي ٣/٢٣٩ ، إرشاد الفحول ٢٢٦

(٢) الشيص : هو التمر الذي لا يشتد نواه ويقوى .

(٣) رواه مسلم عن أنس وعائشة رضي الله عنهما (جامع الأصول ١٢/٣٥٥) والرواية التي بعدها للبزار والطبراني .

فليصنعوه ، فإني إنما ظننت ظناً ، فلا تؤاخذوني بالظن ، ولكن إذا حدثتكم عن الله بشيء فخذوا به ، فإني لن أكذب على الله »[1] .

وقال أيضاً في رواية أخرى : « إنما أنا بشر ، إذا أمرتكم بشيء من دينكم فخذوا به ، وإذا أمرتكم بشيء من رأيي فإنما أنا بشر »[2] وفي لفظ آخر « ما أخبرتكم أنه من عند الله فهو الذي لا شك فيه »[3] وفي رواية أخرى : « إنما أنا بشر مثلكم ، فما حدثتكم عن الله فهو حق ، وما قلت فيه من قبل نفسي ، فإنما أنا بشر أصيب وأخطىء »[4] .

وقال ابن عباس يرفعه : « ليس أحد لا يؤخذ من قوله ويدع غير النبي ﷺ »[5] أي في شؤون الوحي لا الاجتهاد .

ومثل هذه الحادثة : عزمه ﷺ على أن يصالح غطفان على ثلث ثمار المدينة .

اجتهاد الصحابة في عصره ﷺ :

اتفق العلماء على جواز الاجتهاد بعد النبي ﷺ ، واختلفوا في جواز الاجتهاد في عصره على مذاهب[6] .

---

(١) رواه مسلم عن طلحة بن عبيد الله (جامع الأصول ٣٥٤/١٢) .

(٢) رواه مسلم عن رافع بن خديج .

(٣) رواه البزار عن أبي هريرة (مجمع الزوائد ١٧٩/١) .

(٤) رواه البزار بإسناد حسن (المرجع السابق) .

(٥) رواه الطبراني في الكبير ورجاله موثقون (المرجع السابق) .

(٦) راجع المستصفى ١٠٣/٢ ، الإحكام للآمدي ١٤٥/٣ ، شرح الإسنوي ٢٤٠/٣ ، إرشاد الفحول ٢٢٦ ،مسلم الثبوت ٣٢٦/٢ ، التقرير والتحبير ٣٠١/٣ ، فواتح الرحموت ٢٧٤/٢ ، اللمع للشيرازي ٧٣ ، روضة الناظر ٤٠٧/٢ ، المدخل إلى مذهب أحمد ١٨٦ ، شرح العضد على مختصر ابن الحاجب ٢٩٢/٢ وما بعدها ، شرح المحلي على جمع الجوامع ٣١٧/٢

فقال بعض الأصوليين بعدم الجواز عقلاً ، وقال آخرون بعدم الجواز مع عدم الوقوع .

وقال الجمهور : يجوز الاجتهاد في عصره عليه الصلاة والسلام للغائب والحاضر مع وقوع ذلك .

وفصل بعضهم فقال : يجوز الاجتهاد للغائب عن حضرته ﷺ دون الحاضر .

الأدلة :

استدل المانعون على عدم الجواز العقلي بما يأتي :

أولاً : إن اجتهاد الصحابة عرضة للخطأ بلا شك ، فاجتهادهم في عهد الرسول ﷺ اجتهاد مع القدرة على سلوك الطريق الآمن من الخطأ ، وبلوغ مرتبة العلم واليقين ، وهو قبيح عقلاً .

ثانياً : كان الصحابة يرجعون إلى النبي عليه الصلاة والسلام لمعرفة حكم الحوادث المتجددة ، فلو كان الاجتهاد جائزاً لهم ما احتاجوا إلى الرجوع إليه .

يجاب عن الدليل الأول : بأن الصحابة لم يكونوا قادرين على الرجوع إلى الرسول ﷺ في كل الأحوال ، فربما يكونون بعيدين عنه ، وربما يرجعون إليه ، فلا يجدون حكماً للحادثة بطريق الوحي ، فتظل المسألة في مجال الاجتهاد .

ويجاب عن الدليل الثاني : بأن تجويز الاجتهاد للصحابة لا يمنع من الرجوع إلى الرسول ﷺ ، فإنهم يرجعون إليه لعدم توصلهم إلى حكم في الحادثة بطريق الاجتهاد ، أو لسهولة معرفة الحكم عن طريقه ﷺ .

واستدلوا على عدم الوقوع بأنه لو اجتهد الصحابة في عصره ﷺ لنقل إلينا ، وحيث لم ينقل ، دل على عدم الوقوع .

وجوابه من وجهين :

أولاً : إن عدم النقل قد يكون لقلة ما وقع بينهم .

ثانياً : إنه قد نقلت اجتهادات كثيرة عن بعض الصحابة كأبي بكر وسعد بن معاذ وعمرو بن العاص ومعاذ بن جبل وأبي موسى الأشعري وغيرهم كما سيعرف ، ولا يقال : إن هذه أخبار آحاد كما ذكر الغزالي[1] فلا يجوز التمسك بها ؛ لأن هذه لمسألة ظنية ، وأخبار الآحاد تفيد الظن ، فتكفي لإقامة الحجة .

أدلة الجمهور :

استدل الجمهور على الجواز العقلي بأنه لا يترتب على فرض وقوع الاجتهاد من الصحابة في عصره عليه الصلاة والسلام محال ، فيكون جائزاً ، وهو طريق إثبات الجواز العقلي . واستدلوا على الوقوع بوقائع متعددة منها :

١ ـ حديث معاذ المعروف ، وهو « أن الرسول ﷺ بعثه مع أبي موسى الأشعري إلى اليمن قاضيين ، فقال لهما : بم تحكمان ؟ قالا : بكتاب الله ، فإن لم نجد فبسنة رسول الله ، فإن لم نجد قسنا الأمور بأشباهها ، فما كان أقرب إلى الصواب عملنا به ، فقال عليه الصلاة والسلام : أصبتما » فهذا إقرار بجواز الاجتهاد ، من الصحابة حال غيبتهم عنه عليه الصلاة والسلام .

٢ ـ قال النبي ﷺ في غزوة حنين : « من قتل قتيلاً فله سلبه ، فقتل أبو قتادة قتيلاً فاستحق سلبه ، وشهد له بعض الصحابة ، ولكن غيره أخذ السلب ، وطلب من النبي ﷺ إرضاء أبي قتادة من الغنيمة قائلاً له (أي للنبي عليه الصلاة والسلام) : سلب ذلك القتيل عندي فأرضه عني ، فقال أبو بكر لمن

---

(١) المستصفى ١٠٤/٢

أخذ السلب : لا ها الله[1] إذن (أي والله) لا يعمد (أي الرسول) إلى أسد من أسود الله (أي أبو قتادة) يقاتل عن الله ورسوله فيعطيك (الخطاب للرجل الذي أخذ السلب) سلبه ، فقال ﷺ : صدق وصدق في فتواه » فهذا إقرار من الرسول ﷺ لاجتهاد أبي بكر في حضرته .

إلا أن (صاحب التحرير) ناقش هذه الواقعة فقال :

واجتهاد أبي بكر في هذه الحالة لا يستلزم تخييره مطلقاً ، لعلمه أنه لكونه بحضرته إن خالف الصواب رده .

أي أن هذه الواقعة ليست من قبيل الاجتهاد ، فلم يكن احتمال الخطأ عنده ، ولا ثبوت التخيير له بين الرجوع إلى الرسول عليه الصلاة والسلام وبين الاجتهاد[2] .

وإني لا أؤيد صاحب التحرير ؛ لأن موضع الاجتهاد في هذه الحادثة ليس في أصل إثبات الحق في السلب القاتل ، وإنما في التعويض عنه من الغنيمة ، فأبو بكر رأى أن صاحب الحق أولى من غيره ، وأقره الرسول ﷺ على اجتهاده .

٣ ـ ثبت أن النبي ﷺ رضي بتحكيم سعد بن معاذ في بني قريظة ، ثم لما حكم بقتل رجالهم وسبي ذراريهم بالرأي ، أقره الرسول عليه الصلاة والسلام وقال له : « لقد حكمت فيهم بحكم الله الذي حكم به من فوق سبع سموات »[3] .

---

(١) ها : للتنبيه جعلت عوضاً عن حرف القسم (راجع القصة في شرح مسلم للنووي ٦٠/١٢ ، نصب الراية ٤٢٩/٣ ، نيل الأوطار ٢٦٢/٧) متفق عليه بين البخاري ومسلم وأحمد عن أبي قتادة .

(٢) راجع مسلم الثبوت ٣٢٧/٢

(٣) متفق عليه بين البخاري ومسلم وأحمد عن أبي سعيد الخدري (نيل الأوطار ٥٥/٨) .

٤ ـ قال الرسول ﷺ لعمرو بن العاص : « احكم في بعض القضايا ، فقال : أجتهد وأنت حاضر ؟ فقال : نعم ، إن أصبت فلك أجران ، وان أخطأت فلك أجر »[١] . وقال لعقبة بن عامر ولرجل من الصحابة في قضية بين خصمين « اجتهدا ، فإن أصبتما فلكما عشر حسنات ، وإن أخطأتما فلكما حسنة واحدة »[٢] وأقر الرسول عليه الصلاة والسلام عمرو بن العاص حينما صلى بأصحابه بالتيمم من الجنابة ولم يغتسل ، مستدلاً بقوله تعالى : ﴿ ولا تقتلوا أنفسكم ﴾[٣] .

وأقر النبي ﷺ رجلين بالتيمم ، ثم إعادة أحدهما الصلاة والوضوء حينما وجد الماء ، وعدم إعادة الآخر[٤] .

هذه الوقائع ونحوها تثبت جواز اجتهاد الصحابة ووقوعه في حضرة الرسول عليه الصلاة والسلام وفي غيبته .

وأما من فصل بين الحاضر والغائب ، فعمدته في الاستدلال تقرير معاذ على اجتهاده ، برأيه لما بعثه إلى اليمن ، وبعض هذه الوقائع التي ذكرتها ، أما الاجتهاد بحضرته ﷺ فلا يجوز لأنه مصدر التشريع . ورجح هذا الرأي الشوكاني[٥] .

والخلاصة : إنني لا أرى الإطالة في هذه المسألة ، إذ أن الخلاف فيها كما قال

---

(١) متفق عليه من حديث عمرو بن العاص وأبي هريرة ورواه بقية أصحاب الكتب الستة (تلخيص الحبير ١٨٠/٤) ورواه إسحاق عن عمر بن الخطاب (المطالب العالية ٢١٩/٥) .

(٢) رواه الطبراني في الصغير والأوسط ، وفيه متروك ، ورواه أحمد بإسناد رجاله رجال الصحيح . وروى أحمد والطبراني في الأوسط الكبير مثله عن عمرو بن العاص (مجمع الزوائد ١٩٥/٤) . ورواه الحاكم عن عمرو بلفظ « إن أصبت فلك عشرة أجور » .

(٣) رواه أحمد وأبو داود والدارقطني عن عمرو بن العاص في غزوة ذات السلاسل ، وأخرجه البخاري تعليقاً ، وابن حبان والحاكم (نيل الأوطار ٢٥٨/١) .

(٤) رواه أبو داود والنسائي عن أبي سعيد الخدري (سبل السلام ٩٧/١) .

(٥) إرشاد الفحول ٢٢٧

الفخر الرازي لا ثمرة لـه في الفقـه ؛ لأن اجتهـاد الصحـابي إن أقره الرسـول عليـه الصلاة والسلام كان حجة وشرعاً بالسنة التقريرية لا باجتهـاد الصحـابي ، وإن لم يبلغه كان داخلاً في الخلاف في قول الصحابي ، المتقدم ذكره .

فكرة خلو العصر عن المجتهدين :

البحث في هـذه الفكرة يرتبـط أيضـاً بحكم الاجتهـاد ؛ لأن القـول بفرضيـة الاجتهاد يستلزم عدم خلو الزمان عن مجتهد ، والسيوطي في كتابه (الرد على من أخلد إلى الأرض ...) السابق الإشارة إليه ، خصص الباب الأول في بيان فرضيـة الاجتهاد في كل عصر ، والباب الثاني في أنه لا يجوز عقلاً وشرعـاً إخلاء العصر من مجتهد ، إلا أنني لم أجد العلماء متفقين على هذا الرأي ، وإنما اختلفوا فيه[1] .

فقال جماعة كالحنابلة والأستاذ الإسفراييني والزبيدي من الشافعية : لا يجوز خلـو زمـان من مجتهـد يبين للنـاس مـا نـزل إليهم ويبصرهم في شرع ربهم ، ويستـدلون على رأيهم أولاً ـ بقولـه ﷺ : « لا تـزال طـائفـة من أمتي على الحـق ظاهرين حتى تقوم الساعة »[2] فلا يتحقق مضمون هـذا الخبر إذا خلا الزمـان من أناس يعرفون الحق ويبصرون به غيرهم .

---

(١) مسلم الثبوت ٣٤٩/٢ ، فواتح الرحموت ٣٩٩/٢ ، الآمدي ١٧٢/٣ ، إرشاد الفحول ٢٢٢ ، التقرير والتحبير ٣٣٩/٣ ، مذكرات في أصول الفقه لأستـاذنـا الـزفـزاف ١٥ ومـا بعـدهـا من بحث الإجماع .

(٢) أخرجه مسلم والترمذي وأبو داود عن ثوبـان بلفـظ « لا تزال طـائفـة من أمتي ظـاهرين على الحق ، لا يضرهم من خذلهم حتى يأتي أمر الله وهم كذلك » وفي لفظ آخر عند البخاري ومسلم عن المغيرة : « لا تزال طائفـة من أمتي ظـاهرين على الحق حتى يـأتيهم أمر الله » وفي روايـة لمسلم عن سعد : « لا يزال أهل الغرب ظاهرين على الحق حتى تقوم الساعة » (جامع الأصول ١٣٠/١٠) ورواه الحاكم عن عمر باللفظ المذكور (الجامع الصغير) وهنـاك ألفـاظ أخرى عنـد أحمد والشيخين . وأهل الغرب : هم العرب ، والغرب : الـدلو الكبير أو أهل الشـدة والجلـد . (شرح مسلم ٦٨/١٣) .

وثانياً : بأن الاجتهاد فرض كفاية ؛ لأن الحوادث غير متناهية ، فلو خلا العصر من مجتهد اجتمع العلماء على الباطل والخطأ ، مع أن الأمة معصومة عنه .

وقال أكثر العلماء ، منهم الرازي والغزالي والقفال وبقية المذاهب : يجوز خلو العصر من المجتهدين ، واستدلوا بقوله ﷺ : « إن الله لا يقبض العلم انتزاعاً ، ينتزعه من العباد ، ولكن يقبض العلم بقبض العلماء ، حتى إذا لم يبق عالماً اتخذ الناس رؤساء جهالاً فسئلوا ، فأفتوا بغير علم فضلوا وأضلوا »[1] ، فالنبي عليه الصلاة والسلام أخبر بمجيء زمان على الناس يكون الكل جهالاً ، لا مجتهد فيه ، فالقول بمنع خلو العصر عن المجتهد فيه تكذيب لهذا الخبر ، والكذب في خبر الرسول محال .

والحقيقة أن هذا الحديث لا دلالة فيه على جواز خلو العصر عن مجتهد ؛ لأنه إخبار عن آخر الزمان ، وشرط من أشراط الساعة ، إذ لو عدم الفقهاء لم تقم الفرائض كلها ، ولو عطلت الفرائض كلها لحلت النقمة بالمخلوقات كما جاء في الخبر : « لا تقوم الساعة إلا على شرار الناس »[2] .

والظاهر ألا حجة لهؤلاء ، إلا الغلو في تحديد مرتبة الاجتهاد ، وقصره على الأئمة السابقين والتزام تقليدهم ، مع أن وسائل الاجتهاد متوفرة لمن بعدهم أكثر منهم ، وأن فضل الله في إفاضة العلم والفهم لا يقتصر على زمان دون زمان . أو أن يكون مرادهم الخلو عن المجتهد المطلق المستقل بوضع أصول فقهية ، وهذا لا شك قد فرغ منه ، وليس لأحد زيادة عليه . أما بقية أنواع المجتهدين فلا يخلو عنهم عصر .

أخرج أبو نعيم في الحلية عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه قال : « لن

---

(١) سبق تخريجه ، رواه الشيخان وأحمد في مسنده والترمذي وابن ماجه عن عبد الله بن عمرو .

(٢) رواه أحمد في مسنده ومسلم عن ابن مسعود رضي الله عنه .

تخلو الأرض من قائم لله بحجة ، لكيلا تبطل حجج الله وبيناته ، أولئك هم الأقلون عدداً الأعظمون عند الله قدراً » قال السيوطي[1] : وهذا موقوف له حكم الرفع ؛ لأن مثله لا يقال من قبل الرأي ، وله شواهد مرفوعة وموقوفة ، منها قول النبي ﷺ : « لا تَعَجَّلوا بالبلية قبل نزولها ، فإنكم إن لا تعجلوها قبل نزولها ، لا ينفك المسلمون ، وفيهم إذا هي نزلت من إذا قال وفق وسدد »[2] .

وقد تتابع العلماء على القول بمثل هذه الكلمة المشهورة عن علي كرم الله وجهه ، حتى قال السيوطي : كأنها إجماع مع ما تقدم من كونها حديثاً أو أثراً .

والزركشي في كتابه « البحر » فند حجج القائلين بخلو العصر من المجتهد ، فقال : « وقول هؤلاء القائلين بخلو العصر من المجتهد ، مما يقضي منه العجب ، فإنهم إن قالوا ذلك باعتبار المعاصرين لهم فقد عاصر القفال والغزالي والرازي والرافعي من الأئمة بعلوم الاجتهاد على الوفاء والكمال جماعة منهم ، ومن كان له إلمام بعلم التاريخ ، والاطلاع على أحوال علماء الإسلام في كل عصر ، لا يخفى عليه مثل هذا ، بل قد جاء بعدهم من أهل العلم من جمع الله له من العلوم فوق ما اعتده (أي عده) أهل العلم في الاجتهاد .

وإن قالوا ذلك لا بهذا الاعتبار ، بل باعتبار أن الله عز وجل رفع ما تفضل به على من قبل هؤلاء من هذه الأمة ، من كمال الفهم وقوة الإدراك والاستعداد للمعارف ، فهذه دعوى من أبطل الباطلات ، بل هي جهالة من الجهالات .

وإن قالوا ذلك باعتبار تيسير العلم لمن قبل هؤلاء المنكرين وصعوبته عليهم وعلى أهل عصورهم ، فهذه أيضاً دعوى باطلة ، فإنه لا يخفى على من له أدنى فهم أن الاجتهاد قد يسره الله للمتأخرين تيسيراً لم يكن للسابقين ؛ لأن التفاسير

---

(١) راجع كتابه (الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض) ٢٧

(٢) لم أجده بهذه الرواية ، وقد ذكره السيوطي في كتابه المذكور .

للكتاب العزيز قد دونت وصارت في الكثرة إلى حد لا يمكن حصره ، والسنة المطهرة قد دونت ، وتكلم الأئمة على التفسير والتجريح والتصحيح والترجيح ، بما هو زيادة على ما يحتاج إليه المجتهد ، وقد كان السلف الصالح ومن قبل هؤلاء المنكرين يرحل[1] للحديث الواحد من قطر إلى قطر ، **فالاجتهاد على المتأخرين أيسر وأسهل من الاجتهاد على المتقدمين** ، ولا يخالف في هذا من له فهم صحيح وعقل سوي[2] .

وقد نقلت هذه العبارة على طولها ، لأن فيها أعمق تحليل وأبسط بيان وأروع حجة تقوم على أولئك الذين زعموا انسداد باب الاجتهاد ، وإلزام الناس بالتقليد ، وقد أتوا من قبل أنفسهم ، وعدم ثقتهم بما وصلوا إليه من درجات علمية تبوىء كلاً منهم صدارة الاجتهاد ، وكأنهم كانوا يحسون ببلوغهم درجة الاجتهاد ، كما يتبين من نقاشهم وحجاجهم واستقلالهم في الرأي والتفكير والتصويب والترجيح ، إلا أنهم لا يجرؤون على إظهاره بين المجتمع تمشياً مع فكرة إقفال باب الاجتهاد ، فيضعون أنفسهم في دائرة مذهب من المذاهب ، ثم يجتهدون ، كما فعل الغزالي نفسه ، فإنه يقول بخلو العصر من المجتهدين ، ثم يقول : ليس بمقلد للشافعي وإنما وافق رأيه رأيه[3] ، وفي كتبه اجتهادات متعددة .

ومن يتتبع كتب المتأخرين يجد فيها صوراً حية من الاجتهاد الطليق ، مثل كتب ابن يتيمة وابن القيم والعز بن عبد السلام وابن دقيق العيد وابن سيد

---

(١) روعي في إعادة الضمير لفظ كل من (السلف) و (من) الإفرادي ولم يراع معناهما الجماعي .

(٢) راجع إرشاد الفحول ٢٢٣ ، كتاب البحر المحيط للزركشي ، مخطوط بدار الكتب المصرية .

(٣) والقفال نفسه كان يقول للسائل في مسألة الصبرة : « أتسألني عن مذهب الشافعي أم ما عندي » ؟ وقال هو والشيخ أبو علي والقاضي الحسين والأستاذ أبو إسحاق وغيرهم : « لسنا مقلدين للشافعي ، بل وافق رأينا رأيه » . فما هذا كلام من يدعي زوال رتبة الاجتهاد (راجع مغني المحتاج للخطيب ٣٧٧/٤) .

الناس وزين الدين العراقي وابن حجر العسقلاني والسيوطي ، ونحوهم ممن بلغ درجة الاجتهاد مع أنهم في عصور يقولون عنها : إنها خالية من المجتهدين[1] .

(١) راجع إرشاد الفحول ٢٢٤ . ويلاحظ أن العز شيخ الإسلام ، وكل من بعده هنا تلميذ لمن قبله ، فهؤلاء ستة أعلام ، كل واحد تلميذ من قبله ، محيط بعلوم الاجتهاد .

المبحث الخامس

تجزؤ الاجتهاد

تجزؤ الاجتهاد معناه : أن يتمكن العالم من استنباط الحكم في مسألة من المسائل دون غيرها أو في باب فقهي دون غيره ، فالمجتهد المتجزىء هو العارف باستنباط بعض الأحكام[1] ، فإذا تم له ذلك بتوافر شروط الاجتهاد ، فهل له أن يجتهد في المسألة أو لا بد من أن يكون مجتهداً مطلقاً ؟

اختلف العلماء في تجزي الاجتهاد في بعض المسائل ، كالاجتهاد في موضوعات الفرائض مثلاً .

فقال أكثر العلماء : يجوز تجزؤ الاجتهاد بمعرفة ما يتعلق بمسألة وما لا بد منه فيها ، وإن جهل ما لا تعلق له بها من بقية المسائل الفقهية .

وقال بعضهم : لا يجوز ، لأن المسألة في نوع من الفقه ربما كان أصلها في نوع آخر منه[2] .

استدل الأكثرون بما يأتي :

١ ـ لو لم يتجزأ الاجتهاد لزم أن يكون المجتهد عالماً بجميع المسائل حكماً

---

(١) إرشاد الفحول ٢٢٤ ، أصول الاستنباط للحيدري ٢٤٨

(٢) المستصفى ١٠٣/٢ ، الآمدي ١٤٠/٣ ، إرشاد الفحول ٢٢٤ ، فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت ٣٦٤/٢ ، شرح العضد لمختصر المنتهى ٢٩٠/٢ ، أعلام الموقعين ٢١٦/٤ ، قارن أصول الفقه لأستاذنا الشيخ محمد أبو زهرة ٣٨٥

ودليلاً ، واللازم منتف ، إذ ليس من شرط المفتي : أن يكون عالماً بجميع أحكام المسائل ومداركها ، فإنه ليس في وسع البشر ، فالإمام مالك ـ وهو مجتهد بالإجماع ـ قد سئل عن أربعين مسألة ، فقال في ست وثلاثين منها : « لا أدري » ، وكم توقف الشافعي ، بل الصحابة ، في المسائل .

٢ ـ إذا اطلع العالم على أمارات بعض المسائل فيكون هو وغيره سواء في تلك المسائل ، وكونه لا يعلم أمارات غيرها لا مدخل له فيها ، فإذن يجوز له الاجتهاد فيها كما جاز لغيره .. هذا مع ملاحظة أنه لا بد من توافر كل ما يتعلق بالمسألة المجتهد فيها كما بينت .

واحتج الآخرون بأنه يحتمل أن يكون كل ما يقدر جهله به يجوز تعلقه بالحكم الذي يبحث فيه ، والعلماء اتفقوا على أن المجتهد لا يجوز له الحكم بالدليل حتى يحصل له غلبة الظن بحصول المقتضي وعدم المانع ، وهذا يحصل للمجتهد المطلق ، وهنا لم يحصل للمجتهد ظن عدم المانع .

وأجيب بأننا نفترض حصول جميع ما يتعلق بتلك المسألة .

وقد رجح بعض الكاتبين المحدثين مذهب هؤلاء[1] ؛ لأن الاجتهاد ملكة وأهلية معينة تتطلب فهم روح الشريعة والمبادىء العامة فيها ، وهو بمثابة البلاغة التي لا تتوافر عند إنسان ما لم يكن بليغاً في كل فنون الكلام بحيث يتطابق مع مقتضى الحال ، فلا يتصور أن يكون العالم مجتهداً في أحكام الطلاق وغير مجتهد في أحكام البيع ، أو مجتهداً في أحكام العقوبات وغير مجتهد في أحكام العبادات ؛ لأن أحكام الشرع يتعلق بعضها ببعض ، فالجهل ببعضها مظنة

---

(١) راجع علم أصول الفقه لخلاف ٢٦١ ، أصول الفقه الإسلامي لشاكر الحنبلي ٣٩٠ ، الأصول العامة للفقه المقارن ٥٨٥

للتقصير في الباب والنوع الذي قد عرفه[1] .

ولكني أرجح مذهب الأكثرين ، إذ أنهم قرروا ضرورة توافر شروط الاجتهاد في العالم ، ومنها : معرفة مقاصد الشريعة ، كما أنهم تطلبوا معرفة ما يتصل بموضوع الاجتهاد ، وحيئنذ فلا معنى لمنع تجزي الاجتهاد لا سيما في مثل ظروفنا الحاضرة ، لما يترتب عليه من مجافاة مقتضيات الواقع .

والمهم في الأمر ، كما قال الغزالي : أن يكون العالم على بصيرة فيما يفتي ، فيفتي فيما يدري ويدري أنه يدري ، ويميز بين ما لا يدري وبين ما يدري ، فيتوقف فيما لا يدري ، ويفتي فيما يدري[2] ، وهو معنى دليل المجوزين ، وملخصه : أن هذا العالم قد عرف الحق بدليله ، وقد بذل جهده في معرفة الصواب ، فحكمه في ذلك حكم المجتهد المطلق[3] .

والقول بتجزؤ الاجتهاد في تقديري : كان هو النافذة التي استطاع بها العلماء تخفيف غلواء سد باب الاجتهاد ، نزولاً تحت عامل الضرورة أو الحاجة التي تصادف العلماء في كل زمن للإفتاء في حكم الحوادث المتجددة ، وحيث إن فكرة إقفال باب الاجتهاد ، لا مساغ لقبولها كما سيعرف ، فإن ترجيح مذهب القائلين بتجزي الاجتهاد هو الأمر المحتم بطريق الأولى .

قال الكاظمي : « وأما الاجتهاد بالتجزي : فلا ينبغي الإشكال في إمكانه ، بل في حجية رأيه عليه نفسه ، لإطلاق الأدلة[4] » .

والخلاصة : إن الخلاف في قضية تجزي الاجتهاد ليس بعيد الجانبين ، وإنما

---

(١) أعلام الموقعين ٢١٦/٤

(٢) المستصفى ١٠٣/٢

(٣) راجع أعلام الموقعين ٢١٦/٤

(٤) العناوين المسائل الأصولية ٨٩/٢

هو منحصر في دائرة ضيقة ، إذ أنه عند القائلين بالتجزي ، لا بد من توافر شروط الاجتهاد ، ولكن لا يطلب تحقق الشرط بكامله ، وإنما يكفي أن تتكامل الشروط مجتمعة في موضوع من الموضوعات .

والأستاذ محمد تقي الحكيم أبان سبب الاختلاف بين العلماء في هذا الموضوع فقال : « إن الخلط بين ملكة الاجتهاد وإعمالها ، هو الذي سبب الارتباك في كلمات بعضهم ، والتجزي في مقام إعمال الملكة يكاد يكون من الضروريات ، بل لا يوجد في هذا المقام اجتهاد مطلق أصلاً ، ودعوى امتناع الاجتهاد المطلق بهذا المعنى لا تخلو من أصالة ، لاستحالة إعمال الملكة في جميع المسائل ، حتى التي لم توجد موضوعاتها بعد ، فاستيعاب جميع مسائل الفقه أمر متعذر على بشر عادي بداهة[1] » .

أي أنه لا يلزم من توافر ملكة الاجتهاد عند عالم أن يعلم فعلاً جميع المسائل ، وأن يستخدم ملكته دائماً ، فالطبيب ـ بعد تخرجه ـ طبيب ، وإن لم يداوِ واحداً من المرضى .

☆ ☆ ☆

---

(١) انظر الأصول العامة للفقه المقارن ٥٨٦ وما بعدها .

المبحث السادس

مراتب المجتهدين

أتعرض لهذا الموضوع لما له من صلة بفكرة الاجتهاد ، كما فهمها العلماء المتأخرون ، فأدى ذلك الفهم إلى إحكام إغلاق باب الاجتهاد ، واستغراب الكثيرين من أبناء عصرنا الكلام في الاجتهاد .

قال السيوطي (المتوفى سنة ٩١١ هـ) : « لهج كثير من الناس اليوم (أي في زمنه) بأن المجتهد المطلق فقد من قديم ، وأنه لم يوجد من دهر إلا المجتهد المقيد ، وهذا غلط منهم ، ما وقفوا على كلام العلماء ، ولا عرفوا الفرق بين المجتهد المستقل ، ولا بين المجتهد المقيد ، والمجتهد المنتسب ، وبين كل ما ذكر فرق[١] » .

فيفهم من كلامه وكلام غيره كابن الصلاح والنووي : أن مراتب المجتهدين خمسة ، وهي في جملتها : إما مستقل أو غير مستقل ، وغير المستقل أربعة أقسام ، هذه المراتب هي[٢] :

١ ـ المجتهد المستقل :

وهو الذي استقل بقواعده لنفسه ، يبني عليها الفقه خارجاً عن قواعد المذهب المقررة ، قال السيوطي : « وهذا شيء فقد من دهر ، بل لو أراده الإنسان اليوم لامتنع عليه » .

---

(١) الرد على من أخلد إلى الأرض ٣٨

(٢) المرجع السابق ٣٩ ـ ٤٢ ، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد ١٨٤ ، العناوين في المسائل الأصولية ٨٩/٢ ، الأصول العامة للفقه المقارن ٥٩١ ، مقدمة كتاب المجموع للنووي ، علم أصول الفقه لخلاف ٣٤٢ ، أعلام الموقعين ٢١٢/٤

٢ ـ المجتهد المطلق غير المستقل :

وهو الذي وجدت فيه شروط الاجتهاد التي اتصف بها المجتهد المستقل ، ثم لم يبتكر لنفسه قواعد ، بل سلك طريقة إمام من أئمة المذاهب في الاجتهاد ، فهو مطلق منتسب ، لا مستقل ولا مقيد ، إذ أنه لم يقلد إمامه ، ولكنه سلك طريقته في الاجتهاد ، مثل أبي يوسف ومحمد وزفر من الحنفية ، وابن القاسم وأشهب من المالكية ، والبويطي والزعفراني والمزني من الشافعية .

٣ ـ المجتهد المقيد أو مجتهد التخريج :

وهو أن يكون مقيداً في مذهب إمامه ، مستقلاً بتقرير أصوله بالدليل ، غير أنه لا يتجاوز في أدلته أصول إمامه وقواعده كالحسن بن زياد والكرخي والطحاوي من الحنفية ، والأبهري وابن أبي زيد من المالكية ، وأبي إسحاق الشيرازي والمروزي من الشافعية ، ونحوهم من أصحاب الوجوه المقولة في المذهب تخريجاً على منصوص الإمام . وهذه هي رتبة الاجتهاد في المذهب : وهو الذي يتمكن فيه المستنبط من معرفة الأحكام في الوقائع التي لم يرد فيها نص عن إمام المذهب بطريق التخريج على النصوص أو القواعد المنقولة عن إمام المذهب . ويحدث التخريج أيضاً ، فيما إذا أفتى المجتهد في مسألتين متشابهتين بحكمين مختلفين في وقتين ، فيجوز نقل الحكم وتخريجه من كل واحدة منهما إلى الأخرى ، ما لم يفرق بينهما ، أو يقرب الزمن .

٤ ـ مجتهد الترجيح :

وهو ألا يبلغ رتبة أصحاب الوجوه ، لكنه كما قال النووي في المجموع : « فقيه النفس ، حافظ لمذهب إمامه ، وعارف بأدلته قائم بتقريرها ، يصور ويحرر ويقرر ، ويمهّد ويزيف ويرجح ، لكنه قصر عن أولئك (أي المجتهدين) لقصوره عنهم في حفظ المذهب ، أو الارتياض في الاستنباط ، أو معرفة الأصول

ونحوها من أدواتهم » ، مثل القدوري والمرغيناني صاحب الهداية من الحنفية .

أي إن هذا المجتهد يتمكن من ترجيح قول لإمام المذهب على قول آخر . أو الترجيح بين ما قاله الإمام وما قاله تلاميذه أو غيره من الأئمة ، فشأنه تفضيل بعض الروايات على بعض .

وبواسطة هؤلاء المجتهدين الذين لم يخل منهم عصر ، أمكن ضبط الأحكام الفقيهة الكثيرة المنقولة عن أئمة المذاهب الأربعة ، وتخريج علل هذه الأحكام حتى يتسنى القياس عليها فيما لم يرد فيه نص عنهم ، ومعرفة الأقوال التي يصح الاعتماد عليها . والتي لا يصح . وبواسطتهم أيضاً أمكن الوفاء بما يحتاج إليه الناس في العصور المختلفة من أحكام .

٥ ـ مجتهد الفتيا :

وهو أن يقوم بحفظ المذهب ونقله وفهمه في الواضحات والمشكلات ، ولكن عنده ضعف في تقرير أدلته وتحرير أقيسته .

قال فيه النووي : « فهذا يعتمد نقله وفتواه به فيما يحكيه في مسطورات مذهبه من نصوص إمامه ، وتفريع المجتهدين في مذهبه » .

وانتقد هذا التقسيم[١] لإطلاق كلمة (المجتهد) على أصناف المجتهد المقيد في المذهب ؛ لأن (المقيد) لا ينتهي باستنباطه إلى الحكم الشرعي ، وإنما ينتهي إلى رأي إمامه ، وحينئذ يطلق على الأصناف الثلاثة الأخيرة كلمة الاجتهاد تسامحاً .

---

(١) راجع الأصول العامة للفقه المقارن ٥٩٢ وما بعدها .

أقسام المفتين عند ابن القيم الجوزية :

ذكر ابن القيم أنواع المجتهدين أو المفتين بتصنيف آخر ، يحسن بيانه ، فقال : المفتون الذين نصبوا أنفسهم للفتوى أربعة أقسام[(١)] .

أحدهم : العالم بكتاب الله وسنة رسوله وأقوال الصحابة : فهو المجتهد في أحكام النوازل ، يقصد فيها موافقة الأدلة الشرعية حيث كانت ، ولا ينافي اجتهاده تقليده لغيره أحياناً ، فلا تجد أحداً من الأئمة إلا وهو مقلد من هو أعلم منه في بعض الأحكام ، وقد قال الشافعي رحمه الله ورضي عنه في موضع من الحج : قلته تقليداً لعطاء .

فهذا النوع الذي يسوغ لهم الإفتاء ، ويسوغ استفتاؤهم ، ويتأدى بهم فرض الاجتهاد ، وهم الذين قال فيهم النبي ﷺ : « إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مئة سنة من يجدد لها دينها »[(٢)] وهم غرس الله الذين لا يزال يغرسهم في دينه ، وهم الذين قال فيهم علي بن أبي طالب كرم الله وجهه : « لن تخلو الأرض من قائم لله بحجته » .

النوع الثاني : مجتهد مقيد في مذهب من ائتم به ، فهو مجتهد في معرفة فتاويه وأقواله ومأخذه وأصوله ، عارف بها ، متمكن من التخريج عليها ، وقياس ما لم ينص من ائتم به عليه على منصوصه ، من غير أن يكون مقلداً لإمامه ، لا في الحكم ولا في الدليل . لكن سلك طريقه في الاجتهاد والفتيا ، ودعا إلى مذهبه ورتبه وقرره ، فهو موافق له في مقصده وطريقه معاً ، مثل القاضي أبي يعلى من الحنابلة .

---

(١) أعلام الموقعين ٢١٢/٤ وما بعدها .

(٢) رواه أبو داود والحاكم والبيهقي في المعرفة عن أبي هريرة (الفتح الكبير ٣٥٣/١) .

النـوع الثـالث : من هـو مجتهـد في مـذهب من انتسب إليـه ، مقرر لـه بالدليل ، متقن لفتاويه ، عالم بها ، لكن لا يتعدى أقواله وفتاويه ولا يخالفها ، وإذا وجد نص إمامه لم يعدل عنه إلى غيره ألبتة . وهذا شأن أكثر المصنفين في مذاهب أئمتهم ، وهو حال أكثر علماء الطوائف .

وكثير منهم من يظن أنه لا حاجة به إلى معرفة الكتاب والسنة والعربية لكونه مجتزياً بنصوص إمامه ، فهي عنده كنصوص الشارع ، وقد اكتفى بها من كلفة التعب والمشقة . وقد كفاه الإمام استنباط الأحكام ومؤنة استخراجها من النصوص ، وقد يرى إمامه ذكر حكماً بدليله ، فيكتفي هو بذلك الدليل من غير بحث عن معارض له .

وهذا شأن كثير من أصحاب الوجوه والطرق والكتب المطولة والمختصرة ، وهؤلاء لا يدَّعون الاجتهاد ، ولا يقرَون بالتقليد .

وقد انتقدهم ابن القيم لبلوغهم درجة الاجتهاد في كلام الله ورسوله ، واستنباط الأحكام منه ، وترجيح ما يشهد له النص ، ثم يلزمون أنفسهم بمذهب إمام يعتبرونه أعلم من غيره ، أحق بالاتباع من سواه ، وأن مذهبه هو الراجح ، والصواب دائر معه .

النـوع الرابـع : طـائفـة تفقهت في مـذاهب من انتسبت إليـه ، وحفظت فتـاويـه وفروعـه ، وأقرت على أنفسها بالتقليد المحض من جميع الوجوه . فإن ذكروا الكتاب والسنة يوماً في مسألة ، فعلى وجه التبرك والفضيلة لا على وجه الاحتجاج والعمل . وإذا رأوا أبا بكر وعمر وعثان وعلياً وغيرهم من الصحابة رضي الله عنهم قد أفتوا بفتيا ، ووجدوا لإمامهم فتيا تخالفها ، أخذوا بفتيا إمامهم ، وتركوا فتاوى الصحابة ، قائلين : الإمام أعلم بذلك منا ، ونحن قد قلدناه ، فلا نتعداه ولا نتخطاه ، بل هو أعلم بما ذهب إليه منا .

ومن عدا هؤلاء فمتكلف متخلف ، قد دنا بنفسه عن رتبة المشتغلين ، وقصَّر عن درجة المحصلين ، فهو مكذلك مع المكذلكين . وإن ساعد القدر واستقل بالجواب ، قال : يجوز شرطه ، ويصح شرطه ، ويجوز ما لم يمنع منه مانع شرعي ، ويرجع في ذلك إلى رأي الحاكم ، ونحو ذلك من الأجوبة التي يستحسنها كل جاهل ، ويستحي منها كل فاضل .

المبحث السابع

فتح الاجتهاد وإغلاقه

انقسمت الدولة الإسلامية في القرن الرابع الهجري إلى دويلات وممالك ، مما أضعف الأمة الإسلامية ، وقطع الروابط السياسية فيما بينها ، فكان من جراء الانقسام ضعف الاستقلال الفكري ، وجمود النشاط العلمي ، ووقع العلماء في حمأة التعصب المذهبي وفقدان الثقة بالنفس ، وكثرة الجدال والمناظرة والتحاسد فيما بينهم والشغف بالمادة ، وابتلي الناس بقضاة غير أكْفَاء ، وعكف العلماء على تدوين المذاهب واختصار الكتب .

وخاف بعض العلماء من ضعف الوازع الديني الذي قد يؤدي إلى هدم صرح الفقه الذي بناه الأئمة السابقون ، فتنادوا بالتزام المذاهب المتقدمة ودعوا إلى سدّ باب الاجتهاد منعاً من ولوج أناس فيه ليسوا أهلاً للاجتهاد والاستنباط[1] . وهذا في تقديري من باب السياسة الشرعية التي تعالج شأناً خاصاً ، أو أمراً مؤقتاً ، أو فوضى اجتهادية قائمة بسبب ادعاء غير الأكْفَاء الاجتهاد ، فإذا زال الموجب لما سبق ، وجب العود إلى أصل الحكم ، وهو فتح باب الاجتهاد ، إذ لا دليل أصلاً على سد باب الاجتهاد ، وإنما هي « دعوى فارغة وحجة واهنة أوهن من بيت العنكبوت ؛ لأنها غير مستندة إلى دليل شرعي أو عقلي سوى التوارث[2] » .

---

(١) انظر تاريخ التشريع للخضري ٣١٩ وما بعدها ، تاريخ الفقه الإسلامي للسايس وجماعة ١١٩ وما بعدها .

(٢) عمدة التحقيق في التقليد والتلفيق لمحمد سعيد الباني ٦٢

قال بعض علماء الشيعة : « وكان سد باب الاجتهاد في القرن الرابع الهجري[١] ، وتحديد الإنتاج الفكري فيما يتعلق بالتشريع من الأخطاء الجسام التي لا مبرر لها ، بعد أن استمر أكثر من ثلاثة قرون مفتوحاً ، أنتج خلالها الفكر الإسلامي في الفقه وأصوله ثروة خالدة أمدت التشريع الإسلامي بالفقه وأسباب البقاء والخلود[٢] » .

لهذا فإني أقول : إن باب الاجتهاد مفتوح لكل ذي بصيرة ، حتى لا يحرم إنسان من التدبر والنظر ، وحرية الفكر ، وإعمال مواهبه ، ولا يقال : إن طريق الاجتهاد موصد فيحتاج إلى فتح ، ودعوة للتحرر ، إذ لا يسلم بإقفال هذا الباب من الأصل ، فضلاً عن القول بما قاله علماء القرن الرابع ومن تابعهم .

والاجتهاد الآن لا يعني فقط إحداث آراء جديدة لوقائع جديدة ، وإنما مجاله أيضاً النظر في الأدلة ذاتها ، دون تقيد بمذهب أحد .

لهذا فإن الشيعة أصابوا في بقائهم على أصل فتح باب الاجتهاد المطلق لمن كان أهلاً له[٣] .

وقد أورد الإمام السيوطي في كتابه[٤] نصوص العلماء من جميع المذاهب المتفقة على القول بفرضية الاجتهاد وذم التقليد ، فقد نهى أئمة المذاهب عن تقليدهم ، وطالبوا بضرورة التفكر والنظر ، كما تابعهم العلماء في ذلك ، قال محي السنة أبو محمد البغوي في كتابه (التهذيب) : (وهو من أجل الكتب المصنفة في الفقه) : « العلم ينقسم إلى فرض عين وفرض كفاية » ـ فذكر فرض العين ـ ثم

---

(١) الأدق أن يقال : في أواخر القرن الرابع الهجري ؛ لأن العبارة المألوفة هي أنهم قالوا : أقفل باب الاجتهاد بعد الأربعمائة .

(٢) المبادىء العامة للفقه الجعفري لهاشم معروف ٣٥٩

(٣) انظر العناوين في المسائل الأصولية ٨٩/٢ ، الأصول العامة للفقه المقارن ٦٠٥

(٤) الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض ٣ ـ ١٣

قال : « وفرض الكفاية هو أن يتعلم ما يبلغ رتبة الاجتهاد ومحل الفتوى والقضاء ، ويخرج من عداد المقلدين ، فعلى كافة الناس القيام بتعلمه ، غير أنه إذا قام من كل ناحية واحد أو اثنان سقط الفرض عن الباقين ، فإذا قعد الكل عن تعلمه عصوا جميعاً ، لما فيه من تعطيل أحكام الشرع ، قال الله تعالى : ﴿ فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون ﴾[١] .

وحكم الشهرستاني في كتابه (الملل والنحل) بعصيان أهل العصر بأسرهم إذا قصروا في القيام بهذا الفرض ، وأقام على فرضيته دليلاً عقلياً قطعياً لا شبهة فيه ، فقال : « وبالجملة نعلم قطعاً ويقيناً أن الحوادث والوقائع في العبادات والتصرفات مما لا يقبل الحصر والعد ، ونعلم قطعاً أيضاً أنه لم يرد في كل حادثة نص ، ولا يتصور ذلك أيضاً ؛ والنصوص إذا كانت متناهية ، والوقائع غير متناهية ، وما لا يتناهى لا يضبطه ما يتناهى ، علم قطعاً أن الاجتهاد والقياس واجب الاعتبار حتى يكون بصدد كل حادثة اجتهاد[٢] » .

إمكان الاجتهاد وأهميته في عصرنا :

الاجتهاد حياة التشريع ، فلا بقاء لشرع ما لم يظل الفقه والاجتهاد فيه حياً مرناً ذا فعالية وحركة[٣] ، إذ أن من مقتضيات النمو وتطور الحياة وضرورة

---

(١) الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض ٤.

(٢) الملل والنحل ١/١٩٩ ، ٢٠٥ . وانظر مثله في الموافقات ٤/١٠٤ .

(٣) قال الغزالي في المنخول ٤٦٢ : « الاجتهاد ركن عظيم في الشريعة ، لا ينكره منكر ، وعليه عول الصحابة ، بعد أن استأثر الله برسوله ﷺ ، وتابعهم عليه التابعون إلى زماننا هذا ولا يستقل به أحد ، ولكن لا بد من أوصاف وشرائط ، مجملها أن تقول : المجتهد : هو المستقل بأحكام الشرع نصاً واستنباطاً . وأشرنا بالنص إلى الكتاب والسنة ، وبالاستنباط إلى الأقيسة والمعاني . وأما تفصيل هذه الشروط فقد سبق بيانه .

(راجع الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض للسيوطي ٨٨) .

انتشار الشريعة في العالم : الجزم بأن الاجتهاد معتبر ، لا سيما في عصرنا هذا ـ عصر السرعة وتعقد المعاملات وتجدد الحوادث والمشكلات ـ فهناك قضايا كثيرة تستدعي حلولاً شرعية سليمة ، ولا ملجأ لحلها في غير الاجتهاد ، فهو من أعظم القُرَب التي نتقرب بها إلى الله سبحانه وتعالى ؛ لأنه نقطة الارتكاز التي يقوم عليها الحكم بصلاح شريعة الإسلام لكل زمان ومكان .

فلنكن جريئين في الاجتهاد غير هيابين ، ولنستنهض الهمم ، ولنعد الإمكانات الوافرة ، للبحث الدائب والعمل المتواصل ، وإيجاد حلقات دراسية خاصة للتداول في شأن مستحدثات العصر ، وإلا كنا جميعاً آثمين بلا تردد ، وهذا ما أدين الله عليه .

أما القعود إلى الكسل والرضا بما آل إليه فقه الإسلام من تخلف عن مسايرة ركب الحضارة وتطور العلم واتساع ميادين الفقه العالمية ، فهو مما لا يرضي الله ورسوله ، ولا يقبله مسلم حريص على دين الله وتطبيق أحكامه في الأنام .

والاجتهاد ممكن كل الإمكان ، ولا صعوبة فيه ، بشرط أن ندفن تلك الأوهام والخيالات ، ونمزق ذلك الران الذي خيم على عقولنا وقلوبنا من رواسب الماضي وآفات الخمول ، والظن الآثم بعدم إمكان الوصول إلى ما وصل إليه الأولون ، فكأن ذلك نوع من المستحيل ، وهل هناك مستحيل بعد غزو الفضاء واختراع الذرة والكهرباء وتوابعها ؟

ليت شعري لو كان في زماننا مثل أبي حنيفة بطل الحرية والتفكير ، فهل يرضى بما عليه علماء اليوم وأساتذة الجامعات ؟ ! .

إن استكمال شرائط الاجتهاد ليس من العسير في شيء بعد تدوين العلوم المختلفة ، وتعدد المؤلفات فيها ، وتصفية كل دخيل عليها ، غير أنه لا ينكر أن الاجتهاد المستقل بإيجاد أصول جديدة وقواعد خاصة للاستنباط ، لا مجال له

اليوم ، فقد هدي الباحثون المجتهدون إلى مواطن الحق والكمال فيها ، فما علينا إلا الاهتداء بهديهم ، واستعمال أمضى سلاح عرفوه للولوج إلى مجاهل كل غريب ، واستثارة دفين كل بعيد .

وها هم العلماء نراهم في كل عصر يجتهدون ، ويرجحون بين أقوال الفقهاء السابقين ، حتى انضبطت المذاهب ، وحررت الأحكام .

ولأنقل لك عبارة ابن عبد السلام من أئمة المالكية في كتابه (شرح مختصر ابن الحاجب) في باب القضاء ، حيث يقول : « إن رتبة الاجتهاد مقدور على تحصيلها ، وهي شرط في الفتوى والقضاء ، وهي موجودة إلى الزمان الذي أخبر عنه عليه الصلاة والسلام بانقطاع العلم ، ولم نصل إليه إلى الآن ، وإلا كانت الأمة مجتمعة على الخطأ ، وذلك باطل » .

قال السيوطي معلقاً على هذه العبارة : « فانظر كيف صرح بأن رتبة الاجتهاد غير متعذرة ، وأنها باقية إلى زمانه ، وبأنه يلزم من فقدها اجتماع الأمة على الباطل وهو محال[1] » .

الوظائف التي يشترط فيها الاجتهاد :

ومما يؤكد ضرورة القول بأن باب الاجتهاد مفتوح ما شرطه أولئك الفقهاء في متولي الوظائف التالية[2] :

١ ـ الإمامة العظمى : اشترط الفقهاء أن يكون الإمام الأعظم مجتهداً .

٢ ـ وزارة التفويض : وهي أن يستوزر الإمام من يفوض إليه تدبير الأمور

(١) الرد على من أخلد إلى الأرض ٢٤

(٢) المرجع السابق ١٦ وما بعدها ، راجع الأحكام السلطانية للماوردي ، والأحكام السلطانية لأبي يعلى في مواضع بيان أحكام هذه الوظائف .

برأيه ، وإمضاءها على اجتهاده ، فيعتبر في تقليد هذه الوزارة شروط الإمامة .

٣ ـ القضاء : اشترط المالكية والشافعية والحنابلة في القاضي أن يكون مجتهداً .

٤ ـ نواب القاضي وخلفاؤه : يشترط فيهم أيضاً أن يكونوا من أهل الاجتهاد .

٥ ـ المفتي : يجب أن يكون المفتي مجتهداً في المذهب الذي يفتي فيه كالمجتهد في الشريعة .

٦ ـ الحسبة : وهي أمر بالمعروف إذا ظهر تركه ، ونهي عن المنكر إذا ظهر فعله .

وذكر القاضي أبو يعلى احتمالين في اشتراط الاجتهاد في المحتسب ، وصحح الماوردي عدم الاشتراط .

المبحث الثامن

الإصابة والخطأ في الاجتهاد

الخلاف في هذه المسألة الفلسفية قديم ، وهي ذات شقين :

الشق الأول : في الأصول والقضايا العقلية .

الشق الثاني : في مسائل الفروع الفقهية .

سأتكلم عن كلا الأمرين من ناحيتين : ناحية الإصابة ، والخطأ في الاجتهاد فيها ، وناحية حكم المخطىء من حيث التأثيم .

أولاً ـ الاجتهاد في العقليات والأصول :

اتفق عامة الأصوليين[1] على أن الناظر في القضايا العقلية المحضة والمسائل الأصولية : يجب أن يهتدي إلى الحق والصواب فيها ؛ لأن الحق فيها واحد لا يتعدد ، والمصيب فيها واحد بعينه ، وإلا اجتمع النقيضان ، فمن أصاب الحق فقد أصاب ، ومن أخطأ فهو آثم ، ونوع الإثم يختلف . فإن كان الخطأ فيما يرجع إلى الإيمان بالله ورسوله فالمخطىء كافر ، وإلا فهو مبتدع فاسق ؛ لأنه عدل عن

---

(١) راجع المستصفى ١٠٥/٢ ، الآمدي ١٤٦/٣ ، شرح المحلي على جمع الجوامع ٣١٨/٢ ، شرح العضد على مختصر ابن الحاجب ٢٩٣/٢ ، مسلم الثبوت ٣٢٨/٢ ، إرشاد الفحول ٢٢٨ ، شرح الإسنوي ٢٥٠/٣ ، الملل والنحل للشهرستاني ٢٠١/١ ، كشف الأسرار ١١٣٧/٢ ، التلويح ١١٨/٢

الحق ، وضل ، كالقول بعدم رؤية الله تعالى ، وخلق القرآن والأعمال[1] .

والقضايا العقلية : هي التي يصح للناظر درك حقيقتها بنظر العقل قبل ورود الشرع ، مثل ما يتعلق بإثبات الصانع واجب الوجود وصفاته الواجبة والجائزة والمستحيلة ، وبعثة الرسل وتصديقهم بالمعجزات ، وحدوث العالم ، وجواز رؤية الله تعالى ، وخلق القرآن والأعمال ، وخروج الموحدين من النار ، وما يشابهها .

وأما المسائل الأصولية : فمثل كون الإجماع والقياس وخبر الواحد حجة ؛ لأن أدلتها قطعية ، فيعتبر المخالف فيها آثماً مخطئاً .

وقال الجاحظ وعبيد الله بن الحسن العنبري من المعتزلة : لا إثم على المجتهد المخطىء في العقليات ما دام لم يصل إلى درجة العناد ، فإذا اجتهد مخالف ملة الإسلام من اليهود والنصارى والدهرية[2] ، فأداه اجتهاده إلى معتقده فلا يأثم ؛

---

(١) قال أهل السنة : يرى أولياء الله ربهم في الآخرة لقوله تعالى : ﴿ وجوه يومئذ ناضرة ، إلى ربها ناظرة ﴾ ولقوله ﷺ : « إنكم سترون ربكم عياناً ، كما ترون هذا القمر ، لا تضامون في رؤيته » وخالف المعتزلة في ذلك لقوله تعالى : ﴿ لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار ﴾ والمعنى عند أهل السنة لاتدركه إدراك ماهية وإحاطة ، وقال أهل السنة : كلام الله قديم ؛ لأنه صفة من صفاته ، وصفاته قديمة كذاته ، والقرآن كلام الله عز وجل ، وما تكلم به الله فليس بمخلوق ، فهو كلام الله غير مخلوق ، وكلام الله من الله ، وليس من الله شيء مخلوق . وخالف المعتزلة فقالوا : القرآن مخلوق ؛ لأنهم ينكرون الصفات الأزلية لله ، والقرآن من الصفات . وقال بذلك الجهمية أتباع جهم بن صفوان من صغار التابعين ، وكذلك الخوارج وبعض المرجئة .

وقال أكثر أهل السنة : إن الله يخلق الاستطاعة على الفعل عندما ينبغي أن تكون ، فهو يخلق القطع بالسكين ، حين تلامس المقطوع ، ومجمل عقيدة الأشاعرة : أن أفعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله تعالى وحدها . وقال المعتزلة : بقدرة العبد وحدها ، والاستطاعة قبل الفعل ، والسكين تقطع باستطاعة فيها ، والإيمان والكفر باستطاعة خلقت في الإنسان .

(٢) الدهرية : طائفة من الأقدمين أنكروا الصانع وزعموا أن العالم لم يزل موجوداً كذلك بنفسه لا بصانع ، ولم يزل الحيوان من نطفة ، والنطفة من حيوان ، كذلك كان ، وكذلك يكون أبداً (المنقذ من الضلال للغزالي ١٠) .

لأنه نظر وبذل ما في وسعه وطاقته من الاجتهاد فهو معذور ، وزاد العنبري بأن قال : كل مجتهد في العقليات مصيب[1] . فإذا أراد بالإصابة : أنه أتى بما كلف به مما هو داخل تحت قدرته من الاجتهاد ، فرأيه هو رأي الجاحظ ، وإن أراد ما اعتقده موافق للمعتقد الصحيح ، فقد خرج عن المعقول ؛ لأنه لا يعقل أن يكون قدم العالم وحدوثه حقاً ، وإثبات الصانع ونفيه حقاً في نفس الأمر ، ونحو ذلك من الأمور القائمة بذاتها التي لا تتبع الاعتقاد .

وقد استشبع المعتزلة هذا القول من العنبري ؛ لأنه يقتضي تصويب اليهود والنصارى وسائر الكفار في اجتهادهم ، وأوّلوا قوله : بأنه أراد اختلاف المسلمين في المسائل الكلامية ، كمسألة رؤية الخالق وخلق الأفعال وخلق القرآن ونحوها ؛ لأن الآيات والأخبار فيها متشابهة ، والأدلة ظنية متعارضة ، فيعذر المجتهد فيها ، وأما ما اختلف فيه المسلمون وغيرهم من أهل الملل كاليهود والنصارى ، فهذا مما يقطع فيه بقول أهل الإسلام[2] .

الأدلة :

استدل الجاحظ والعنبري بالكتاب والمعقول[3] :

أما الكتاب فقوله تعالى : ﴿ لا يكلف الله نفساً إلا وسعها ﴾ وهؤلاء الكفار قد عجزوا عن درك الحق ، ولزموا عقائدهم خوفاً من الله تعالى حينما سد عليهم طريق المعرفة . ورد هذا بأننا نمنع أنهم عجزوا عن درك الحق ؛ لأن الله أقدرهم على ذلك بما رزقهم من العقل ، ونصب الأدلة وبعث الرسل الذين نبهوا العقول ، حتى لم يبق الله حجة بعد الرسل .

---

(١) المراجع السابقة ، المستصفى ١٠٧

(٢) إرشاد الفحول ٢٢٩ ، الآمدي ١٤٧/٣

(٣) المستصفى ١٠٦/٢ ، الآمدي ، المرجع السابق ، مسلم الثبوت ٣٢٩/٢

وأمـا المعقول : فهو أن الله تعـالى رؤوف بعبـاده ، رحيم بهم ، فلا يليـق بـه تعـذيبهم على مـا لا قـدرة لهم عليـه ، ولهـذا كان الإثم مرتفعاً عن المجتهـدين في الأحكام الشرعيـة الفرعيـة ، مع اختلاف اعتقـاداتهم فيهـا ، بنـاء على اجتهـاداتهم المؤدية إليها .

وأجيب عنـه : بـأن رفع الإثم في المجتهـدات الفقهيـة إنمـا كان ؛ لأن المقصود منها هو الظن بها ، بخلاف ما نحن فيه ، وهو العقائـد ، فـإن المطلوب فيهـا ليس هو الظن ، بل العلم واليقين ، ولم يحصل منهم .

واستدل عامة أهل الأصول بالكتاب والسنة وإجماع الأمة[1] :

أما الكتاب فقوله تعـالى : ﴿ ذلـك ظن الـذين كفروا فويل للـذين كفروا من النـار ﴾ وقـولـه : ﴿ وذلكم ظنكم الـذي ظننتم بربكم أرداكم ﴾ . وقـولـه سبحانـه : ﴿ ويحسبون أنهم على شيء ألا إنهم هم الكاذبون ﴾ ، وقولـه جل وعلا : ﴿ في قلـوبهم مرض ﴾ ، ﴿ ولهم عـذاب عظيم ﴾ ، ﴿ وهـو في الآخرة من الخاسرين ﴾ .

وجه الدلالة في هذه الآيـات : أن الله تعـالى ذمهم على معتقـدهم ، وتوعـدهم بالعقاب عليه ، ولو كانوا معذورين فيه لما كان الوعيد .

وأما السنة : فما عرف عنه عليه الصلاة والسلام أنه طالب الكفـار من اليهود والنصارى بتصديقه واعتقاد رسالته ، وذمهم على معتقداتهم[2] .

---

(١) الآمـدي ١٤٦/٣ ، مسلم الثبـوت ٣٢٨/٢ ، كشف الأسرار ١١٣٨/٢ ، المستصفى ١٠٦/٢ ، شرح البدخشي مع الإسنوي ٢٥١/٣

(٢) انظر مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدية للـدكتور حميـد الله لمعرفـة كتب الرسول ﷺ إلى الملوك والأمراء والولاة في الجزيرة العربيـة وخـارجهـا التي يـدعوهم فيهـا إلى الإسلام ٤١ ـ ١١٠

وأما الإجماع : فهو أن الأمة من السلف اتفقوا أيضاً على ذم الكفار ومطالبتهم بترك اعتقاداتهم ، واعتناقهم رسالة السماء الأخيرة .

فالذم على اعتقادات الكفار دليل على أنهم مخطئون في اعتقادهم ، آثمون عليه .

ثانياً ـ الاجتهاد في المسائل الفقهية الفرعية :

المسائل الفقهية الفرعية قسمان :

الأول : المسائل القطعية المعلومة من الدين بالضرورة أي بالبداهة ، كوجوب الصلوات الخمس والزكاة والحج وصوم رمضان وتحريم الزنى والقتل والسرقة وشرب الخمر ونحوها مما علم قطعاً من دين الله : حكمها بالنسبة للتصويب والتخطئة في الاجتهاد ، وحكم المخطىء فيها من حيث التأثيم ، كحكم الاجتهاد في العقليات : ليس كل مجتهد فيها مصيباً ، بل الحق فيها واحد لا يتعدد ، وهو المعلوم لنا ، فالموافق له مصيب والمخالف له مخطىء آثم ، فإن كان الخلاف والإنكار فيما علم بالضرورة من مقصود الشارع ، كإنكار تحريم الخمر والسرقة ووجوب الصلاة والصوم ، فهو كفر ، ومنكره كافر ؛ لأن الإنكار لا يصدر إلا عن مكذب بالشرع ، وإن كان فيما علم قطعاً بطريق النظر لا بالضرورة ، كالأحكام المعلومة بالإجماع فمنكرها ليس بكافر ، ولكنه آثم مخطىء[1] .

القسم الثاني : المسائل الفقهية الظنية التي ليس عليها دليل قاطع : هذه هي محل الاجتهاد ، ولا إثم على المجتهد المخطىء فيها ، لا عند المصوبة الذين يقولون : كل مجتهد مصيب ، ولا عند المخطئة القائلين بأن المصيب واحد[2] .

---

(١) المستصفى ١٠٦/٢ ، إرشاد الفحول ٢٣٠ ، أصول الفقه للخضري ٣٦٣

(٢) مسلم الثبوت ٣٢٩/٢ ، أصول الفقه للخضري ٣٦٥

وقال بشر المريسي وأبو بكر الأصم وابن علية ونفاة القياس كالظاهرية والإمامية : إن الإثم غير مرفوع عن المجتهدين في الفروع ، بل فيها حق معين ، وعليه دليل قاطع ، فمن أخطأه ، فهو آثم غير كافر ، ولا فاسق .

ويرد على هذا الرأي من ناحيتين :

الأولى : هي أن هذه المسألة الظنية لا تدل لذاتها وليس فيها دليل قاطع .

الثانية : قد أجمع الصحابة على ترك النكير على من خالف منهم في المسائل الفقهية ، كإرث الجد مع الإخوة ، ومسألة العول ، ونحوها من مسائل الفرائض وغيرها ، فكانوا يتشاورون ويتفرقون مختلفين ولا يعترض بعضهم على بعض ، ولا يمنع أحدهم الآخر من إفتاء العامة ، ولا يمنع العامة من تقليده ، ولا يمنعه من الحكم باجتهاده ، وهذا ـ كما قال الغزالي ـ متواتر تواتراً لا شك فيه ، مع أنهم كانوا فيما قام عليه الدليل القاطع يبالغون في التأثيم والتشديد ، كما فعلوا في تخطئة الخوارج ومانعي الزكاة[1] .

وأما بالنسبة **للتصويب والتخطئة في الاجتهاد في هذه المسائل الفرعية** فقد اختلف العلماء فيه اختلافاً طويلاً ، واختلف النقل عنهم فيه اختلافاً كثيراً ، أكتفي ببيان رأيين مشهورين :

رأي المصوبة ورأي المخطئة :

المصوبة : هم الذين يقولون بأن كل مجتهد مصيب في اجتهاده . والمخطئة : هم الذين يقولون : إن المصيب في اجتهاده واحد من المجتهدين وغيره مخطىء ؛ لأن الحق لا يتعدد . قال الإمام أحمد : إن الحق واحد عند الله ، فليس كل مجتهد

---

(١) مسلم الثبوت ٣٢٩/٢ ، أصول الفقه للخضري ٣٦٥ ، المستصفى ١٠٧/٢ ، الآمدي ١٤٨/٣

مصيباً ، ولكن المصيب لـه أجران ، والمخطىء لـه أجر واحـد ، لتحريـه الصواب وطلبه إياه .

ومنشأ الخلاف في هذا : هل لله تعالى في كل مسـألـة حكم معين قبل اجتهـاد المجتهـد ؟ أو ليس لــه حكم معين ؟ وإنمـا الحكم فيهـا مـا وصـل إليـه المجتهـد باجتهاده[1] ؟

فقال بعضهم : ليس لله تعالى في المسـألـة قبل الاجتهـاد حكم معين من جواز وحظر وحرام وحلال ، بل حكم الله تعـالى فيهـا تـابـع لظن المجتهـد ، وهـؤلاء هم القـائلـون بـأن كل مجتهـد مصيب ، وهم الأشـاعرة والمعتزلـة والقـاضي البـاقلاني وصاحبا أبي حنيفة وابن سريج .

وقال آخرون : إن لله تعالى حكـماً معينـاً في كل واقعـة قبل الاجتهـاد ، فمن أصـابـه بـاجتهـاده فهو المصيب ، ومن لم يصبـه فهـو المخطئ ، فـالمصيب واحـد وهؤلاء هم المخطئة ، إلا أنهم اختلفوا فيما إذا كان على الحكم أمارة أم لا على أقوال :

١ ـ فقـالت طـائفـة من الفقهـاء والمتكلمين : هـذا الحكم لا دليـل ولا أمـارة عليه ، بل هو كدفين يعثر عليه الطالب مصادفة ، فمن وجـده فلـه أجران ، ومن أخطأه فله أجر ، وهذا في رأيي قول لا معنى له .

٢ ـ وقـال بعضهم : قـد نصب على هـذا الحكم أمـارة ظنيـة ، والمجتهـد ليس مكلفاً بإصابة الدليل لخفائه وغموضـه ، فمن لم يصبـه كان معـذوراً مـأجوراً ، وهو **قول الفقهاء كافـة** ، وهـذا في رأيي هو القول الصحيح ؛ لأن من العبث أن يكلف العاقل بحكم لا دليل عليه ولا أمارة ، خصوصاً وأن الاجتهاد هو استفراغ القوة في

---

(١) راجع شرح الإسنوي ٢٤٤/٣ ، شرح المحلي على جمع الجوامع ٣١٨/٢ ، شرح العضد على مختصر ابن الحاجب ٢٩٣/٢ ، الملل والنحل للشهرستاني ٢٠٢/٢

طلب الحكم من الدليل ، وهو يستلزم طلب الدليل الذي يدل عليه ، وطلب الشيء متأخر عنه .

٣ ـ وقال آخرون : قد نصب على هذا الحكم أمارة قطعية ، والمجتهد مأمور بالبحث عن هذا الدليل ، والمخطىء فيه لا يأثم ، ولا ينقض قضاؤه لغموض الدليل وخفائه .

٤ ـ وقال بشر المريسي : المخطىء فيه آثم غير معذور ، كما في سائر القطعيات .

٥ ـ وقال الأصم : ينقض قضاؤه .

وبالغض عن هذه الخلافات الجزئية ، أوضح قول المصوبة والمخطئة[1] ، ولكن ينبغي أن يفهم أن خلافهم إنما هو بالنظر للاجتهاد وأخذ الحكم من الدليل ، وأما بالنظر للعمل بما أدى إليه اجتهاد المجتهد ، فلا شك في أنه حكم الله ، وأنه هو المكلف به عند الجميع ، أما عند المصوبة فالأمر ظاهر ، وأما عند المخطئة ، فلأن كل مجتهد يعتقد أن مخالفه مصيب في العمل برأي نفسه ، وإن كان مخطئاً في ظن مخالفه ؛ لأن كل مجتهد مأمور بالعمل بما أداه إليه اجتهاده ، وكذا من قلده ، فالخلاف أمر نظري بحت ، والحق في المسائل الاجتهادية شائع بين المجتهدين .

لكن في مجال العمل ترتب على الاختلاف بين الحنفية من المصوبة والشافعي

---

(١) راجع اللمع للشيرازي ٧١ ، المستصفى ١٠٨/٢ وما بعدها . الآمدي ١٤٨/٣ وما بعدها ، شرح الإسنوي ٢٥١/٣ ، شرح العضد على مختصر ابن الحاجب ٢٩٣/٢ وما بعدها ، شرح المحلي على جمع الجوامع ٣١٨/٢ وما بعدها ، التقرير والتحبير ٣٠٦/٣ ، فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت ٣٧٦/٢ ـ ٣٨٠ ، كشف الأسرار ١١٣٨/٢ ، التلويح على التوضيح ١١٨/٢ ، إرشاد الفحول للشوكاني ٢٣٠ ، تحفة الرأي السديد للحسيني ٩ وما بعدها ، أصول الفقه للخضري ٣٦٣

من المخطئة : أن من اشتبهت عليه القبلة واجتهد وصلى إلى جهة غلب على ظنه أنها جهة القبلة ، ثم بان له يقين الخطأ ، يلزمه القضاء عند الشافعي رضي الله عنه لفوات الحق المتعين ، والخطأ ينفي الإثم دون القضاء ، كما ينفي التأثيم دون التضمين في باب الغرامات .

وعند الحنفية : لا يلزمه القضاء ، لتصويبه فيما مضى ، وإن بان أنه خطأ[1] .

رأي المصوبة :

المصوبة : وهم الأشاعرة والمعتزلة ويحكى ذلك عن الحنفية ، يقولون : إن كل مجتهد مصيب ، كما بينت ، غير أنهم اختلفوا ، فمنهم من قال : إنه ليس في الواقعة التي لا نص فيها حكم معين يطلب بالظن ، بل الحكم يتبع الظن ، وحكم الله على كل مجتهد ما غلب على ظنه ، وهو مذهب القاضي الباقلاني والغزالي ، وقد عرف بالتصويب الأشعري .

هذا ما يحكى عن الحنفية بأنهم من المصوبة ، والحق أنهم من المخطئة ، كما روى الطحاوي عن محمد بن الحسن إملاء ، وأخطأ من حكى عنهم ما يوهم ذلك ، فهم يعتقدون أن الصواب عند الله عز وجل في الأشياء كلها واحد[2] .

وقال آخرون منهم : إن لله في كل واقعة حكماً يتوجه إليه الطلب ، إذ لا بد للطلب من مطلوب ، لكن المجتهد لم يكلف بإصابته ، وهذا مذهب المعتزلة ، وقد عرف بالتصويب المعتزلي .

---

(١) تخريج الفروع على الأصول ٢٦

(٢) بلوغ الأماني في سيرة الإمام محمد بن الحسن الشيباني للشيخ محمد زاهد الكوثري ٥٩ ، ط حمص .

وأما المخطئة : فقد اتفقوا على أن في كل واقعة حكماً معيناً لله تعالى ، كما أوضحت قريباً[1] .

الأدلة :

أدلة المصوبة : استدل القائلون بتصويب كل مجتهد بالأدلة التالية[2] :

١ ـ الكتاب : قال الله تعالى في حق داود وسليمان عليهما الصلاة والسلام : ﴿ وكلاً آتينا حكماً وعلماً ﴾ ، فلو كان أحدهما مخطئاً ، لما كان ما صار إليه حكماً لله وعلماً .

٢ ـ السنة : روي في الأثر كما يقولون : « أصحابي كالنجوم ، بأيهم اقتديتم اهتديتم » فالرسول ﷺ جعل الاقتداء بكل واحد من الصحابة هدى ، مع اختلافهم في الأحكام نفياً وإثباتاً ، فلو كان فيهم مخطىء ، لما كان الاقتداء به هدىً ، بل ضلالة .

٣ ـ الإجماع : أجمع الصحابة على تسويغ خلاف بعضهم لبعض ، من غير إنكار منهم على أحدٍ ، ولو تصور الخطأ في الاجتهاد ، لما ساغ إقرار الخلاف من الصحابة ، كما لم يسوغوا ترك الإنكار على مانعي الزكاة ، ونحوه من المنكرات ، وكان الواحد منهم إذا سئل عن مسألة يرد السائل إلى غيره ويرشده إليه ، وهو يدل على أنهم كانوا متوافقين على أن كل مجتهد مصيب .

٤ ـ المعقول : وله أوجه ، أهمها ما قيل : لو كان الحق متعيناً في باب الاجتهاد في كل مسألة ، لنصب الله تعالى عليه دليلاً قطعياً دفعاً للإشكال ، كما هو

---

(١) المستصفى ١٠٩/٢ ، أصول الفقه للخضري ٣٦٦ ، الأصول العامة للفقه المقارن ٦١٧ ، تخريج الفروع على الأصول ٢٥

(٢) راجع الآمدي ١٥٣/٣ ، شرح الإسنوي ٢٥٢/٢ ، إرشاد الفحول ٢٣١

المألوف في مطالب الشارع ، كما في قوله تعالى : ﴿ رسلاً مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ﴾ . ولو كان الحكم متعيناً في مسألة ، لوجب الحكم على مخالفه بالفسق والتأثيم ، كالمخالف في العقليات ؛ لأنه حكم بغير ما أنزل الله ، قال تعالى : ﴿ ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون ﴾ .

وإني أرى أن هذه الأدلة ضعيفة ؛ لأنا لاستدلال بقصة داود وسليمان حجة عليهم لا لهم ، فإن الله سبحانه اعتبر الحق فيما قضى به سليمان ﴿ ففهمناها سليمان ﴾ ، ولو كان الحق بيد كل واحد منهما ، لما كان لتخصيص سليمان بالإفهام معنى .

وأما الحديث : فهو غير صحيح كما أشرت سابقاً ، وإن صح فهو مطلق ، فلا عموم له في المقتدى به ، إذ لا يلزم من العموم في الأشخاص العموم في الأحوال ، وقد حمل على الاقتداء بهم في الرواية عن النبي عليه الصلاة والسلام ، لا في الرأي والاجتهاد ، فالحديث في غير المدعى .

وأما الإجماع : فلا يصلح في محل النزاع ؛ لأن الصحابة لم ينكروا على بعضهم بعضاً المخالفة ، لكون المخطىء غير معين ، والذي يجب إنكاره ما كان مخطئه معيناً .

وأما المعقول : فمردود أيضاً ، أولاً ـ لأنه لا يلزم الشارع بمراعاة وجه الحكمة والمصلحة في التشريعات ، وقد تكون الحكمة مختصة بعلم الله تعالى .

وثانياً ـ لا يلزم من تعيين الحكم في المسألة الواحدة أن يكون مخالفه فاسقاً ؛ لأن المجتهد مكلف بالعمل بما أداه إليه اجتهاده ، ولم يكلفه بإصابة الحق .

وأيضاً نوقش كل من التصويب الأشعري والتصويب المعتزلي من نوع آخر ، وخصوصاً الأول منهما ، فإنه لا يمكن قبول دعوى أن حكم الله تابع لظن المجتهد ، إذ يترتب عليه اجتماع النقيضين كما سيعرف في أدلة الجمهور الآتية ، وينبني عليه :

أن كل ما يقع فيه المجتهدون من تناقض في الأحكام ينسب إلى الله تعالى[1] .

قال الشوكاني : وما أشنع ما قاله هؤلاء الجاعلون لحكم الله عز وجل متعدداً بتعدد المجتهدين ، تابعاً لما يصدر عنهم من الاجتهادات . فإن مثل هذه المقالة مع كونها مخالفة للأدب مع الله عز وجل ومع شريعته المطهرة ، هي أيضاً صادرة عن محض الرأي الذي لم يشهد له دليل ولا عضدته شبهة تقبلها العقول ، وهي أيضاً مخالفة لاجماع الأمة سلفها وخلفها ، فإن الصحابة ومن بعدهم في كل عصر من العصور ما زالوا يخطئون من خالف في اجتهاده ما هو أنهض مما تمسك به[2] .

أدلة المخطئة :

واستدل المخطئة وهم جمهور المسلمين ، ومنهم الشافعي[3] والحنفية على التحقيق ، والشيعة بأدلة لا تخلو من ضعف[4] وهي ما يأتي :

١ ـ الكتاب : قال الله سبحانه وتعالى : ﴿ وداود وسليمان إذ يحكمان في الحرث ، إذ نفشت فيه غنم القوم[5] ، وكنا لحكمهم شاهدين ، ففهمناها سليمان ﴾ تدل هذه الآية على أن الله سبحانه خصص سليمان بفهم الحق في الواقعة ، مما يدل على عدم فهم (داود) له ، وإلا لما كان التخصيص بسليمان مفيداً ، فالمصيب في هذه الواقعة واحد . ونوقش الدليل بأن دلالته على عدم فهم (داود) كانت بطريق المفهوم . وهو ليس حجة .

---

(١) راجع الأصول العامة للفقه المقارن للحكيم ٦١٧ ـ ٦٢٢

(٢) إرشاد الفحول ٢٣١

(٣) خالفه في ذلك معظم أصحابه .

(٤) راجع الآمدي ١٤٩/٣ ، كشف الأسرار ١١٤١/٢ ، مسلم الثبوت ٣٣٠/٢ ، إرشاد الفحول ٢٣١ ، التلويح على التوضيح ١١٩/٢ ، تخريج الفروع على الأصول ٢٥

(٥) الحرث : الزرع عامة ، والنفش : رعي الغنم ليلاً .

٢ ـ السنة : وهو قوله عليه الصلاة والسلام : « إذا اجتهد الحاكم فأصاب ، فله أجران ، وإن أخطأ فله أجر واحد »[١] فالحديث صريح في انقسام الاجتهاد إلى خطأ وصواب ، فلو كان الحق متعدداً لكان كل مجتهد مصيباً ، وهو خلاف ظاهر الحديث .

ونوقش هذا بأنه ليس محلاً للنزاع ، فلا يدل على المطلوب الذي يدعى ؛ لأن غاية ما يدل عليه الحديث أن بعض المجتهدين قد يكون مخطئاً ، والمصوبة يقولون به فيما إذا كان في المسألة نص أو إجماع أو قياس جلي ، وهو ليس في محل النزاع .

ومثله حديث « القضاة ثلاثة : اثنان في النار وواحد في الجنة ...[٢] » ، فإنه لو لم يكن الحق واحداً لم يكن للتقسيم معنى .

وأصرح منه قوله ﷺ لأمير السرية : « وإن طلب منك أهل حصن النزول على حكم الله ، فلا تنزلهم على حكم الله ، فإنك لا تدري : أتصيب حكم الله فيهم أم لا »[٣] وهذا الحديث في رأيي نص في موضوع النزاع .

٣ ـ الإجماع : أجمع الصحابة على إطلاق لفظ الخطأ في الاجتهاد مثل قول أبي بكر في الكلالة (وهي بنو العم الأباعد) : « أقول فيها برأيي ، فإن يكن صواباً فمن الله ، وإن كان خطأ فمني ومن الشيطان ، والله ورسوله منه بريئان »[٤] .

---

(١) سبق تخريجه ، وقد رواه الشيخان عن عمرو بن العاص .

(٢) تكملة الحديث : « رجل عرف الحق فقضى به فهو في الجنة ، ورجل عرف الحق فلم يقض به ، وجار في الحكم فهو في النار ، ورجل لم يعرف الحق فقضى للناس على جهل فهو في النار » رواه أصحاب السنن الأربعة وصححه الحاكم عن بريدة (سبل السلام ١١٥/٤) .

(٣) رواه أحمد ومسلم وابن ماجه والترمذي وصححه من حديث بريدة (نيل الأوطار ٢٣٠/٧ وما بعدها) .

(٤) نصب الراية ٦٤/٤

وقال عمر لكاتبه : « اكتب : هذا ما رأى عمر ، فإن يكن خطأ فمنه ، وإن يكن صواباً فمن الله » ، وقال للمرأة التي ردت عليه النهي عن المبالغة في المهر : « أصابت امرأة ، وأخطأ عمر »[1] .

وقال علي في المرأة التي استحضرها عمر فأجهضت ما في بطنها رداً على عثمان وعبد الرحمن بن عوف القائلين لعمر : « إنما أنت مؤدب لا نرى عليك شيئاً » قال : « إن كانا قد اجتهدا فقد أخطأا ، وإن لم يجتهدا فقد غشاك ، أرى عليك الدية » .

وقال ابن مسعود في المفوِّضة[2] : « أقول فيها برأيي ، فإن كان صواباً فمن الله ورسوله ، وإن كان خطأ فمني ومن الشيطان » .

وقال ابن عباس في إنكار العول في الفرائض : « من شاء أن يباهلني باهلته ، وإن الذي أحصى رمل عالج عدداً ، لم يجعل في مال واحد نصفاً ونصفاً وثلثاً ، هذان نصفان ، ذهبا بالمال ، فأين موضع الثلث ! » والمباهلة : الملاعنة على عادة العرب في الجاهلية .

إلى ما هنالك من الأخبار التي تدل على أن الصحابة كانوا يرون الإصابة والخطأ في الاجتهاد ، وأن الحق ليس إلا واحداً .

ونوقش هذا الإجماع : بأن المصوبة لا ينكرون وقوع الخطأ في الاجتهاد ، لكن فيما إذا لم يكن المجتهد أهلاً للاجتهاد ، أو كان أهلاً ، لكنه قصر في اجتهاده ، أو لم يقصر ، لكنه خالف النص أو الإجماع أو القياس الجلي ، أما ما تم فيه

---

(١) تفسير ابن كثير ٤٦٧/١

(٢) وهي المرأة التي مات عنها زوجها قبل أن يدخل بها ، ولم يكن لها صداق مفروض ، أفتى ابن مسعود فيها بأنها تستحق في تركة المتوفى مهر المثل (انظر تاريخ الفقه الإسلامي للسايس ومن معه ٤٨) .

الاجتهاد من أهله ، ولم يوجد له معارض ، فليس فيما ذكروه من قضايا الصحابة ما يدل على وقوع الخطأ فيه .

٤ ـ المعقول ، وله أوجه : أهمها : أن القول بتصويب المجتهدين يؤدي عند اختلاف المجتهدين بالنفي والإثبات ، أو الحل والحرمة أو الصحة والفساد في مسألة واحدة وزمن واحد ، إلى اجتماع النقيضين ، ونسبة التناقض إلى الشرع محال ، فما أدى إليه يكون محالاً .

ونوقش هذا بأن التناقض يحصل إذا اجتمع النقيضان في حق شخص واحد ، أما بالنسبة لشخصين فلا تناقض ، ولهذا فإنَّ الميتة تحل للمضطر ، وتحرم على غيره ، وفيما نحن فيه من الاجتهاد كذلك ، فمن حكم بالحل الذي أداه إليه نظره ، غير من حكم بالتحريم الذي أداه إليه نظره .

ترجيح :

أختار رأي المخطئة القائل بأن لله حكماً معيناً في كل واقعة قبل الاجتهاد وأن عليه أمارة ، وأن المجتهد مكلف بإصابة الحكم ، فإذا أصابه فهو المصيب الذي يستحق أجرين ، وإذا أخطأه بعد بذل الجهد فهو المخطىء الذي لا إثم عليه ، بل يستحق أجراً واحداً لبذله وسعه ، فالمصيب في الشريعة واحد ، والمجتهد يصيب ويخطىء ، والحق عند الله واحد ؛ لأن أدلة الشريعة إما نصوص وإما أقيسة على النصوص .

والخلاف في النصوص : إما بسبب تأويلها ، أو بسبب نقلها ونسبتها إذا كانت من السنة أخبار آحاد ، فأما التأويل : فمرجع الخلاف فيه إلى المجتهدين ؛ لأننا نعلم بداهة أن الشارع يريد معنى معيناً من النص ، وهذا المعنى قد يظفر به بعض المجتهدين ، وقد يخطئه آخرون ، فمن أصابه فهو المصيب ، ومن أخطأه فهو المخطىء .

وأما الخلاف في إثبات الأخبار : فمرجعه إلى ظروف الخبر التي ورد فيها حسبما يتاح للمجتهد . وأما حقيقة ذات الخبر فهي واحدة لا تتعدد ، فالخبر : إما أن يثبت وإما ألا يثبت ، ولا يجتمع الأمران معاً في وقت واحد وواقعة واحدة ، فمن عثر على هذه الحقيقة فهو المصيب ، وغيره مخطىء .

وأما الأقيسة : فأساسها العلل ، أي المصالح التي قصدها الشارع من الأحكام ، ولا شك أن الشارع يستهدف مصلحة معينة ، فمن وفقه الله إلى استنباط العلة المشتملة على هذه المصلحة كان مصيباً ، وغيره مخطىء[1] .

مسألة التفويض للمجتهد :

هذه المسألة تتعلق ببحث التصويب والتخطئة في الاجتهاد ، فهل يجوز أن يقول الله تعالى للنبي ﷺ أو للعالم المجتهد : « احكم بما شئت فإنك لا تحكم إلا بالصواب » ؟

لا خلاف في جواز التفويض إلى النبي ﷺ أو المجتهد أن يحكم بالنظر والاجتهاد ، وإنما الخلاف في تفويض الحكم إلى من كان من أهل العلم أن يحكم بما شاء ، وكيف اتفق له من غير تقييد بالنظر والاجتهاد .

فقال موسى بن عمران من المعتزلة : إنه جائز عقلاً ، وواقع مطلقاً .

وقال جمهور المعتزلة : إنه غير جائز ولا واقع .

وقال الآمدي : إنه جائز غير واقع .

وتوقف الإمام الشافعي لتعارض الأدلة وعدم وجود ما يرجحها[2] .

---

(١) راجع أصول الفقه للمرحوم الخضري ٣٦٦ ، الأشباه والنظائر للسيوطي ٧٢

(٢) راجع إرشاد الفحول ٢٣٣ ، الآمدي ١٦١/٣ ، مسلم الثبوت ٣٤٦/٢

الأدلة :

استدل موسى بن عمران بأنه لو لم يجز لم يقع ، لكنه وقع ، فكان جائزاً ، والأدلة على وقوعه ما يأتي :

١ ـ الكتاب ، قال تعالى : ﴿ كل الطعام كان حلاً لبني إسرائيل إلا ما حرم إسرائيل على نفسه ﴾ أضيف التحريم إليه ، فدل على كونه مفوضاً إليه .

ورد عليه بأن الآية ليست في محل نزاع ؛ لأن هذا تفويض لنبي معصوم من الخطأ ، وإذا أخطأ النبي لا يقر على خطئه من طريق الوحي .

٢ ـ السنة : وهي أنه صدرت فتاوى من الرسول ﷺ تدل على وقوع التفويض له بالحل والحرمة ، منها : أنه قال في شأن مكة : « لا يختلى خلاها ولا يعضد شجرها ، فقال له العباس : إلا الإذخر ، فقال النبي عليه الصلاة والسلام دفعاً للحرج عن الناس إلا الإذخر »[1] ، فقوله هذا لم يصدر عن وحي ، لأن الوقت قصير لا يتسع لنزوله . ومنها قوله عليه الصلاة والسلام : « لولا أن أشق على أمتي ، لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة »[2] ، فلو كان غير مفوض إليه لأمرهم بالسواك .

ومنها : قوله ﷺ للأقرع بن حابس الذي سأله عن الحج : « ألعامنا هذا أم للأبد ؟ فقال : بل للأبد ، ولو قلت : نعم لوجب ، ولما استطعتم »[3] ، أضاف الحكم إليه من حيث الوجوب والعفو عنه ، فلو لم يكن الحكم مفوضاً إلى اختياره ، لما كان لقوله : « نعم » أثر في الإيجاب .

---

(١) سبق تخريجه .

(٢) أخرجه مالك وأحمد والنسائي وصححه ابن خزيمة ، وذكره البخاري تعليقاً من حديث أبي هريرة رضي الله عنه (سبل السلام ٤١/١) .

(٣) رواه أحمد وأبو داود والنسائي وابن ماجه من حديث ابن عباس ، وأصله في صحيح مسلم من حديث أبي هريرة (سبل السلام ١٨٥/٢) .

ومنها : ما روي أنه عليه الصلاة والسلام ، لما قتل النضر بن الحارث من أسرى بدر ، جاءته أخته قُتيلة بنت الحارث ، فأنشدته قصيدة طويلة جاء فيها :

أمحمد يا خير ضنء[1] كريمة في قومها ، والفحل فحل مُعْرق

ما كان ضرك لو مننت وربما منَّ الفتى ، وهو المغيظ المُحْنق

فقال عليه الصلاة والسلام ـ والله أعلم ـ : « لو بلغني هذا قبل قتله لمننت عليه »[2] ، فلو كان قتله بأمر الله لما خالفه ، مما يدل على أنه كان مفوضاً في أمر القتل .

ورد على الاستدلال بهذه الوقائع بما سبق القول في قصة إسرائيل : وهو أنها ليست في محل النزاع ؛ لأنها تفويض لنبي معصوم من الخطأ بطريق الوحي ، فيجوز أن يكون استثناء « الإذخر » بوحي سابق ، أو باجتهاد ، وحكم « السواك » من الأمور المخير فيها بين الأمر به وعدم الأمر به ، وكذلك الحكم في « أسرى بدر » يجوز أن يكون مخيراً بين القتل والمن على الأسير ، وقوله للأقرع بن حابس : « نعم » في الحج ، لا يكون إلا بأمر من الله سبحانه وتعالى .

واستدل المعتزلة : بأن أحكام الله جل وعلا تابعة لمصالح العباد ، فلو فوض الحكم إلى اختيار العبد لتخلف الحكم عن المصلحة ؛ لأن العبد يجهل ما في أحكام الله جل شأنه من المصالح ، فقد يختار ما ليس بمصلحة ، فتنقلب الحقائق ، وهو لا يجوز ، لأنه مخالف لما وضعت له الشريعة .

واستدل الآمدي على الجواز : بأنه لا يترتب على فرض وقوعه محال لذاته ، ولا لغيره ، فكان جائزاً ، وهو شأن الجواز العقلي .

---

(١) الضنء : بكسر الضاد وفتحها : الولد الذي يبخل به لعظم قدره .

(٢) هكذا ذكره ابن هشام في سيرته ، فقال : يقال ، والله أعلم : « إن رسول الله ﷺ لما بلغه هذا الشعر ، قال لو بلغني هذا قبل قتله لمننت عليه » (سيرة ابن هشام ٤٣/٢) .

واستدل على عدم الوقوع بالاستقراء والتتبع لموارد الشرع ، وهو أنه لم يوجد ما يدل على وقوع حادثة حصل الحكم فيها بالتفويض للنبي أو للمجتهد ، والحوادث التي ذكرها موسى بن عمران ، عرفنا أن الحكم فيها قد حصل إما بالوحي أو بالاجتهاد .

وأميل إلى القول بأنه لا ينبغي لمسلم أن يقول بجواز التفويض للعبد ليحكم بما شاء وما أراد ، دون نظر واجتهاد ، ولا علم للعبد بما يريده الله عز وجل منها ، ولا يدري بما في أحكام الله جل جلاله من المصالح[1] .



(١) إرشاد الفحول للشوكاني ٢٣٣

المبحث التاسع

طريقة الاجتهاد

إذا وقعت حادثة جديدة ، أو أراد إنسان استخلاص رأي راجح من بين آراء الأئمة ، استجمع العالم المجتهد كل ما يتصل بنواحي الموضوع من لغة وآيات قرآنية وأحاديث نبوية وأقاويل السلف وأوجه القياس الممكنة ، ثم ينظر في الواقعة بدون تعصب لمذهب معين ، على النحو التالي :

ينظر أولاً في نصوص كتاب الله تعالى ، فإن وجد فيه نصاً أو ظاهراً تمسك به وحكم في الحادثة على مقتضاه ، فإن لم يجد فيه ذلك ، نظر في السنة ، فإن وجد فيها خبراً أو سنة عملية أو تقريرية ، أخذ بها ثم ينظر في إجماع العلماء ، ثم في القياس ، فيفعل في استنباط العلة بحسب ما يقتضيه اجتهاده من العمل بمسالك العلة[1] ، وهذه هي أركان الاجتهاد ، وهي : الكتاب ، السنة ، الإجماع ، القياس[2] . وهذا ما اقتصر عليه الشافعي ، وأضاف غيره العمل بموجب الرأي المتفق مع روح التشريع الإسلامي .

قال الشافعي : ولم يجعل الله لأحد بعد رسول الله أن يقول إلا من جهة علم مضى قبله ، وجهة العلم بعد : الكتاب والسنة والإجماع والآثار ، وما وصفتُ من القياس عليها[3] .

---

(١) إرشاد الفحول للشوكاني ٢٢٧

(٢) الملل والنحل للشهرستاني ١٩٨/٢

(٣) الرسالة ٥٠٨

وقال الشافعي أيضاً : إذا وقعت الواقعة للمجتهد فليعرضها على نصوص الكتاب ، فإن أعوزه عرضها على الخبر المتواتر ، ثم الآحاد ، فإن أعوزه لم يخض في القياس ، بل يلتفت إلى ظواهر الكتاب ، فإن وجد ظاهراً نظر في المخصصات من قياس وخبر ، فإن لم يجد مخصصاً حكم به ، وإن لم يعثر على ظاهر من كتاب ولا سنة نظر إلى المذاهب ، فإن وجدها مجمعاً عليها اتبع الإجماع ، وإن لم يجد إجماعاً خاض في القياس ، ويلاحظ القواعد الكلية أولاً ويقدمها على الجزئيات ، كما في القتل بالمثقل ، فتقدم قاعدة الردع على مراعاة الاسم ، فإن عدم قاعدة كلية نظر في النصوص ومواقع الإجماع ، فإن وجدها في معنى واحد ألحق به ، وإلا انحدر إلى القياس[1] .

(١) إرشاد الفحول للشوكاني ٢٢٧

المبحث العاشر

نقض الاجتهاد

قبل الكلام عن نقض الاجتهاد ، يجدر معرفة حكم تعدد قول المجتهد ، وتغير الاجتهاد ، وبعبارة أخرى : هل يجوز لمجتهد في مسألة أن يكون له قولان ، ثم هل يجوز تغير الاجتهاد ؟

المطلب الأول ـ تعدد قول المجتهد :

قرر العلماء أنه لا يجوز أن يكون لمجتهد في مسألة قولان متناقضان في وقت واحد بالنسبة إلى شخص واحد ؛ لأنه يؤدي إلى التناقض ، ولأنه لو افترض أن دليلي القولين متعادلان في القوة من كل وجه ، ولم يمكن الجمع بينهما ولا الترجيح ، فيجب على المجتهد حينئذ التوقف عن الفتوى لتعارض الأدلة وتعادلها في نظره ، فإن أمكنه الجمع بين مقتضى الدليلين ، وجب عليه الجمع بينهما ، وإن ترجح أحدهما على الآخر ، تعين عليه الأخذ به بأن يقول مثلاً : « وهذا القول أولى » أو يفرع عنه دون الآخر[1] .

وقد اعترض على هذا بما نقل عن الإمام الشافعي أنه قال في سبع عشرة مسألة بقولين مختلفين . وأجيب عنه بأن ما ذكر : إما أن يكون بطريق الحكاية لأقوال العلماء الذين تقدموا الإمام الشافعي للدلالة على عدم وجود الإجماع في

---

(١) راجع هذا التفصيل في المستصفى للغزالي ١٢٠/٢ ، الإحكام للآمدي ١٥٧/٣ ، مسلم الثبوت ٣٤٤/٢ ، إرشاد الفحول ٢٣٢

تلك المسألة ، وحينئذ فلا تكون أقوالاً له ، وهذا احتمال بعيد في رأيي ، وإما أن يكون وجود القولين لبيان التخيير بين الحكمين في بعض المواضع ، أو لوقوع التردد والشك في المسألة في بعض المواضع الأخرى كتردد الشافعي في أن البسملة : هل هي آية من أول كل سورة ؟ وحينئذ فلا يصح نسبة القولين إليه ، كما قال الآمدي .

وحيث لم يقبل الاحتمالان السابقان ، فيصار إلى التصحيح ، بأن يحمل قول الشافعي : « في المسألة قولان » على أنه قد وجد فيها دليلان متعارضان ، ولا يوجد غيرهما ، ولا مجال للترجيح بينهما ، كأن يوجد نصان ، أو أصلان مختلفان ، والمسألة مشابهة لكل واحد من الأصلين على السوية ، فإذا قال قائل بكل واحد منهما لم يخطئ ، ويكون قول الشافعي السابق : « في المسألة قولان » معناه احتمالان .

هذا بالنسبة لتعدد قول المجتهد في وقت واحد . أما إذا كان له قولان في وقتين فالأمر سهل : فإن كان تاريخ القولين معلوماً ، فالقول الثاني ناسخ للأول ، وهو الذي يجب إسناده إلى المجتهد دون الأول ، لكونه مرجوعاً عنه ، لجواز تغير الاجتهاد ، كما سنعلم ، وظهور ما هو أولى بالأخذ به .

وإن لم يكن تاريخ القولين معلوماً ، فينبغي نسبة أحد القولين إلى المجتهد ، واعتبار القول الآخر مرجوعاً عنه ، ولكنه في هذه الحال ، لا يصح العمل بأحد القولين قبل تبين الأمر ، لاحتمال أن يكون ما عمل به هو المرجوع عنه[١] .

المطلب الثاني ـ تغير الاجتهاد :

يجوز للمجتهد تغيير اجتهاده ، فيرجع عن قول قاله سابقاً ؛ لأن مناط الاجتهاد هو الدليل ، فمتى ظفر المجتهد به وجب عليه الأخذ بموجبه لظهور ما هو

---

(١) المراجع السابقة .

أولى بالأخذ به مما كان قد أخذ به ، ولأنه أقرب إلى الحق والصواب[1] .

جاء في كتاب عمر رضي الله عنه لأبي موسى الأشعري قاضيه على الكوفة : « ولا يمنعنك قضاء قضيته اليوم ، فراجعت فيه نفسك ، وهديت فيه لرشدك أن ترجع إلى الحق ، فإن الحق قديم ، ومراجعة الحق خير من التمادي في الباطل »[2] .

المطلب الثالث ـ نقض الاجتهاد :

هذا حكم تغير الاجتهاد من حيث المبدأ ، أما في مجال الحياة العملية والإفتاء وفض المنازعات والخصومات بين الناس ، فقد يختلف الحكم الذي تقرر وهو القول بالجواز ، فإذا أفتى مجتهد في حادثة ما ، أو حكم حاكم في نزاع بين متخاصمين ، ثم تغير اجتهاد كل منهما ، فرأى المجتهد أو الحاكم حكماً بخلاف ما رآه أولاً ، فما الذي يجب العمل به من الاجتهادين : السابق أم اللاحق ، وهل ينقض الاجتهاد السابق ؟

فرق العلماء بين المجتهد والحاكم[3] ، فالمجتهد لنفسه إذا رأى حكماً معيناً ثم تغير ظنه ، لزمه أن ينقض اجتهاده وما ترتب عليه ، مثاله : إذا رأى أحد المجتهدين أن الخلع فسخ ، فنكح امرأة كان قد خالعها ثلاثاً ، ثم رأى بعدئذ أن الخلع طلاق ، لزمه أن يفارق المرأة ، ولا يجوز له إمساكها ، عملاً بمقتضى الاجتهاد الثاني ؛ لأنه تبين أن الاجتهاد الأول خطأ ، والثاني صواب ، والعمل بالظن واجب .

---

(١) إرشاد الفحول ٢٣٢

(٢) سبق تخريجه .

(٣) المستصفى ١٢٠/٢ ، الآمدي ١٥٨/٣ ، مسلم الثبوت ٣٤٥/٢ ، فواتح الرحموت ٣٩٥/٢ ، التقرير والتحبير ٣٣٥/٣ ، شرح المحلي على جمع الجوامع ٣٢٠/٢ ، شرح الإسنوي ٢٥٥/٣ ، المدخل إلى مذهب أحمد ١٩٠ ، إرشاد الفحول ٢٣٢ ، أصول الفقه الإسلامي لزكي الدين شعبان ٣٣٣

ومثاله أيضاً : أن المجتهد لو رأى أن الولي ليس شرطاً في صحة عقد الزواج بالنسبة للمرأة الرشيدة ، فتزوج امرأة من غير ولي ، ثم رأى بعدئذ أن الولي شرط في صحة الزواج ، لزمه مفارقة تلك المرأة ، ولا يحل له البقاء على الزواج بها ... هذا ما لم يكن الحاكم قد حكم بصحة النكاح في الحالتين ؛ لأن حكم الحاكم لا ينقض كما سأبين ، ولأن حكمه في مسائل الاجتهاد يرفع الخلاف ، ويرجع المخالف عن مذهبه لمذهب الحاكم .

وإذا كان المجتهد **حاكماً** ، فقضى في واقعة بما اجتهد ، ثم تغير اجتهاده في واقعة مماثلة ، فإن كان حكمه مخالفاً لدليل قاطع ، من نص أو إجماع أو قياس جلي (وهو ما كانت العلة فيه منصوصة ، أو كان قد قطع بنفي تأثير الفارق بين الأصل والفرع) فينقض بالاتفاق بين العلماء ، سواء من قبل الحاكم أو من أي مجتهد آخر ، لمخالفته الدليل .

أما إذا كان حكمه في مجال الاجتهاديات ، أو الأدلة الظنية ، فإنه لا ينقض الحكم السابق ؛ لأن نقضه يؤدي إلى اضطراب الأحكام الشرعية وعدم استقرارها وعدم الوثوق بحكم الحاكم ، وهو مخالف للمصلحة التي نصب الحاكم لها ، وهو الفصل في المنازعات . فلو أجيز نقض حكم الحاكم ، لما استقرت للأحكام قاعدة ، ولبقيت الخصومات على حالها بعد الحكم ، مما يستتبع دوام التشاجر والتنازع وانتشار الفساد ودوام العناد ، وهو مناف للحكمة التي لأجلها نصب الحكام ، كما قال القرافي[1] .

ومما يؤيد القول بعدم نقض حكم الحاكم ، ما روي عن سيدنا عمر رضي الله عنه أنه قضى في المسألة الحجرية[2] بحرمان الإخوة الأشقاء من الميراث ؛ لأن

---

(١) الفروق ٢/١٠٤

(٢) نسبة إلى قول أحد الإخوة الأشقاء لعمر : « هب أبانا حجراً في اليم ، أليست أمنا واحدة » ؟

الفروض استوعبت جميع التركة ، كما إذا مات شخص وترك زوجاً وأماً وإخوة لأم ، وإخوة أشقاء ، ثم قضى بالمقاسمة في الثلث بين الإخوة لأم والإخوة الأشقاء ، فلما سئل عن سبب التفرقة بين الحكمين ؟ قال : « تلك على ما قضينا ، وهذا على ما نقضي » فهو لم ينقض اجتهاده السابق ، وإنما أقره في وقته .

ومثل هذه الحادثة : ما كتب به عمر إلى أبي موسى : « لا يمنعنك قضاء قضيته اليوم ، فراجعت فيه نفسك .... » إلى آخر ما سبق ذكره قريباً .. فينبغي فهم الحادثتين على هذا النحو ، وهو عدم جواز النقض في الأحكام الاجتهادية ؛ لأن عبارة الكتاب لأبي موسى ليست نصاً في نقض الحكم في الحادثة السابقة ، بل فيما يستقبل من أمثالها[1] .

المطلب الرابع ـ تغير الأحكام بتغير الأزمان أو تغير الفتوى بتغير الزمان :

كل ما ذكر يتعلق بتغير الاجتهاد بالنسبة لنفس المجتهد ، أما بالنسبة لتغير الزمن فذلك أمر آخر ، إذ أن الأحكام قد تتغير بسبب تغير العرف أو تغير مصالح الناس[2] ، أو لمراعاة الضرورة ، أو لفساد الأخلاق وضعف الوازع الديني أو لتطور الزمن وتنظيماته المستحدثة ، فيجب تغير الحكم الشرعي لتحقيق المصلحة ودفع المفسدة وإحقاق الحق والخير ، وهذا يجعل مبدأ تغير الأحكام أقرب إلى نظرية المصالح المرسلة منها إلى نظرية العرف .

وذلك كائن بالنسبة للأحكام الاجتهادية ـ القياسية أو المصلحية ـ المتعلقة بالمعاملات أو الأحوال المدنية من كل ما له صلة بشؤون الدنيا وحاجات التجارة

---

(١) أصول الفقه للخضري ٣٦٨ ، علم أصول الفقه لخلاف ٢٦٣

(٢) قال الشاطبي في الموافقات (٣٠٦/٢) مشيراً إلى احتمال تغير وجه المصلحة في الشؤون الدينية بتغير الظروف المحيطة بالمجتمع : « إنا وجدنا الشارع قاصداً لمصالح العباد ، والأحكام العادية تدور معه حيثما دار ، فترى الشيء الواحد يمنع في حال لا تكون فيه مصلحة ، فإذا كان فيه مصلحة جاز » .

والاقتصاد . وتغير الأحكام فيها في حدود المبدأ الشرعي وهو إحقاق الحق وجلب المصالح ودرء المفاسد . أما الأحكام التعبدية والمقدرات الشرعية وأصول الشريعة الدائمة ، فلا تقبل التبديل مطلقاً ، مهما تبدل المكان وتغير الزمان ، كحرمة المحارم ، ووجوب التراضي في العقود ، وضمان الضرر الذي يلحقه الإنسان بغيره ، وسريان إقراره على نفسه ، وعدم مؤاخذة بريء بذنب غيره .

ومن أمثلته :

١ً ـ الإفتاء بجواز أخذ الأجرة أو الراتب على تعليم القرآن والقيام بالشعائر الدينية كالإمامة والخطابة يوم الجمعة ونحوها ، نظراً لتغير العرف بسبب انقطاع المكافآت والعطايا عن أولئك المشتغلين بهذه الوظائف .

٢ً ـ الحكم بتضمين الصناع لأموال الناس التي تهلك في أيديهم محافظة على الأموال من الضياع وتحقيقاً لمصلحة المجتمع . ومثله القول بجواز تسعير السلع دفعاً للضرر العام لقوله عليه الصلاة والسلام : « لا ضرر ولا ضرار »[(١)] .

٣ً ـ الحكم بطهارة سؤر سباع الطير كالصقر والنسر مراعاة للضرورة ، إذ لا يمكن الاحتراز منها بالنسبة لسكان الصحارى والأعراب .

٤ً ـ إفتاء الصاحبين بضرورة تزكية الشهود نظراً لتغير حال الناس وفشو الكذب وضعف الذمة والضمير ، مع أن أبا حنيفة كان يرى الاكتفاء بالعدالة الظاهرة فيما عدا الحدود والقصاص . ومثله إفتاء فقهاء الحنفية المتأخرين بعدم جواز قضاء القاضي بعلمه الخاص في الحوادث .

٥ً ـ الإفتاء بصحة بيع العقار إذ ذكر رقم المحضر في السجلات العقارية ، مع

---

(١) قال النووي : حديث حسن رواه ابن ماجه والدارقطني وغيرهما مسنداً ، ورواه مالك في الموطأ مرسلاً عن عمرو بن يحيى عن أبيه عن النبي ﷺ ، وله طرق يقوي بعضها بعضا .

أنه وفقاً لقواعد الفقهاء القدامى ، كان لا بد من ذكر الحدود ، نظراً لأن التنظيمات الحديثة سهلت على الناس وأغنتهم عن ذكر الحدود . ومثله اعتبار تسليم العقار حاصلاً بمجرد تسجيل العقار في السجل العقاري مع أنه كان لا بد من التسليم الفعلي لإتمام البيع[1] .

(١) راجع أعلام الموقعين ١٤/٣ ـ ٧٠ ، الفروق للقرافي ١٧١/١ ، رسائل ابن عابدين ١٢٥/٢ ، المدخل الفقهي للأستاذ الزرقاء ٩١٣/٢ وما بعدها ، أصول الفقه لشعبان ١٠٤ ، ١١٤ ، ١٢٤ ، مدخل الفقه الإسلامي لسلام مدكور ١٠٢

الفصل الثاني

التقليد

التقليد والتلفيق ، الإفتاء والاستفتاء

تمهيد :

التفرغ للعلم والنبوغ فيه لا يتأتى لجميع أفراد الناس ، وإنما الموجود في كل أمة نوابغ في ناحية معينة ، يتبعهم الناس في ترديد نظرياتهم ، والعمل بأقوالهم وثمرات جهودهم . وهكذا الشأن في فهم شريعة الإسلام ، هناك مجتهدون يمثلون الطليعة العلمية في الأمة ، كما أن هنالك أغلبية كثيرة من الأفراد يعتبرون مقلدين لأولئك الأعلام الأفذاذ . وبما أنه سبق توضيح الكلام فيما يتعلق بالاجتهاد ، فيلزم المضي في بيان التقليد . وسأتكلم عن التقليد والإفتاء في المباحث الآتية :

المبحث الأول ـ تعريف التقليد وتاريخه والفرق بينه وبين الاتباع .

المبحث الثاني ـ مجال التقليد وحكمه وأقسامه وبيان المقلد .

المبحث الثالث ـ التزام المقلد مذهباً معيناً .

المبحث الرابع ـ التلفيق وتتبع الرخص .

المبحث الخامس ـ ما بين الإفتاء والاستفتاء أو شروط المجتهد المقلَّد .

☆ ☆ ☆

المبحث الأول

تعريف التقليد وتاريخه والفرق بينه وبين الاتباع

تعريف التقليد :

التقليد لغة : جعل القلادة في العنق ، ومنه تقليد الهدي في الحج ، أي جعل القلادة في عنق ما يهدى إلى الحرم من النعم .

وفي اصطلاح الأصوليين : هو أخذ قول الغير من غير معرفة دليله[1] : أي محاكاة الغير في العمل أو الترك ، كمسح بعض الرأس تقليداً للشافعي ، وترك المقتدي قراءة الفاتحة في الصلاة أخذاً بقول أبي حنيفة ، ونحو ذلك .

تاريخه :

حدثت ظاهرة التقليد في أوائل القرن الرابع الهجري ، قال الشوكاني : « إن التقليد لم يحدث إلا بعد انقراض خير القرون ، ثم الذين يلونهم ، ثم الذين يلونهم . وإن حدوث التمذهب بمذاهب الأئمة الأربعة ، إنما كان بعد انقراض عصر الأئمة الأربعة ، وإنهم كانوا على نمط من تقدمهم من السلف في هجر التقليد ،

---

(١) راجع شرح المحلي على جمع الجوامع ٣٢٢/٢ ، المستصفى ١٢٣/٢ ، الآمدي ١٦٦/٣ وما بعدها ، التقرير والتحبير ٣٤٠/٣ ، فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت ٤٠٠/٢ ، روضة الناظر ٤٥٠/٢ ، المدخل إلى مذهب أحمد ١٩٣ ، إرشاد الفحول ٢٣٤ ، شرح العضد على مختصر ابن الحاجب ٣٠٦/٢ ، العناوين في المسائل الأصولية ٩١/٢ ، أصول الاستنباط ٢٤٩

وعدم الاعتداد به ، وإن هذه المذاهب إنما أحدثها عوام المقلدة لأنفسهم من دون أن يأذن بها إمام من الأئمة المجتهدين »[1] .

الفرق بين التقليد والاتباع :

التقليد عند جماعة من العلماء غير الاتباع ؛ لأن التقليد هو الأخذ بقول الغير بغير حجة كما بينا ، وأما الاتباع فهو سلوك التابع طريق المتبوع ، وأخذ الحكم من الدليل بالطريق التي أخذ بها متبوعه ، فهو اتباع للقائل على أساس ما اتضح له من دليل على صحة قوله ، وهذا بخلاف التقليد الذي يحاكي فيه الشخص قول غيره ، دون معرفة دليله ومعنى قوله[2] .

والله تعالى ذم التقليد في آيات كثيرة ، منها قوله تعالى : ﴿ اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله ﴾ ، فيجب القول باتباع الحجة والانقياد للدليل ، دون تقليد شخص بعينه ؛ لأن التقليد ممنوع في الشريعة .

لكني سأوضح أن منع التقليد إنما هو بالنسبة للمجتهد ، أما العامي فيجب عليه التقليد . والآية المذكورة ونحوها محمولة على ذم التقليد في العقائد .

☆ ☆ ☆

(١) راجع القول المفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد له ١٠٨

(٢) انظر الرد على من أخلد إلى الأرض للسيوطي ٤٤ ، تحفة الرأي السديد ٤٠ ، أعلام الموقعين ١٧٨/٢ ، ٢٢٢ ، ١٢٤/٤

المبحث الثاني

مجال التقليد وحكمه وأقسامه وبيان المقلد

الأحكام الشرعية منها ما يتعلق بالعقائد أو الأصول ، ومنها ما يتعلق بالأعمال أو الفروع .

التقليد في العقائد أو في الأصول العامة :

مسائل العقائد أو الأصول كمعرفة الله تعالى وصفاته والتوحيد ودلائل النبوة وما يلحق بها كالأخلاق ، وكل ما علم من الدين بالضرورة من جميع التكاليف الشرعية ، عبادات أو معاملات أو عقوبات أو محرمات كأركان الإسلام الخمسة ، وحرمة الربا والزنى ، وحل البيع والنكاح ونحوها ، مما هو ثابت قطعاً ، لا يجوز فيها التقليد عند جمهور العلماء ، وإنما يجب تكوينها بالاعتماد على النظر والفكر ، لا على مجرد المحاكاة والتشبه بالآخرين .

وقال عبيد الله بن الحسن العنبري والحشوية والتعليمية[1] : يجوز التقليد

---

(١) الحشوية ـ بسكون الشين وفتحها : قوم تمسكوا بظواهر آيات الله ، فذهبوا إلى التجسيم وغيره ، وهم من الفرق الضالة ، وسموا بذلك ؛ لأنهم كانوا في حلقة الحسن البصري فوجدهم يتكلمون كلاماً ، فقال : ردوا هؤلاء إلى حشاء الحلقة ، فنسبوا إلى حشاء ، فهم حشوية (بفتح الشين) . وقيل : سموا بذلك ، لأنهم من المجسمة لقولهم : الجسم حشو ، فهم حشوية (بسكون الشين) .

والتعليمية : قوم من الباطنية ، قالوا : في كل عصر إمام معصوم يعلم غيره ما بلغه من العلم . (راجع عمدة التحقيق في التقليد والتلفيق ٥١ ، المنقذ من الضلال للغزالي ١٨ وما بعدها) .

فيها . وقال بعضهم : إن التقليد هو الواجب على المكلف ، وإن النظر والاجتهاد فيها حرام[1] .

استدل الجمهور بأدلة منها :

أولاً ـ إن النظر واجب ، وفي التقليد ترك الواجب ، فلا يجوز ، ودليل وجوب النظر أنه لما نزل قوله تعالى : ﴿ إن في خلق السموات والأرض ﴾ الآية ... قال عليه الصلاة والسلام : « ويل لمن قرأها ، ولم يتفكر فيها »[2] ، فالرسول توعد على ترك النظر والتفكر في آيات الله ، فدل على وجوب النظر .

ثانياً ـ أجمعت الأمة على وجوب معرفة الله تعالى ، وما يجوز عليه ، وما لا يجوز ، وذلك لا يحصل بالتقليد ؛ لأن المقلد ليس معه إلا الأخذ بقول من يقلده ، ولا يدري أهو الصواب أم الخطأ ، وقد يكذب المقلَّد ، فيضل مقلِّده .

واستدل المجوزون للتقليد بأدلة أخرى منها :

أولاً ـ لو كان النظر واجباً ، لفعله الصحابة وأمروا به ، ولكنهم لم يفعلوا ، ولو فعلوه لنقل عنهم ، كما نقل النظر في المسائل الفقهية الفرعية .

وأجيب عنه بمنع القول بأنهم لم ينظروا ، فقد كانت معرفتهم بالعقائد مبنية على الدليل ، وكل ما في الأمر أنه لم توجد لديهم حلقات للبحث لاكتفائهم بصفاء أذهانهم ، واعتمادهم على السليقة في الفهم ، ومشاهدتهم الوحي .

وأيضاً لا يسلم الباحث أنهم لم يكونوا مأمورين بالنظر ، إذ ليس المراد من

---

(١) راجع مسلم الثبوت ٣٥٠/٢ ، المستصفى ١٢٣/٢ ، الآمدي ١٦٧/٣ وما بعدها ، المدخل إلى مذهب أحمد ١٩٣ ، إرشاد الفحول ٢٣٦ ، أصول الفقه للخضري ٣٦٩ ، عمدة التحقيق في التقليد والتلفيق للباني ٤٩ ، شرح الإسنوي ٢٦٤/٣

(٢) رواه ابن مردويه وعبد بن حميد وابن أبي حاتم وابن حبان في صحيحه عن عطاء (تفسير ابن كثير ٤٤٠/١ وما بعدها) .

النظر تحرير المسائل على قواعد المنطق من الأقيسة والأشكال المعروفة ، بل يكفي ما يفيد الطمأنينة ، ومن أصغى إلى عامة الناس يجد أدلة كافية منهم على صحة عقيدتهم يستمدونها من الوقائع والمشاهدات ، حتى إنه لا يكاد يوجد مقلد في الإيمان ؛ لأن محسوسات الكون وتقلبات الطبيعة تعطي دليلاً سريعاً على وجود الخالق المبدع ، لدرجة أن كثيراً من العوام يكون الإيمان في صدره كالجبال الراسيات .

ثانياً ـ لو كان النظر في معرفة الله تعالى واجباً ، لأدى إلى الدور[1] ؛ لأن وجوب النظر المأمور به من الله تعالى متوقف على معرفة الله ، ومعرفة الله متوقفة على النظر .

والجواب : أنه لا وجود للدور ؛ لأن وجوب النظر الشرعي متوقف على معرفة الله بوجه ما ، ومعرفة الله المتوقفة على النظر بوجه أكمل (أي بما يجب له وما يمتنع عليه) ، فتكون المعرفة التي يتوقف عليها وجوب النظر غير المعرفة التي تنتج من النظر .

والخلاصة : إن التقليد في العقائد ليس طريقاً للعلم بلا شبهة ؛ لأن المراد بالعلم في باب الاعتقاديات : الاعتقاد الجازم المطابق للواقع عن دليل ، والتقليد لا يفيد فيه ؛ لأنه قبول قول الغير بلا حجة ، كما قال الغزالي[2] .

أما الذين أوجبوا التقليد ، وحرموا النظر فاحتجوا بدليلين :

أولهما ـ إن النظر مظنة الوقوع في الشبهات والتردي في الضلالات

---

(١) الدور : هو توقف وجود الشيء على ذاته هو ، دون اعتماد على شيء آخر . وهذا أمر باطل عقلاً . وهذا معنى قول المناطقة : بطلان توقف وجود الشيء على ذاته ، أي بطلان كون الشيء سبباً في إيجاد ذاته .

(٢) المستصفى ١٢٣/٢ ، فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت : ٤٠١/٢ ، تحفة الرأي السديد ٣٧ ، شرح الإسنوي ٢٦٤/٢

واضطراب الآراء ، بخلاف التقليد ، فإنه طريق آمن من الأوهام والضلالات ، فكان سلوك ما هو أقرب إلى السلامة أولى ، فيجب المصير إليه ، أي إلى التقليد .

والجواب : إن المحذور اللازم من النظر لازم في التقليد ، فكان هذا الدليل معارضاً بمثله ، بدليل أن الله نعى على قوم تقليدهم آباءهم حيث ذمهم بما قالوا : ﴿ إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مقتدون ﴾ ، وأيضاً إن النظر الموجب للشكوك والشبهات هو النظر الفاسد ، والمطلوب هنا النظر الصحيح ، والنظر الصحيح مأمون العاقبة[1] .

ثانيهما - إن النظر منهي عنه بالكتاب والسنة ، قال الله تعالى : ﴿ ما يجادل في آيات الله إلا الذين كفروا ﴾ والنظر يفضي إلى فتح باب الجدال ، فكان منهياً عنه ، والنبي ﷺ نهى الصحابة لما رآهم يتكلمون في مسألة القدر ، وقال : « إنما هلك من كان قبلكم لخوضهم في هذا »[2] .

وأجيب عن الآية بأن النهي فيها عن الجدال بالباطل ، بدليل قوله سبحانه وتعالى : ﴿ وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق ﴾ ، وأما الجدال بالحق فهو جائز ، لقوله سبحانه وتعالى : ﴿ وجادلهم بالتي هي أحسن ﴾ ، فلو كان الجدال بالحق منهياً عنه ، لما كان مأمور به ، وقد أثنى الله على الناظرين بقوله تعالى : ﴿ ويتفكرون في خلق السموات والأرض ﴾ ، وأما نهي الرسول عليه الصلاة والسلام عن الخوض في القدر ، فلأنه كان قد وقفهم على النص ، فمنعهم عن المماراة فيه[3] ، فكان جدالهم في القدر ليس من الحق .

---

(١) المستصفى ١٢٤/٢

(٢) أخرجه الترمذي من حديث أبي هريرة رضي الله عنه بلفظ « إنما هلك من كان قبلكم حين تنازعوا في هذا الأمر » (جامع الأصول ٥٢٨/١٠) .

(٣) المستصفى ١٢٤/٢

التقليد في المسائل الفرعية :

أحكام القضايا العملية التي ثبتت بطريق ظني هي المجال الذي يصح فيه الاجتهاد والتقليد ، وقد اختلف العلماء في حكم التقليد في الفروع على أقوال أختار منها ما يأتي :

أولها ـ قول الظاهرية ومعتزلة بغداد وجماعة من الإمامية : وهو أن الاجتهاد لازم ، وأن التقليد غير جائز ، فعلى كل مكلف أن يجتهد لنفسه في أمور دينه ، ويعمل بما أداه إليه اجتهاده[(١)] .

قال ابن حزم في كتابه (النبذ الكافية في علم الأصول) : التقليد حرام ولا يحل لأحد أن يأخذ قول أحد غير رسول الله ﷺ بلا برهان ، لقوله تعالى : ﴿ اتبعوا ما أنزل إليكم من ربكم ولا تتبعوا من دونه أولياء ﴾[(٢)] .

وقال في الإحكام : « التقليد كله حرام في جميع الشرائع ، أولها عن آخرها ، من التوحيد والنبوة والقدر والإيمان والوعيد والإمامة والمفاضلة وجميع العبادات والأحكام[(٣)] . إلخ .. » .

وقال ابن عربي : « التقليد في دين الله لا يجوز عندنا ، لا تقليد حي ولا ميت ، ويتعين على السائل إذا سأل العالم أن يقول له : أريد حكم الله أو حكم رسوله في هذه المسألة إلخ[(٤)] .

ثانيها ـ قول الحشوية والتعليمية ، وهو كما أشرت آنفاً : إن النظر والاجتهاد

---

(١) راجع الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم ٧٩٣/٦ ، ملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل ٥٢ ، الآمدي ١٧٠/٣ ، شرح الإسنوي ٢٦١/٣

(٢) الرد على من أخلد إلى الأرض ٥٢

(٣) الإحكام في أصول الأحكام ٨٦١/٦

(٤) رسالة في أصول الظاهرية ٣١

غير جائز ، وإن التقليد واجب بعد زمن الأئمة المجتهدين[1] .

ثالثها ـ مذهب التفصيل ، وهو قول كثير من أتباع الأئمة الأربعة ، ومقتضاه أن الاجتهاد ليس ممنوعاً ، وأن التقليد يحرم على المجتهد ، ويجب على العامي ، أي الذي لم تتوافر لديه أهلية الاجتهاد ولو كان عالماً[2] .

واختار هذا المذهب كثير من المحققين ، مستدلين عليه بما يأتي[3] :

١ ـ الكتاب : وهو قوله تعالى : ﴿ فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون ﴾ ، فهذا النص عام لكل المخاطبين ، وفي كل أمر لا يعلم ؛ لأن الأمر المقيد بسبب (وهو عدم العلم) يتكرر بتكرره ، فكلما وجد عدم العلم ، أمر الشخص بالسؤال ، وأدنى درجات قوله تعالى ﴿ فاسألوا ﴾ الجواز ، كما قال الآمدي .

٢ ـ إجماع الصحابة والتابعين : فإنهم كانوا يفتون العوام الذين يسألونهم عن حكم حادثة من الحوادث ، دون نكير منهم على ذلك ، ولا نهي لهم عن السؤال ، ولا أمر لهم بتحصيل رتبة الاجتهاد ، وهو أمر معلوم بالضرورة والتواتر من العلماء والعوام .

٣ ـ المعقول : وهو أن الاجتهاد ملكة لا تحصل إلا لنفر قليل من الناس ، فإذا كلف بها جميع الناس ، كان تكليفاً بما لا يطاق ، وهو ممنوع شرعاً لقوله تعالى : ﴿ لا يكلف الله نفساً إلا وسعها ﴾ .

---

(١) المستصفى ١٢٣/٢

(٢) راجع مسلم الثبوت ٣٥١/٢ وما بعدها ، الآمدي ١٧٠/٣ ، المستصفى ١٢٤/٢ ، إرشاد الفحول ٢٣٦ ، فتاوى الشيخ عليش ٦٠/١

(٣) المراجع السابقة ، القول المفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد للشوكاني ٣ ـ ٤ ، أعلام الموقعين ٢٣٧/٢

ومن جهة أخرى هي أن العامي مكلف بالأحكام الشرعية ، وتكليفه تحصيل رتبة الاجتهاد فيه حرج ومشقة ؛ لأنه يؤدي إلى الاشتغال عن القيام بالمعايش الدنيوية ، وتعطيل الصناعات والحرف ، ومختلف المصالح الضرورية التي يقوم عليها نظام الحياة ، والله تعالى قال : ﴿ وما جعل عليكم في الدين من حرج ﴾ ، وقال عليه الصلاة والسلام : « لا ضرر ولا ضرار في الإسلام »[1] .

وعورضت هذه الأدلة : بأدلة أخرى من الكتاب والسنة والمعقول ، تصلح في جملتها حججاً لأرباب المذهب الأول الذين يمنعون التقليد[2] .

أما الكتاب : فقوله تعالى : ﴿ وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون ﴾ . والقول بالتقليد قول بما ليس بمعلوم ، فكان منهياً عنه ، وأيضاً فقد ذمَّ الله التقليد حكاية عن قوم قالوا : ﴿ إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مقتدون ﴾ والمذموم لا يكون جائزاً .

أجيب عن الآية الأولى : بأنها تشمل أيضاً النظر والاجتهاد في المسائل الاجتهادية ، إذ من المعلوم أن القول في الاجتهاديات عمل بالظن ، والآية تطلب العمل بما هو معلوم يقيناً ، فكانت شاملة في النهي للاجتهاد مطلقاً ، وأجيب عن الآية الثانية : بأنه يجب حملها على ذم التقليد فيما يطلب فيه العلم ، وهي العقائد ، جمعاً بينها وبين الأدلة السابقة التي ذكرت .

---

(١) سبق تخريجه بدون كلمة « في الإسلام » : رواه مالك مرسلاً والشافعي عنه ، وأحمد وعبد الرزاق وابن ماجه والطبراني عن ابن عباس بسند فيه جابر الجعفي وهو ضعيف . وأخرجه ابن أبي شيبة والدارقطني عنه بسند آخر ، وله طرق ، فهو حسن . فقد روي عن أبي سعيد وأبي هريرة وجابر وعائشة وغيرهم (كشف الخفا ، أسنى المطالب ، المقاصد الحسنة) .

(٢) راجع الآمدي ١٧٠/٣

وأما السنة : فقوله عليه الصلاة والسلام : « طلب العلم فريضة على كل مسلم »[1] ، وقوله ﷺ :« اجتهدوا فكل ميسَّر لما خلق له »[2] ، والنصان عامان في الأشخاص ، وفي كل علم وهما يدلان على وجوب النظر .

وأجيب عن الحديث الأول : بأنه ليس في محل النزاع بالاتفاق ؛ لأن العلم (أي اليقين) غير مطلوب ، لا في الاجتهاد ولا في التقليد إجماعاً .

وعن الحديث الثاني : بأنه يجب حمله على من توافرت فيه أهلية الاجتهاد ، جمعاً بينه وبين الأدلة التي ذكرت سابقاً .

وأما المعقول : فهو أن العامي لو كان مأموراً بالتقليد ، فلا يؤمن أن يكون من قلده مخطئاً في اجتهاده ، أو كاذباً فيما أخبره به ، فيكون العامي مأموراً باتباع الخطأ والكذب ، وهذا على الشارع ممتنع .

وأجيب عنه : بأن العامي إذا اجتهد ، فلا نأمن من وقوع الخطأ منه ، بل هو أقرب إلى الخطأ ، لعدم أهليته ، فيكون المحذور مشتركاً .

أقسام التقليد :

قد ترتب على القول بالتفصيل في حكم التقليد أن التقليد قسمان : مذموم ومحمود :

فالتقليد المحمود : هو تقليد العاجز عن الاجتهاد ؛ لأنه لم يقدر على التوصل إلى الحكم الشرعي بنفسه ، فلم يبق أمامه إلا اتباع من يرشده من أهل النظر والاجتهاد إلى ما يجب عليه من التكاليف .

---

(١) رواه البيهقي في شعب الإيمان وابن ماجه وابن عبد البر عن أنس ، وهو حديث صحيح ، كما قال السيوطي .

(٢) أخرجه البخاري ومسلم وأبو داود والترمذي عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه بلفظ « اعملوا ، فكل ميسر لما خلق له » (جامع الأصول ١٠/٥١٥) .

وأما التقليد المذموم أو المحرم ، فهو ثلاثة أنواع :

الأول ـ ما تضمن الإعراض عما أنزل الله ، وعدم الالتفات إليه ، كتقليد الآباء والرؤساء .

الثاني ـ تقليد من لا يعلم المقلد أنه أهل لأن يؤخذ بقوله .

الثالث ـ التقليد بعد ظهور الحجة ، وقيام الدليل عند شخص على خلاف قول المقلَّد .

وهذه الأنواع الثلاثة هي التي يحمل عليها ما ورد من آيات وأحاديث في ذم التقليد ، كما يحمل عليها كل ما نقل عن العلماء في ذم التقليد[1] ، فقد نهى الائمة الأربعة عن تقليدهم ، وذموا من أخذ أقوالهم بغير حجة .

قال الشافعي : مثل الذي يطلب العلم بلا حجة كمثل حاطب ليل يحمل حزمة حطب وفيه أفعى تلدغه وهو لا يدري .

وقال أحمد : لا تقلدني ولا تقلد مالكاً ولا الثوري ولا الأوزاعي ، وخذ من حيث أخذوا ، وقال : من قلة فقه الرجل أن يقلد دينه الرجال .

وقال أبو يوسف : لا يحل لأحد أن يقول مقالتنا حتى يعلم من أين قلناه .

قال السيوطي : ما زال السلف والخلف يأمرون بالاجتهاد ويحضون عليه ، وينهون عن التقليد ويذمونه ويكرهونه ، وقد صنف جماعة في ذم التقليد كالمزني ، وابن حزم ، وابن عبد البر ، وأبي شامة ، وابن القيم الجوزية ، وصاحب القاموس المحيط[2] .

---

(١) راجع أعلام الموقعين ١٦٨/٢ ، تحفة الرأي السديد ٣٩ .

(٢) راجع الرد على من أخلد إلى الأرض ٤٢ ، القول المفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد للشوكاني ١٧ ، أعلام الموقعين ١٨١/٢ ، الرسالة للشافعي ٤٢

قال القرافي : « مذهب مالك وجمهور العلماء وجوب الاجتهاد وإبطال التقليد »[١] .

المقلّد :

ويترتب أيضاً على تفصيل حكم التقليد ضرورة تحديد من له الحق في التقليد ، وهذا يفهم مما سبق ، وهو أن جمهور الأصوليين يقولون : إن المقلد يشمل العامي المحض ، فإنه يجب عليه التقليد في فروع الشريعة الثابتة بطريق ظني ، ويشمل أيضاً العالم الذي تعلم بعض العلوم المعتبرة في الاجتهاد ، ولكنه لم يبلغ رتبة الاجتهاد ، فيجب على هذين اتباع قول المجتهدين وسؤالهم عما يعترضهم من أمور ؛ إذ أن العامي ليس عنده شيء من العلوم التي تؤدي به إلى الاجتهاد ، وأما العالم فإنه عاجز عن الاجتهاد ، فلكل منهما التقليد[٢] .

وقال بعض معتزلة بغداد : لا يجوز للعامي ، ولا للعالم الذي ليس أهلاً للاجتهاد أن يقلد أحداً من المجتهدين ، بل يتعين على كل منهما معرفة الحكم بدليله .

وقال أبو علي الجبائي : يجوز التقليد في المسائل الاجتهادية ، كإزالة النجاسة وطهارة الماء ، دون المسائل المنصوصة كوجوب الصلاة والزكاة والحج والصوم ونحوها .

والإشارة سبقت لهذه الأقوال ، مع أدلتها في حكم التقليد في الفروع .

هل للمجتهد أن يقلد ؟

المجتهد : هو الذي توافرت لديه ملكة الاجتهاد والاستنباط ، وقد عرف أن

---

(١) إرشاد الفحول ٢٣٦

(٢) الآمدي ١٧٠/٣ ، مسلم الثبوت ٣٥١/٢ ، المستصفى ١٢١/٢ ، ١٢٤ ، شرح الإسنوي ٢٩١/٣

الجمهور يحرمون على المجتهد تقليد غيره ، وحملوا كلام الأئمة في النهي عن تقليدهم على المجتهدين لا المقلدين ، فالمجتهد : هو الذي يحرم عليه التقصير لتهاونه في دينه[1] .

وربما يتساءل بعضهم عن مدى حاجة المجتهد إلى التقليد بعد توافر أسباب الاجتهاد لديه .

والجواب عنه يتبين من التفصيل الآتي[2] : إن المجتهد إما أن يكون قد اجتهد ، أم لا ، فإذا اجتهد في مسألة من المسائل ، وأداه اجتهاده إلى حكم من الأحكام كالوجوب مثلاً ، فلا يجوز له باتفاق العلماء تقليد غيره من المجتهدين فيما يخالف نظره ويترك نظر نفسه .

فإن لم يكن قد اجتهد في المسألة ، فالعلماء اختلفوا فيه على ثمانية مذاهب :

١ ـ لا يجوز التقليد مطلقاً ، وهو ما اختاره الغزالي والآمدي والبيضاوي وأكثر الفقهاء .

٢ ـ يجوز مطلقاً ، وهو رأي أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه وسفيان الثوري .

٣ ـ يجوز فيما يخص المجتهد من الأحكام في حق العمل بنفسه ، ولا يجوز فيما يفتي به غيره ، وهو قول بعض أهل العراق .

٤ ـ يجوز فيما إذا خاف فوات وقته لو اشتغل بالاجتهاد ، ولا يجوز فيما لم يخف فواته ، أو فيما يخصه أيضاً ، كما نبه عليه الآمدي ، وهو قول بعض آخر من العراقيين .

---

(١) إرشاد الفحول ٢٣٦ ،عمدة التحقيق في التقليد والتلفيق ٥٣

(٢) راجع المستصفى ١٢١/٢ ، الإحكام للآمدي ١٥٨/٣ ، شرح الإسنوي ٢٦١/٣ وما بعدها ، مذكرات في أصول الفقه للشيخ زهير ٢٥١ ، مختصر ابن الحاجب ، أعلام الموقعين ١٨٥/٢

٥ ـ يجوز تقليد غيره إذا كان أعلم منه ، لا من هو مثله أو دونه ، وهو مذهب محمد بن الحسن ، واختاره ابن الحاجب .

٦ ـ يجوز تقليد الصحابي ، بشرط أن يكون أرجح في نظره من غيره ، ولا يجوز تقليد غيره ، ونقل ذلك عن الشافعي .

٧ ـ يجوز تقليد الصحابة والتابعين دون من عداهم .

٨ ـ يجوز تقليد الأعلم ، بشرط تعذر الاجتهاد ، وهو رأي ابن سريج .
وأختار الرأي الأول ، وهو عدم جواز تقليد المجتهد لغيره مطلقاً ؛ لأن القول بتقليد من يجوز عليه الخطأ حكم شرعي لا يثبت إلا بدليل من نص أو قياس ، والأصل عدم الدليل ، فمن ادعاه يحتاج إلى بيانه ، ولا يلزم من جواز التقليد بالنسبة للعامي ، لعجزه عن التوصل إلى تحصيل مطلوبه من الحكم : جوازه بالنسبة لمن له أهلية الاجتهاد والتوصل إلى الحكم بنفسه ؛ لأنه قادر على الاجتهاد ، ووثوقه به أتم من وثوقه بما يقلد فيه غيره .

ثم إن المجتهد مأمور بالنظر بقوله تعالى : ﴿ فاعتبروا يا أولي الأبصار ﴾ فلو جاز له تقليد غيره ، لكان تاركاً لما وجب عليه ، وترك الواجب حرام[١] .

وأما المجوز للتقليد مطلقاً ، فاستدل بأدلة ضعيفة منها[٢] :

أولاً ـ قوله تعالى : ﴿ فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون ﴾ فالمجتهد غير عالم بما سأل عنه غيره ، فكان مأموراً بسؤال من يعلم ، وأقل مراتب الأمر : هو الإباحة ، فكان سؤاله للغير مباحاً .

---

(١) المراجع السابقة .

(٢) المراجع السابقة .

وأجيب عنه : بأن الآية محمولة على العامي ؛ لأنه هو الذي يصدُق عليه أنه ليس من أهل العلم ، فيسأل من هو أهل له ، أما من هو من أهل العلم ، فليس داخلاً تحت الآية ، إذ ليس السائل أحوج للسؤال من المسؤول .

ثانياً ـ الإجماع : وهو أن عمر كان يرجع إلى قول علي ، وإلى قول معاذ ، وأن عبد الرحمن بن عوف بايع عثمان على اتباع سنة الشيخين : أبي بكر وعمر رضي الله عنهم أجمعين ، ولم ينكر عليهم أحد من الصحابة ، مع أن المقلد كان أهلاً للاجتهاد ، فصار إجماعاً .

وأجيب عنه : بأن عمر لم يكن مقلداً لعلي ولمعاذ فيما ذهبا إليه ، بل لأنه اطلع من قوليهما على دليل أوجب رجوعه إليه .

وأما المقصود من سنةالشيخين في مبايعة عبد الرحمن لعثمان ، فهو التزام العدل والإنصاف بين الناس ، والبعد عن حب الدنيا ، وليس المراد هو اتباع الشيخين في الأخذ بالأحكام الاجتهادية .

هذا وقد ذكر ابن القيم قولين في قضية (هل للمجتهد في مذهب إمام أن يفتي بقول ذلك الإمام ؟) ، وهما وجهان لأصحاب الشافعي وأحمد :

أحدهما : الجواز . والثاني : لا يجوز له أن يفتي .

ثم قال ابن القيم : والتحقيق أن هذا فيه تفصيل ، فإن قال له السائل (أريد حكم الله تعالى في هذه المسألة ، وأريد الحق فيما يخلصني) ونحو ذلك لم يسعه إلا أن يجتهد له في الحق ، ولا يسعه أن يفتيه بمجرد تقليد غيره من غير معرفة بأنه حق أو باطل .

وإن قال له (أريد أن أعرف في هذه النازلة قول الإمام ومذهبه) ساغ له الإخبار به ، ويكون ناقلاً له ، ويبقى الدرك على السائل ، فالدرك في الوجه

الأول على المفتي ، وفي الثاني على المستفتي[1] .

رأيي في التقليد :

لا يمكن لأحد أن يتجاهل تلك الحملة الهجومية العنيفة التي لاقاها التقليد من كثير من العلماء ، كابن حزم الذي خصص القسم الأكبر من الجزء السادس في كتابه (الإحكام) لإبطال التقليد ٧٩٣ ، وكابن القيم في أعلام الموقعين ١٨٧/٢ ـ ٢٦٠ الذي ذكر واحداً وثمانين وجهاً للرد على أنصار التقليد ، هذا مع ملاحظة ما ذكرته من ذم الأئمة الأربعة للتقليد ، وإزاء كل ما ذكر ينبغي الوقوف موقف التريث والبصيرة في شأن التقليد ، فلا يحكم بجوازه مطلقاً ، كما لا يصح تناسي مقتضيات الواقع ، فإن العامي المحض لا يسعه إلا تقليد العالم ، لعجزه عن النظر والاجتهاد فيجب عليه التقليد ، أما العلماء ولو لم يكونوا أهلاً للاجتهاد فلا يلزمون بجميع ما جاءت به المذاهب ، وعليهم أن ينظروا في كل حكم من أحكام الفقه على حدة ،فيقبلون ما يؤيده الدليل الصحيح ، ويرفضون ما عداه ، دون أسف على شيء أو تعصب لمذهب من المذاهب ، وليكن رائدهم طلب الحق ، فإن الحق واحد قديم ، ودين الله واحد لا يتعدد كما ذكر ابن القيم[2] ، وأن الشريعة كلها ترجع إلى قول واحد في فروعها وإن كثر الخلاف ، كما أنها في أصولها كذلك ، كما بين الشاطبي في الموافقات[3] .

وما أحسن ما قاله شيخ الإسلام عز الدين بن عبد السلام في هذا الشأن في (القواعد الكبرى)[4] : « **ومن العجب العجيب أن الفقهاء المقلدين يقف أحدهم على ضعف مأخذ إمامه ، بحيث لا يجد لضعفه مدفعاً ، وهو مع ذلك يقلد فيه ،**

---

(١) أعلام الموقعين ٢١٥/٤

(٢) أعلام الموقعين ٢١١/٢

(٣) الموافقات ١١٨/٤

(٤) ١٣٥/٢ ، ط الاستقامة .

ويترك من شهد له الكتاب والسنة والأقيسة الصحيحة لمذهبهم ، جموداً على تقليد إمامه ، بل يتحايل لدفع ظواهر الكتاب والسنة ، ويتأولها بالتأويلات البعيدة الباطلة ، نضالاً عن مقلَّده » .

ويؤكده ما قاله الإمام أبو شامة في خطبة : (الكتاب المؤمل في الرد إلى الأمر الأول) .

« ينبغي لمن اشتغل بالفقه **ألا يقتصر على مذهب إمام معين** ، بل يرفع نفسه عن هذا المقام ، وينظر في مذهب كل إمام ، ويعتقد في كل مسألة صحة ما كان أقرب إلى دلالة الكتاب والسنة المحكمة ، وذلك سهل عليه ، إذا كان قد أتقن معظم العلوم المتقدمة (أي علوم الاجتهاد) ، وليجتنب التعصب والنظر في طرائق الخلاف المتأخرة ، فإنها مضيعة للزمان ، ولصفوه مكدرة »[1] .

---

(١) راجع الرد على من أخلد إلى الأرض ٦١ ، وانظر في هذا المعنى أعلام الموقعين ٢١٤/٤

المبحث الثالث

التزام المقلد بمذهب معين

إذا كان طريق العامي وغير المتأهل للاجتهاد ، هو التقليد لمعرفة الأحكام الشرعية ، كما قرر جمهور العلماء ، فهل يجب حينئذ على المقلد التزام مذهب معين في كل واقعة ؟

اختلف هؤلاء الجمهور المتفقون على وجوب التقليد على العامي ، ومن ليس أهلاً للاجتهاد على مذاهب[1] ، ومحل الخلاف في رأي بعضهم : هو فيما إذا لم يعمل العامي برأي مجتهد في حكم حادثة من الحوادث ، فإن كان قد عمل ، فليس له الرجوع عن تقليده ، واتباع غيره بالاتفاق في رأي الآمدي وابن الحاجب . وفي رأي غيرهما : إن الخلاف يجري بعد العمل أيضاً .

فقال بعضهم : يجب التزام مذهب إمام معين ؛ لأنه اعتقد أنه حق ، فيجب عليه العمل بمقتضى اعتقاده .

وقال آخرون : لا يجب تقليد إمام معين في كل المسائل والحوادث التي تعرض ، بل يجوز أن يقلد أي مجتهد شاء ، فلو التزم مذهباً معيناً ، كمذهب أبي حنيفة أو الشافعي أو غيرهما ، لا يلزمه الاستمرار عليه ، بل يجوز له الانتقال

---

(١) الآمدي ١٧٤/٣ ، مسلم الثبوت ٣٥٥/٢ ، إرشاد الفحول ٢٤٠ ، شرح الإسنوي ٢٦٦/٣ ، شرح المحلي على جمع الجوامع ٣٢٨/٢ ، التقرير والتحبير ٣٤٤/٣ ، فواتح الرحموت ٤٠٢/٢ ، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد ١٩٣ ، العناوين في المسائل الأصولية ٩٢/٢ ، عمدة التحقيق في التقليد والتلفيق ٨١ ، أصول الفقه لشعبان ٣٣٧ ، بجيرمي الخطيب ٥١/١

كلياً منه إلى مذهب آخر ولو بعد العمل ، إذ أنه لا واجب إلا ما أوجبه الله ورسوله ، وقد التزم بشيء لم يلزمه به الله ولا رسوله ، فإن الله تعالى لم يوجب عليه اتباع مذهب معين ، وليس التزامه للمذهب نذراً عليه حتى يجب الوفاء به ، وإنما أوجب الله اتباع العلماء من غير تخصيص بعالم دون آخر ، فقال سبحانه وتعالى : ﴿ فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون ﴾ .

ولأن المستفتين في عصر الصحابة والتابعين ، لم يكونوا ملتزمين بمذهب معين ، بل كانوا يسألون من تهيأ لهم دون تقيد بواحد دون آخر ، ولم ينكر عليهم أحد ، فكان هذا إجماعاً منهم على عدم وجوب تقليد إمام ، أو اتباع مذهب معين في كل المسائل .

وأيضاً فإن القول بالتزام مذهب يؤدي إلى الحرج والضيق ، مع أن المذاهب نعمة وفضيلة ورحمة للأمة .

وهذا القول هو الراجح عند العلماء[1] .

وفصل بعضهم كالآمدي والكمال بن الهمام فقال : إن عمل بما التزمه في بعض المسائل بمذهب معين ، فلا يجوز له تقليد الغير فيها ، وإن لم يعمل في بعضها الآخر جاز له اتباع غيره فيها ، إذ أنه لم يوجد في الشرع ما يوجب عليه اتباع ما التزمه ، وإنما أوجب الشرع عليه اتباع العلماء دون تخصيص عالم دون آخر ، على ما سبق بيانه .

هل يجوز لملتزم المذهب مخالفة إمامه جزئياً ؟

إذا التزم العامي مذهباً معيناً ، فللعلماء فيه خلاف آخر ، وهو أنه هل يجوز

---

(١) وبناء عليه فهناك شخصان لا يلزمان بمذهب : وهما العامي الصرف ، فلا يصح له مذهب ولو تمذهب به ، وإنما مذهبه في كل واقعة هو مذهب من أفتاه بها . وكذلك من له نوع بصر بالمذاهب ، وتأهل للنظر والاستدلال ، فلا يلزمه مذهب معين .

له أن يخالف إمامه في بعض المسائل ، ويأخذ بقوله غيره ؟ وبعبارة أخرى : هل يلزمه الاستمرار على ذلك المذهب ، فلا يعدل عنه إلى غيره في مسألة من المسائل ؟

قيل : لا يجوز مطلقاً ، وقيل : يجوز مطلقاً ، وقيل بالتفصيل بين أن يكون قد عمل بالمسألة ، فلا يجوز له الانتقال ، أو لا يكون فيجوز له ذلك ، وقيل : بتفصيل آخر بين أن يكون بعد حدوث الحادثة فلا يجوز ، وإلا جاز ، وقيل بغيره[1] .

والأصح هو القول بجواز مخالفة إمام المذهب جزئياً ، والأخذ بقول غيره ؛ لأن التزام المذهب غير ملزم ، إذ لا واجب إلا ما أوجبه الله ورسوله ، ولم يوجب الله ورسوله على أحد من الناس أن يتمذهب بمذهب رجل من الأئمة ، مما يدل على أن إيجاب التقليد تشريع شرع جديد ، كما قال شارح مسلم الثبوت .

تقليد غير الأئمة الأربعة :

إذا كنتُ قد رجحتُ عدم الالتزام بمذهب معين ، فهل ينحصر الأمر في دائرة المذاهب الأربعة ، أو يجوز تقليد غيرهم ، كمذاهب أعيان الصحابة أو مذهب الظاهرية أو مذهب الليث أو الأوزاعي أو ابن جرير الطبري أو غيرهم ؟

اختلف العلماء فيه[2] :

١ - فقال أكثر المتأخرين : لا يجوز تقليد غير الأئمة الأربعة من المجتهدين ؛ لأن مذاهبهم غير مدونة ولا مضبوطة ، مما يجعل المقلد المقتدي بها عرضة للخطأ

---

(١) فتاوى الشيخ عليش (فتح العلي المالك في الفتوى على مذهب مالك) ٥٩/١ وما بعدها ، المراجع السابقة في المبحث السابق ٥٧٨

(٢) انظر مسلم الثبوت ٣٥٦/٢ ، شرح الإسنوي ٢٦٦/٣ ، عمدة التحقيق في التقليد والتلفيق ٨٥ وما بعدها ، مذكرات في أصول الفقه للشيخ زهير ٢٦٠ وما بعدها ، بجيرمي الخطيب ٥١/١

والتأويل فيها ، بخلاف مذاهب الأئمة الأربعة ، فإنها منقحة معروفة مضبوطة ، بسبب تدوينها وعناية تلاميذهم بتوضيح الخفي منها ، وتخصيص عامها وتقييد مطلقها ، وهذا يوجب اطمئنان النفس إلى الأخذ بها ، لقربها من الحق ، وبعدها عن الخطأ .

قال إمام الحرمين : أجمع المحققون على أن العوام ليس لهم أن يتعلقوا بمذاهب أعيان الصحابة رضي الله عنهم ، بل عليهم أن يتبعوا مذاهب الأئمة الذين سبروا ، فنظروا ، وبوبوا الأبواب ، وذكروا أوضاع المسائل ؛ لأنهم أوضحوا طرق النظر ، وهذبوا المسائل وبينوها وجمعوها .

وقال ابن الصلاح : يتعين تقليد الأئمة الأربعة دون غيرهم ؛ لأن مذاهب الأربعة قد انتشرت وعلم تقييد مطلقها وتخصيص عامها ، ونشرت فروعها ، بخلاف مذاهب غيرهم .

٢ـ **وأجاز بعض العلماء** تقليد غير الأئمة الأربعة في غير الإفتاء ، فقال :

وجائز تقليد غير الأربعة   في غير إفتاء وفي هذا سعة

قال الشيخ سليمان البجيرمي الشافعي : لا يجوز تقليد غير الأئمة الأربعة في إفتاء أو قضاء .

٣ـ **وقال العز بن عبد السلام** : إن المدار على ثبوت المذهب عند المقلد ، وغلبة الظن على صحته عنده ، فحيث ثبت عنده مذهب من المذاهب صح له أن يقلده ، ولو كان صاحب المذهب من غير الأئمة الأربعة .

وفي الواقع إذا نظرت إلى مستند الرأي الأول ، رأيته يعتمد في رفض جواز التقليد على مجرد التدوين وثبوت الرأي ، وحينئذ يصح تقليد غير الأربعة إذا صحت نسبته لصاحبه ، وبهذا يكون رأي العز بن عبد السلام هو أصح الآراء ،

إذ لا دليل على إلزام الناس بمذاهب الأئمة الأربعة رضي الله عنهم ، كما عرفنا ، فهم وغيرهم سواء .

قال العراقي : انعقد الإجماع على أن من أسلم فله أن يقلد من شاء من العلماء من غير حجر ، وأجمع الصحابة رضي الله عنهم على أن من استفتى أبا بكر وعمر وقلدهما ، فله أن يستفتي أبا هريرة ومعاذ بن جبل وغيرهما ، ويعمل بقولهم من غير نكير ، فمن ادعى رفع هذين الإجماعين فعليه الدليل[1] .

٤ ـ وهناك رأي وجيه لبعض المُحْدَثين ، ملخصه : أن العامي لا مجال له في قضية تقليد غير الأربعة ؛ لأن مذهبه مذهب مفتيه . وإنما المجال لمن كان من أهل الترجيح والنظر ، فهؤلاء إذا ظفروا بقول لأحد الأئمة غير الأربعة عرضوه على أدلة الشريعة ، فإذا وجدوا دليله من الكتاب والسنة الصحيحة أقوى من دليل غيره ينبغي أن يذهبوا إليه ، ويرجحوه بتحكيم قواعد الاستنباط والمعارضة والترجيح المعتبرة في علم الأصول[2] .



(١) انظر مسلم الثبوت ٣٥٧/٢ حاشية .

(٢) راجع عمدة التحقيق في التقليد والتلفيق للمرحوم محمد سعيد الباني ٨٦ وما بعدها .

المبحث الرابع

التلفيق وتتبع الرخص

كان من أثر انتشار فكرة التقليد لدى المسلمين أن أكثر المتأخرين من العلماء بعد انتهاء القرن العاشر ، شرطوا لجواز تقليد مذهب الغير ، ألا يؤدي إلى التلفيق بين المذاهب ، فحكموا ببطلان العبادة المركبة ، بالاعتماد على أحكام متغايرة بين الأئمة ، حتى إن بعض الحنفية حكى فيه إجماع المسلمين ، والتزمه الشافعية حكماً مقرراً في مسائل الفقه . ولم يتكلم في التلفيق قبل القرن السابع الهجري .

وقال ابن حجر وغيره : القول بجواز التلفيق خلاف الإجماع ، غير أنهم في تقديري تنقصهم جميعاً الحجة والدليل على ما زعموا .

كما أنهم شرطوا في تجويز التقليد : عدم تتبع الرخص المؤدية إلى الانحراف الواضح في خطوط الإسلام الكبرى ، فكان لا بد من الكلام عن التلفيق وتتبع الرخص .

التلفيق : هو الإتيان بكيفية لا يقول بها المجتهد . ومعناه أن يترتب على العمل بتقليد المذاهب ، والأخذ في قضية واحدة ذات أركان أو جزئيات بقولين أو أكثر ـ الوصول إلى حقيقة مركبة لا يقرها أحد[1] ، سواء الإمام الذي كان على مذهبه ، والإمام الذي انتقل إليه ، فكل واحد منهم يقرر بطلان تلك الحقيقة الملفقة في العبادة ، مثل أن يقلد شخص مذهب الشافعي في الاكتفاء بمسح بعض

(١) ويتحقق هذا إذا عمل في واقعة بالقولين معاً أو بأحدهما مع بقاء أثر الثاني .

الرأس في الوضوء ، ثم يقلد أبا حنيفة أو مالكاً في عدم نقض الوضوء بلمس المرأة ، ثم يصلي ، فإن هذا الوضوء الذي صلى به على هذا النحو لم يقل به هؤلاء الأئمة ، فالشافعي يعتبره باطلاً لنقضه باللمس ، وأبو حنيفة لا يجيزه لعدم مسح ربع الرأس ، ومالك لا يقره لعدم مسح جميع الرأس ، أو لعدم دلك أعضاء الوضوء ، ونحوه[1] .

ومن أمثلة التلفيق في الأحوال الشخصية : أن يتزوج رجل امرأة بلا ولي ولا صداق ولا شهود ، مقلداً كل مذهب فيما لا يقول به الآخر ، لكنه من التلفيق المؤدي إلى محظور ، فلا يجوز كما سيأتي ؛ لأنه يخالف الإجماع ، وهذه الصورة لم يقل بها أحد[2] .

ومثله : أن يطلق شخص زوجته ثلاثاً ، ثم تتزوج بابن تسع سنين بقصد التحليل مقلداً زوجُها في صحة النكاح للشافعي ، فأصابها ، ثم طلقها مقلداً في صحة الطلاق وعدم العدة للإمام أحمد ، فيجوز لزوجها الأول العقد عليها[3] .

ويلاحظ أن مثل هذا ـ كما قال الشيخ علي الأجهوري الشافعي ـ ممنوع في زماننا ، وأنه لا يجوز ولا يصح العمل بهذه المسألة ؛ لأنه يشترط عند الشافعي أن يكون المزوج للصبي أباً له أو جداً ، وأن يكون عدلاً ، وأن يكون في تزويجه مصلحة للصبي ، وأن يكون المزوج للمرأة وليها العدل بحضرة عدلين ، فإذا اختل شرط لم يصح التحليل لفساد النكاح .

ومن أمثلته أيضاً : لو استأجر شخص مكاناً موقوفاً تسعين سنة فأكثر ، من

---

(١) راجع شرح الإسنوي ٢٦٦/٣ ، عمدة التحقيق في التقليد والتلفيق للباني ٩١ ، تحفة الرأي السديد للحسيني ٥ ، ٧٩

(٢) شرح التنقيح للقرافي ٣٨٦

(٣) عمدة التحقيق ، المرجع السابق ١٠١

غير أن يراه ، مقلداً في المدة للشافعي وأحمد ، وفي عدم الرؤية لأبي حنيفة ، فيجوز .

مجاله : إن قضية التلفيق مثل التقليد مجالها ـ كما نبهت سابقاً ـ في المسائل الاجتهادية الظنية ، أما كل ما علم من الدين بالضرورة من متعلّقات الحكم الشرعي ، وهو ما أجمع عليه المسلمون ويكفر جاحده ، فلا يصح فيه التقليد فضلاً عن القول بالتلفيق . وعليه فلا يجوز التلفيق المؤدي إلى إباحة المحرَّم كالنبيذ والزنى مثلاً .

مشروعيته : إن دليل القائلين بمنع التلفيق : هو التخريج على ما قاله علماء الأصول في الإجماع من منع إحداث قول ثالث إذا افترق العلماء فرقتين في حكم مسألة ، فعند الأكثرين : لا يجوز إحداث قول ثالث ينقض ما كان محل اتفاق ، كعدة الحامل المتوفى عنها زوجها ، فيها رأيان : وضع الحمل ، وأبعد الأجلين ، فلا يجوز إحداث قول يقول : إن عدتها بالأشهر فقط[١] .

وتناقش دعوى بطلان التلفيق بطريقتين : طريقة المنع أو النفي ، وطريقة إثبات العكس[٢] .

---

(١) هناك في الواقع فرق بين الحالتين :
أولاً ـ لأن موضوع إحداث القول الثالث مفروض في حال اتحاد المسألة ، بينما في التلفيق تكون المسألة متعددة .
ثانياً ـ بناء على الرأي المختار لم يكن في مسألة التلفيق ناحية متفق عليها ، فالدلك في الوضوء مسألة كانت موضع اختلاف بين الأئمة ، والنقض باللمس مسألة أخرى ، وكلا المسألتين موضع خلاف ، فالتلفيق فيهما لا يؤدي إلى خرق مجمع عليه ، فالقياس مع الفارق (راجع أبحاث المؤتمر الأول لمجمع البحوث ٩٥) .

(٢) قد اعتمدت في هذا على كتاب عمدة التحقيق في التقليد والتلفيق ٩٢ ـ ١١٠ بتصرف .

أما من ناحية المنع[1] فالأمر واضح ، إذ أن التلفيق مبني على فكرة التقليد التي وضعها المتأخرون في عهود الانحطاط ، فهو أي التلفيق لم يعرف عند السلف ، لا في عهد الرسول عليه الصلاة والسلام وصحابته ، ولا عهد الأئمة وتلامذتهم . أما في عهد الرسول صلى الله عليه وآله وسلم ، فلا مجال للتلفيق قطعاً ؛ لأنه عهد تبليغ الوحي الذي لا يتأتى فيه الاجتهاد . وأما في عصر الصحابة والتابعين فكذلك لم يعرف بينهم ، وإنما كان السائل يسأل من شاء منهم ، فيفتيه دون أن يلزمه بقوله ، أو يحجر عليه العمل بفتوى غيره ، مع علمه بكثرة تباين أقوالهم .

وكذلك الأئمة الأربعة وغيرهم من أصحاب الاجتهاد : لم ينقل عن أحدهم منع العمل بمذهب غيره ، بل كان كل منهم يقتدي خلف الآخر مع اطلاعه على مخالفته له في الاجتهاد الظني ، فدل هذا على أن المستفتي كان يأخذ بأقوال العلماء في مسألتين أو أكثر ، ولا يقال : إنه لفق أو وصل إلى حقيقة لم يقل بها المفتون ، وإنما يعد ذلك من قبيل تداخل أقوال المفتين بعضها في بعض بالنسبة إلى هذا المستفتي تداخلاً غير مقصود ، كتداخل اللغات بعضها ببعض في لسان العرب .

وأكثر من هذا ، فإن القول بمنع التلفيق يؤدي إلى عدم جواز التقليد الذي أوجبوه على العوام من ناحية المبدأ ، وإن كان التقليد غالباً ليس تلفيقاً ، ويناقض المبدأ القائل بأن اختلاف الأئمة رحمة للأمة ، ويعارض الأساس الذي قامت عليه الشريعة من اليسر والسماحة ، ورفع الحرج ودفع المشقة .

---

(١) قال ابن حجر : يمتنع التلفيق في مسألة ، كأن قلد مالكاً في طهارة الكلب ، والشافعي في مسح بعض الرأس في صلاة واحدة ، وأما في مسألة بتمامها بجميع معتبراتها ، فيجوز ، ولو بعد العمل ، كأن أدى عبادته صحيحة عند بعض الأربعة ، دون غيره ، فله تقليده فيها ، حتى لا يلزمه قضاؤها ، ويجوز الانتقال من مذهب لغيره ولو بعد العمل (بجيرمي الخطيب ٥١/١) .

وأما الاستدلال بطريقة إثبات العكس بعد افتراض صحة قولهم بمنع التلفيق والتسليم لما قالوا : فيظهر مما قرره أولئك العلماء ، وهو أنه لا يجب التزام مذهب معين في جميع المسائل ، كما سبق بيانه ، ومن لم يكن ملتزماً مذهباً معيناً جاز له التلفيق ، وإلا أدى الأمر إلى بطلان عبادات العوام ، إذ لا يكاد أحدنا أن يجد عامياً يفعل عبادة موافقة لمذهب معين . وأما اشتراطهم ضرورة مراعاة الخلاف بين المذاهب إذا قلد أحدهم مذهباً أو ترك مذهبه في مسألة ، فهو أمر عسير ، سواء في العبادات أو المعاملات ، وهو يتنافى مع سماحة الشريعة ويسرها ومسايرتها لمصالح الناس .

فمن توضأ مثلاً ومسح رأسه مقلداً للشافعي ، فوضوءه صحيح ، فإذا مس عضوه بعدئذ مقلداً أبا حنيفة جاز له الصلاة ؛ لأن وضوء هذا المقلد صحيح بالاتفاق ؛ لأن لمس الفرج غير ناقض عند أبي حنيفة ، فإذا قلده شخص في عدم نقض ما هو صحيح عند الشافعي ، استمر الوضوء على حاله بتقليده لأبي حنيفة . وحينئذ لا يقال : إن الوضوء غير صحيح لبطلانه في كلا المذهبين ؛ لأن المسألتين قضيتان منفصلتان ؛ لأن الوضوء قد تم صحيحاً بتقليد الشافعي ، ويستمر بعد اللمس بتقليد أبي حنيفة ، فالتقليد لأبي حنيفة إنما هو في استمرار الصحة ، لا في ابتدائها .

وأما ما ادعاه بعض الحنفية[1] **من قيام الإجماع** على منع التلفيق ، فهو إما باعتبار اتفاق أهل المذهب ، أو باعتبار الأكثر والغالب ، أو باعتبار السماع ، أو بالنسبة للظن ، إذ لو كانت المسألة مجمعاً عليها لنص فقهاء المذاهب الأخرى على الإجماع ، إذ المجمع عليه لا بد من أن يكون بين أهله مشهوراً ظاهراً منصوصاً

---

(١) رسم المفتي في حاشية ابن عابدين ٦٩/١ وما بعدها ، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام للقرافي ٢٥٠ وما بعدها .

عليه ، فلا يكفي السكوت والاحتمال . ولا أدل على عدم الإجماع من مخالفة كثير من العلماء المتأخرين صراحة[1] .

قال الكمال بن الهمام في التحرير وتابعه تلميذه ابن أمير الحاج[2] : إن المقلد له أن يقلد من شاء ، وإن أخذ العامي في كل مسألة بقول مجتهد أخف عليه ، لا أدري ما يمنعه من النقل أو العقل ، وكون الإنسان يتتبع ما هو الأخف عليه من قول مجتهد مسوغ له الاجتهاد ، ما علمت من الشرائع ذمه عليه ، وكان ﷺ يحب ما خفف عن أمته .

وأما أن **الإمامين اتفقا على بطلان عمل الملفق** ، فهذا قول لا تنهض به حجة ، فإن المقلد لم يقلد كلاً منهما في مجموع عمله ، وإنما قلد كلاً منهما في مسألة معينة غير التي قلد فيها غيره ، ولا حرج في هذا ، ومجموع العمل لم يوجب أحد النظر إليه ، لا في اجتهاد ولا في تقليد ، وإنما هو اختراع لحكم شرعي ممن ليس أهلاً للقول به ، ولله سبحانه خطابه ، ولكل خطاب أثره .

وجاء في تنقيح الحامدية لابن عابدين : ما يفيد أن في منية المفتي ما يفيد جواز الحكم المركب ، وأن الشيخ الطرسوسي مشى على الجواز ، كذلك أفتى العلامة أبو السعود في فتاويه بالجواز ، وجزم العلامة ابن نجيم في رسالته (في بيع الوقف بغبن فاحش) بأن المذهب جواز التلفيق ، ونقل الجواز عن الفتاوى البزازية . وصحح الجواز ابن عرفة المالكي في حاشيته على الشرح الكبير ، وأفتى العلامة العدوي وغيره بالجواز لأنه فسحة[3] . وذهب الجمهور ومنهم بعض الشافعية إلى أن الإجماع المنقول بالآحاد ـ كهذا الإجماع المدعى هنا ـ لا يوجب العمل ، كما سبق بيانه في مبحث الإجماع .

---

(١) انظر المرجع السابق (عمدة التحقيق) ١٠٦ وما بعدها .

(٢) التحرير وشرحه ٣/٣٥٠ وما بعدها .

(٣) حاشية الدسوقي على الشرح الكبير ٢٠/١

هذا فضلاً عن أن دعوى الإجماع ممنوعة ، فقد حكى الثقات الخلاف كالفهامة الأمير والفاضل البيجوري . وقال الشفشاوني في تركيب مسألة من مذهبين أو أكثر : « إن الأصوليين اختلفوا في هذه المسألة ، والصحيح من وجهة النظر جوازه » .

والخلاصة : إن دين الله يسر لا عسر ، وإن القول بجواز التلفيق من باب التيسير على الناس .

قال الله تعالى : ﴿ وما جعل عليكم في الدين من حرج ﴾ ، وقال عز وجل : ﴿ يريد الله أن يخفف عنكم وخلق الإنسان ضعيفاً ﴾ ، وقال سبحانه : ﴿ يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ﴾ ، وقال ﷺ : « بعثت بالحنيفية السمحة »[1] .

التلفيق الممنوع :

ليس القول بجواز التلفيق مطلقاً ، وإنما هو مقيد في دائرة معينة ، فمنه **ما هو باطل لذاته** ، كما إذا أدى إلى إحلال المحرمات كالخمر والزنى ونحوهما ، ومنه **ما هو محظور لا لذاته** ، بل لما يعرض له من العوارض ، وهو ثلاثة أنواع[2] .

أولها ـ تتبع الرخص عمداً ، بأن يأخذ الإنسان من كل مذهب ما هو الأخف عليه بدون ضرورة ولا عذر ، وهذا محظور سداً لذرائع الفساد بالانحلال من التكاليف الشرعية .

قال الغزالي : « ليس لأحد أن يأخذ بمذهب المخالف بالتشهي ، وليس للعامي أن ينتقي من المذاهب في كل مسألة أطيبها عنده فيتوسع

(١) سيأتي قريباً تخريجه .
(٢) راجع عمدة التحقيق ، المرجع السابق ١٢١ ، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام للقرافي ٧٩ ، فتاوى الشيخ عليش ٦٨/١ ، ٧١ ، رسم المفتي لابن عابدين ٦٩/١

إلـخ ... »[1] .ويـنـدرج تحت هـذا النـوع بـالأولى تتبـع الرخص للتلهي والأخـذ بالأقوال الضعيفة من كل مذهب اتباعاً للملاذ والأهواء .

الثـاني ـ التلفيق الـذي يستلزم نقض حكم الحـاكم ؛ لأن حكمـه يرفع الخـلاف درءاً للفوضى .

الثالث : التلفيق الذي يستلزم الرجوع عما عمل بـه تقليـداً ، أو عن أمر مجمع عليه لازم لأمر قلده .

مثال الحالة الأولى : ما نقل عن الفتاوى الهندية : لو أن فقيهاً قال لامرأته : (أنت طـالق ألبتـة) ، وهو يرى أن الطلاق يقع ثلاثـاً ، فـأمضى رأيـه فيما بينـه وبينها ، وعزم على أنها حرمت عليه ، ثم رأى بعدئذ أنهـا تطليقـة رجعيـة ، أمضى رأيه الأول الذي كان عزم عليه ، ولا يردها إلى أن تكون زوجته برأي حدث من بعد .

وكذلك لو كان في الابتداء يراها تطليقـة رجعيـة ، فعزم على أنهـا امرأتـه ثم رأى بعد أنها ثلاث لم تحرم عليه . ولكن ينبغي الانتباه إلى أن الرجوع بعد العمل لا يجوز إذا كان في حـادثـة واحـدة ، لا في مثلهـا ، بـدليل مـا ذكر في الفتـاوى الهندية : أنـه لو كان يرى في قولـه لامرأتـه : (أنت طـالق ألبتـة) أنهـا تطليقـة رجعية فله مراجعتها ، ثم قال لامرأة أخرى : (أنت طالق ألبتـة) وهو يرى يوم قال ذلك أنها ثلاث ، حرمت عليه المرأة الأخرى بهذا القول . وهـذا مـا صرح بـه الإمام السبكي وتبعه عليه جماعـة . ويلاحـظ أن الرجوع عن التقليـد بعـد العمل باطل ـ كما صرح الأصوليون ـ مقيد فيما إذا بقي من آثـار الفعل السـابق أثر يؤدي إلى تلفيق العمل بشيء لا يقول به كل من المذهبين .

---

(١) المستصفى ١٢٥/٢

ومثال الحالة الثانية : لو قلد رجل أبا حنيفة في النكاح بلا ولي ، فيستلزم العقد صحة إيقاع الطلاق ؛ لأنها أمر لازم لصحة النكاح إجماعاً ، فلو طلقها ثلاثاً ، ثم أراد تقليد الشافعي في عدم وقوع الطلاق لكون النكاح بلا ولي[1] ، فليس له ذلك لكونه رجوعاً عن التقليد في أمر لازم إجماعاً[2] .

وأرى أن القول بهذا أمر محتم ؛ لأنه يحتاط في قضايا الأنساب أكثر مما يحتاط في غيرها ، وإلا ترتب عليه أن تكون العلاقة السابقة علاقة محرمة ، وأن الأولاد أولاد زنى . وينبغي سد كل باب يؤدي إلى مثل هذا التحايل في كل أمر خطير كالنكاح مثلاً ، أو في كل ما يتوسل به إلى العبث بالدين ، أو الإضرار بالبشر ، أو الفساد في الأرض .

وأما في مجال العبادات والتكاليف التي لم يجعل الله بها حرجاً على عباده ، فلا يكون التلفيق ممنوعاً ، ولو استلزم الرجوع عما عمل به ، أو عن أمر لازم لآخر إجماعاً ، ما لم يفض إلى الانحلال من ربقة التكاليف أو إلى الذهاب بالحكمة الشرعية باتباع الحيل التي تغاير الشريعة أو تضيع مقاصدها .

حكم التلفيق في التكاليف الشرعية :

بان سابقاً أن مجال التلفيق هو في الفروع الاجتهادية الشرعية الظنية ، أي المختلف فيها ، أما في العقائد والإيمان والأخلاق وكل ما علم من الدين بالضرورة ، فليس داخلاً في التلفيق ؛ لأنه لا يجوز فيها التقليد اتفاقاً ، بل وليست مجالاً للاجتهاد ، حتى تكون محلاً للخلاف الذي يبنى عليه التقليد والتلفيق .

---

(١) إذ أن الطلاق لم يصادف محلاً ، وأراد أن يعقد عليها عقداً جديداً .

(٢) أي أن القول بعدم جواز هذا ليس من أجل التلفيق وحده ، بل بسبب الرجوع عما قلده فيه بعد العمل به مع بقاء أثره .

وحيث إن التلفيق يتأتى في المسائل الفرعية ، فيلزم تفصيل الحكم فيها .

تنقسم الفروع الشرعية إلى ثلاثة أنواع[1] :

الأول ـ ما بني في الشريعة على اليسر والتسامح مع اختلافه باختلاف أحوال المكلفين .

الثاني ـ ما بني على الورع والاحتياط .

الثالث ـ ما يكون مناطه مصلحة العباد وسعادتهم .

أما النوع الأول : فهو العبادات المحضة ، وهذه يجوز فيها التلفيق للحاجة ؛ لأن مناطها امتثال أمر الله تعالى والخضوع له مع عدم الحرج ، فينبغي عدم الغلو بها ؛ لأن التنطع يؤدي إلى الهلاك . أما العبادات المالية ، فإنها مما يجب التشدد بها احتياطاً ، خشية ضياع حقوق الفقراء ، فينبغي على المزكي ألا يأخذ بالقول الضعيف ، أو يلفق من كل مذهب ما هو أقرب لإضاعة حق الفقير . وعلى المفتي أن يفتي في هذا النوع بما هو الأحوط والأنسب ، مع مراعاة حال المستفتي ، وكونه من أصحاب العزائم أم لا .

وأما النوع الثاني فهو المحظورات ، وهي مبنية على الاحتياط والأخذ بالورع[2] مهما أمكن ، لأن الله تعالى لا ينهى عن شيء إلا لمضرته ، فلا يجوز فيها التسامح أو التلفيق إلا عند الضرورات الشرعية ، لأن الضرورات تبيح المحظورات ، وورد في الحديث : « ما نهيتكم عنه فاجتنبوه ، وما أمرتكم به فأتوا منه ما استطعتم »[3] ، فالأمر قيده بالاستطاعة ، والنهي أطلقه ، لدفع ضرر المنهي عنه .

---

(١) عمدة التحقيق ١٢٧ وما بعدها .

(٢) الورع : الكف عن الشبهات تحرجاً وتخوفاً من الله تعالى ثم استعير للكف عن الحلال أيضاً .

(٣) متفق عليه بين البخاري ومسلم من حديث أبي هريرة رضي الله عنه (شرح صحيح مسلم ١٠١/٩ ، رياض الصالحين ٨٣) .

وكون المحظورات لا يسوغ فيها التلفيق ، لأنها مبنية على الورع والاحتياط مستند إلى حديث ابن مسعود : « ما اجتمع الحرام والحلال ، إلا غلب الحرام الحلال »[1] ، وحديث « دع ما يريبك إلى ما لا يريبك »[2] .

وأما أن المحظورات المتعلقة بحقوق العباد لا يجوز فيها التلفيق ، فلأنها قائمة على أساس صيانة الحق ومنع الإيذاء أو العدوان ، فلا يباح التلفيق فيها ؛ لأنه نوع من الاحتيال للاعتداء على الحق وإضرار العباد .

وأما النوع الثالث : فهو المعاملات ، والحدود ، وأداء الأموال من عشر وخراج وخمس المعادن ، والمناكحات . فالمناكحات وما يتعلق بها من المفارقات مبناها سعادة الزوجين وأولادهما ، ويتحقق المبنى بالحفاظ على الرابطة الزوجية ، وتحقق الحياة الطيبة فيها ، كما قرر القرآن الكريم : ﴿ فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان ﴾ ، فكل ما يؤيد هذا الأصل يعمل به ، ولو أدى في بعض الوقائع إلى التلفيق ، إلا أنه ينبغي ألا يتخذ التلفيق ذريعة لتلاعب الناس بأقضية النكاح والطلاق مراعاة للقاعدة الشرعية ، وهي (أن الأصل في الأبضاع التحريم)[3] ، صيانة لحقوق النساء والأنساب ، وحينئذ يكون التلفيق ممنوعاً .

وأما المعاملات ، وأداء الأموال ، والحدود المقررة وصيانة الدماء ونحوها من التكاليف المراعى فيها مصالح البشرية والمرافق الحيوية ، فيجب الأخذ فيها من

---

(١) رواه البيهقي من حديث ابن مسعود ، وفيه ضعف وإنقطاع ، وقال الزين العراقي : إنه لا أصل له (المقاصد الحسنة: ٣٦٢) .

(٢) رواه الترمذي والنسائي عن الحسن بن علي بن أبي طالب ، وقال الترمذي : حديث حسن صحيح .

(٣) الأشباه والنظائر لابن نجيم ٩٨/١ وما بعدها ، الأشباه للسيوطي ٦٧ وما بعدها ، والمراد بالقاعدة : أن المرأة المقصودة للزواج الأصل فيها تحريمها على الرجل . ويدخل فيها كل نواحي الاستمتاع بالمرأة .

كل مذهب : ما هو أقرب إلى مصلحة العباد وسعادتهم ولو لزم منه التلفيق ، لما فيه من السعي وراء تأييد المصلحة التي يقصدها الشرع ، ولأن مصالح الناس تتغير بتغير الزمان ، والعرف وتطور الحضارة والعمران ، ومعيار المصلحة كما عرفنا في الأدلة المختلف فيها : هو كل ما يضمن صيانة الأصول الكلية الخمسة : وهي حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال ، وصيانة كل مصلحة مقصودة شرعاً من الكتاب أو السنة أو الإجماع ، وهي المصالح المرسلة المقبولة .

والخلاصة : إن ضابط جواز التلفيق ، وعدم جوازه : هو أن كل ما أفضى إلى تقويض دعائم الشريعة والقضاء على سياستها وحكمتها فهو محظور وخصوصاً الحيل ، وأن كل ما يؤيد دعائم الشريعة ، وما ترمي إليه حكمتها وسياستها لإسعاد الناس في الدارين بتيسير العبادات عليهم وصيانة مصالحهم في المعاملات ، فهو جائز مطلوب .

والتلفيق الجائز في تقديري : هو عند الحاجة أو الضرورة ، وليس من أجل العبث أو تتبع الأيسر والأسهل عمداً بدون مصلحة شرعية . وهو مقصور على بعض أحكام العبادات والمعاملات الاجتهادية ، لا القطعية .

تتبع الرخص :

تتبع الرخص : يعني أن يأخذ الشخص من كل مذهب ما هو أهون عليه وأيسر فيما يطرأ عليه من المسائل .

وقد سبق البيان في التلفيق الممنوع : أنه لا يجوز قصد تتبع الرخص عمداً ؛ لأن من تتبعها فسق في رأي بعضهم ، وفي رأي آخرين : لا يفسق ، لهذا ينبغي توضيح خلاف العلماء في هذا الموضوع[1] .

(١) راجع شرح المحلي على جمع الجوامع ٣٢٨/٢ ، مسلم الثبوت ٣٥٦/٢ ، الموافقات للشاطبي ١٣٢/٤ ، ١٤٤ وما بعدها ، إرشاد الفحول ٢٤٠ ، المستصفى ١٢٥/٢ ، شرح الإسنوي ٢٦٦/٣ ، مذكرات في أصول الفقه للشيخ زهير ٢٦٠ ، المدخل إلى مذهب أحمد ١٩٥ ، فتاوى الشيخ عليش ٥٨/١ ، ٧٧ ، تبصرة الحكام ٥٩/١

فقال قوم وهم الغزالي وهو الأصح عند المالكية والحنابلة : يمتنع تتبع الرخص في المذاهب ؛ لأنه ميل مع أهواء الناس ، والشرع جاء بالنهي عن اتباع الهوى ، قال تعالى : ﴿ فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول ﴾ فلا يصح رد المتنازع فيه إلى أهواء النفوس ، وإنما يرد إلى الشريعة .

نقل عن ابن عبد البر وابن حزم : أنه لا يجوز للعامي تتبع الرخص إجماعاً . والسبب أنه مؤدٍ إلى إسقاط التكليف في كل مسألة مختلف فيها .

وقال آخرون وهم بعض المالكية كالقرافي وأكثر أصحاب الشافعي والراجح عند الحنفية : يجوز تتبع رخص المذاهب ؛ لأنه لم يوجد في الشرع ما يمنع منه ، إذ للإنسان أن يسلك الأخف عليه ، إذ كان له إليه سبيل بأن لم يكن عمل بآخر ، بل إن سنة الرسول ﷺ العملية والقولية تقتضي جوازه ، فإنه عليه الصلاة والسلام « ما خُيِّر بين شيئين إلا اختار أيسرهما[(1)] » ، « وكان يحب ما خفف على أمته[(2)] » ، وقال : « بعثت بالحنيفية السمحة »[(3)] ، وقال أيضاً : « إن هذا الدين يسر ولن يشاد الدين أحد إلا غلبه »[(4)] ، وقال الشعبي : « ما خيِّر رجل بين أمرين فاختار أيسرهما إلا كان ذلك أحبها إلى الله تعالى » وقد أخذ بهذا الرأي الكمال بن الهمام في التحرير ، وصاحب مسلم الثبوت .

وقال القرافي : يجوز تتبع الرخص بشرط ألا يترتب عليه العمل بما هو

---

(١) أخرجه الترمذي وفي آخره « ما لم يكن مأثماً » والبخاري « بين أمرين قط » ومالك « في أمرين » .

(٢) رواه البخاري وعائشة .

(٣) أخرجه أحمد في مسنده من حديث جابر بن عبد الله ، ومن حديث أبي أمامة ، وأخرجه الخطيب ، ورواه الديلمي في مسند الفردوس من حديث عائشة رضي الله عنها (المقاصد ١٠٩) .

(٤) أخرجه البخاري والنسائي عن أبي هريرة (جامع الأصول ٢١٤/١) .

باطل عند جميع من قلدهم ، كما إذا قلد الإمام مالك في عدم نقض الوضوء بلمس المرأة بغير شهوة ، وقلد الإمام الشافعي في عدم وجوب دلك الأعضاء في الوضوء ، أو عدم وجوب مسح جميع الرأس ، فإن صلاته تكون باطلة عند الإمامين ، لعدم صحة الوضوء عند كل منهما ، كما سبق بيانه .

والحقيقة أن القيد الذي ذكره القرافي وهو : « ألا يترتب على تتبع الرخص العمل بما هو باطل لدى جميع من قلدهم » لا دليل عليه من نص أو إجماع ، وإنما هو قيد متأخر كما قرر ابن الهمام في تحريره ، فإذا جاز للشخص مخالفة بعض المجتهدين في كل ما ذهب إليه ، جازت مخالفته في بعض ما ذهب إليه من باب أولى ، كما قال صاحب تيسير التحرير .

وأما ما نقل عن ابن عبد البر ، أنه لا يجوز للعامي تتبع الرخص إجماعاً ، فلا يسلم صحة النقل عنه ، ولو سلم فلا يسلم صحة الإجماع ، إذ في تفسيق متتبع الرخص عن أحمد روايتان ، وحمل القاضي أبو يعلى الرواية المفسقة على غير متأول ولا مقلد ، قال ابن أمير الحاج في التقرير على التحرير : وذكر بعض الحنابلة : أنه إن قوي الدليل أو كان عامياً لا يفسق ، وفي روضة النووي حكاية عن ابن أبي هريرة : لا يفسق .

وقال العز بن عبد السلام : وللعامي أن يعمل برخص المذاهب ، وإنكار ذلك جهل ممن أنكره ؛ لأن الأخذ بالرخص محبوب ، ودين الله يسر ، وما جعل عليكم في الدين من حرج[1] .



---

(١) فتاوى الشيخ عليش ٧٨/١

المبحث الخامس

ما بين الإفتاء والاستفتاء أو شروط المقلَّد (المفتي)

المفتي : هو المجتهد أو الفقيه[١] ، وقد أوضحت سابقاً شروط الاجتهاد التي ينبغي توافرها في العالم حتى يكون أهلاً للفتوى ، ويشمل كل من كان من أهل الاستدلال والاستنباط ، ومن يلحق بهم من أهل الترجيح أو التخريج . والفارق بين الاجتهاد والإفتاء : هو أن الإفتاء أخص من الاجتهاد ، فإن الاجتهاد استنباط الأحكام ، سواء أكان سؤال في موضوعها أم لم يكن . أما الإفتاء فإنه لا يكون إلا إذا كانت واقعة وقعت ويتعرف الفقيه حكمها . والفتوى السليمة تتطلب عدا توافر شروط الاجتهاد شروطاً أخرى ، وهي معرفة واقعة الاستفتاء ، ودراسة نفسية المستفتي ، والجماعة التي يعيش فيها ليعرف مدى أثر الفتوى سلباً وإيجاباً[٢] .

إلا أنه أصبح لفظ (المفتي) أخيراً يطلق على متفقهة المذاهب ، الذين يقتصر عملهم على مجرد نقل نصوص كتب الفقه ، وهذا الإطلاق من باب المجاز ، والحقيقة العرفية الموافقة لعرف العوام واصطلاح الحكومات[٣] .

والمستفتي (أي الذي يجوز له التقليد) : هو من ليس أهلاً للاجتهاد ، سواء أكان عامياً صرفاً لم يحصّل شيئاً من العلوم التي يرتقي بها إلى مرتبة

---

(١) الإحكام للآمدي ١٦٧/٣ ، إرشاد الفحول ٢٣٤

(٢) أصول الفقه للأستاذ الشيخ محمد أبو زهرة ٣٨٧

(٣) عمدة التحقيق للباني ١٢٤

الاجتهاد ، أو عالماً ببعض العلوم المعتبرة في رتبة الاجتهاد ، كما بان سابقاً[1] .

والمستفتى فيه : هي المسائل الظنية الاجتهادية ، فهي التي يجوز الاستفتاء عنها ، ويجب اتباع قول المفتي فيها ، لا القضايا العلمية[2] ، كما سبق بيانه .

والعلماء اشترطوا شروطاً كثيرة في المفتي الذي يجوز تقليده ، كالعقل والبلوغ والحرية والعدالة والعلم والحياة ، ويقتصر الكلام هنا على الشرائط التالية : الحياة ، الأعلمية ، العدالة ، لما فيها من خلاف ، ولما لها من أهمية . هذا مع العلم بأن الشافعية صرحوا بأهلية المرأة للاجتهاد .

وقبل ذكر التفصيل يحسن بيان رأي العلماء بإيجاز فيما يتعلق بفتوى غير المجتهد بمذهب مجتهد تخريجاً على قوله .

فتوى غير المجتهد تخريجاً على مذهب إمام :

اتفق العلماء على أن للمقلد أن يفتي غيره بما علم أنه مذهب مجتهد ، فهو مجرد ناقل للمذهب يسمى مفتياً تساهلاً ، أما الإفتاء تخريجاً على مذهب إمام ، ففيه تفرقة بين ما إذا كان المجتهد حياً أو ميتاً .

اختلف العلماء فيما إذا كان المجتهد حياً على آراء أربعة[3] :

١ ـ قال أبو الحسين البصري وجماعة من الأصوليين : لا يجوز مطلقاً ؛ لأنه إنما يسأل عما عنده ، ولا يسأل عما عند إمامه ، والحال أنه غير عالم بما سئل لعدم قدرته على الاجتهاد ، فلو أفتى تكون فتواه بغير علم ، فلا تقبل ، ولأنه لو جازت

---

(١) الآمدي ، وإرشاد الفحول : المرجعان السابقان .

(٢) الآمدي : نفس المرجع .

(٣) راجع الآمدي ١٧٢/٣ ، مسلم الثبوت ٣٥٣/٢ ، إرشاد الفحول ٢٣٨ ، فواتح الرحموت ٤٠٤/٢ ، التقرير والتحبير ٣٤٦/٣ ، شرح العضد على مختصر ابن الحاجب ٣٠٨/٢ ، شرح المحلي على جمع الجوامع ٣٢٦/٢ ، شرح الإسنوي ٢٥٦/٣ ، أصول الفقه للخضري ٣٧٢

الفتوى بطريق الحكاية عن مذهب الغير ، لجاز ذلك للعامي ، وهو مخالف للإجماع .

وردَّ عليه : بأن المقلد إذا كان أهلاً للنظر ، عالماً بمدارك إمامه ، يصدق عليه أنه عالم بمذهب إمامه ، وحينئذ تقبل فتواه لعلمه بما استند إليه إمامه ؛ أما غير العالم فترفض فتواه .

٢ ـ وقال بعضهم ، واختاره الرازي والبيضاوي : يجوز له الإفتاء مطلقاً لقوله تعالى : ﴿ فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون ﴾ ، وهذا المقلد عالم بمذهب إمامه .

ويُردُّ عليه بأن الآية لا تنطبق على من أفتى بتخريج المسألة على مذهب إمامه ؛ لأنه ليس عالماً بأن ما أفتى به مذهب لإمامه ، فلا يقبل قوله .

٣ ـ وقال بعض آخر : يجوز له الإفتاء عند عدم وجود المجتهد للضرورة ، ولا يجوز له عند وجوده لعدم قيام الضرورة .

وأجيب عنه : بأن قبول قول المقلد مرجعه كونه أهلاً للنظر ، فإذا كان أهلاً للنظر قبل قوله ، وإلا فلا ، أما وجود المجتهد أو عدم وجوده فلا تأثير له .

٤ ـ وقال كثير من العلماء : يجوز له الإفتاء إن كان مطلعاً على مأخذ إمامه ، أهلاً للنظر في مبنى الحكم ، قادراً على التفريع على قواعده وأقواله ، يعني أن يكون عند المفتي ملكة يستطيع بها استنباط أحكام الفروع التي لا نقل فيها عن إمام المذهب من الأصول التي وضعها ذلك الإمام ، وهو المسمى بمجتهد المذهب .

والدليل على الجواز : هو الإجماع من أهل كل عصر على قبول مثل هذا النوع من الفتوى ، فإن الناس ما زالوا يقبلون في كل عصر قول المتبحرين في مذاهب

الأئمة ، العالمين بمداركهم ، أمثال ابن القاسم وأشهب من المالكية ، وأبي يوسف ومحمد من الحنفية ، والمزني والبويطي من الشافعية ، ولم ينكر الناس عليهم فتاويهم ، مع إنكارهم على غيرهم ، فكان هذا إجماعاً على اعتبار قولهم . وكان فقهاء مدرسة الكوفة يخرّجون جواب المسائل على أقوال أصحابهم ، لما توافر لديهم من الفطانة والحدس وسرعة انتقال الذهن من شيء إلى شيء .

أما إذا كان المجتهد ميتاً ، فيظهر الخلاف ، مما سيذكر في شروط المقلَّد .

شروط المقلَّد : اشترط العلماء شروطاً كثيرة في المقلَّد ، كالعقل والحرية والبلوغ ، وسأبحث بعض هذه الشروط مستقلة ، وهي الحياة والأعلمية والعدالة .

أ - اشتراط الحياة في المجتهد المقلَّد :

اختلف العلماء في جواز تقليد الميت ، والعمل برأيه والإفتاء به على أقوال أربعة[1] :

١ - جواز تقليد الميت مطلقاً لبقاء قوله ، قال الإمام الشافعي : المذاهب لا تموت بموت أربابها ، أي لأن حياة المذاهب بقيام الدليل الذي دل عليها ، وهو قول الأكثرين ، ولكن بداهة يشترط صحة النقل عنهم .

٢ - عدم الجواز مطلقاً ، وبه قال الرازي واعتمده الشيعة[2] .

٣ - جواز تقليد الميت عند فقدان الحي للحاجة ، بخلاف ما إذا لم يفقد ، وهو قول بعضهم .

---

(١) راجع مسلم الثبوت ٣٥٦/٢ ، فواتح الرحموت ٤٠٧/٢ ، أعلام الموقعين ٢١٥/٤ ، شرح الإسنوي ٢٥٧/٣ ، عمدة التحقيق في التقليد والتلفيق ٨٠ وما بعدها ، تحفة الرأي السديد ٥٤ وما بعدها ، مواهب الجليل شرح مختصر خليل ٣١/١

(٢) أصول الاستنباط ٢٥٦ ، العناوين في المسألة الأصولية ٩٤/٢ ، الأصول العامة للفقه المقارن ٦٤٩

٤ ـ الجواز فيما نقل عنه ، إن نقله عنه مجتهد في مذهبه ؛ لأنه لمعرفته مداركه يميز بين ما استمر عليه ، وما لم يستمر عليه ، فلا ينقل لمن يقلده إلا ما استمر عليه .

الأدلة :

سأذكر أدلة المانعين والمجوزين فقط[1] ، وأما أدلة المفصلين فقد أشرت لها بإيجاز .

أدلة المانعين :

استدل المانع أولاً ـ بأن المجتهد يجوز له تغيير اجتهاده لو كان حياً ، فإذا جدد النظر فربما يرجع عن قوله الأول .

وثانياً ـ بأن الميت لا بقاء لقوله ، بدليل انعقاد الإجماع بعد موت المخالف ، فلو كان للميت قول بعد موته ، لما انعقد الإجماع ، لأن قوله لا يزال باقياً ، والمخالفة لا تزال قائمة ، وإذا لم يكن للميت قول ، فلا يجوز تقليده ، ولا الإفتاء بما كان ينسب إليه .

قالوا : وأما فائدة تصنيف الكتب في المذاهب بعد موت أربابها ، فلاستفادة طريق الاجتهاد من تصرفهم في الحوادث ، وكيفية بناء بعضها على بعض ، ولمعرفة المتفق عليه من المختلف فيه .

ونوقش هذا الدليل : بأنه لا يسلم انعقاد الإجماع بموت المخالف اتفاقاً ، فإن بعض العلماء يرى أن قول المخالف لا يزال باقياً ، ولا إجماع مع المخالفة ، ثم إن هذا الدليل الذي استدلوا به منقوض ومعارض بحجية الإجماع بعد موت المجمعين

---

(١) راجع المراجع السابقة .

جميعاً ، فلو كان القول يموت بموت صاحبه ، لما كان الإجماع حجة ؛ لأن المجمعين قد ماتوا ، فلا قول لهم .

واستدل المجوز بأنه لو لم يجز تقليد الميت ، لأدى إلى فساد أحوال الناس وتضررهم ووقوعهم في الحرج ، إذا لم يوجد مجتهد يفتيهم في أمور دينهم ، ولو بطل قول المجتهد بموته ، لما اعتبر شيء من أقواله ، كروايته وشهادته ووصاياه ، فإذا كانت الأخبار لا تموت بموت رواتها وناقليها ، فكذلك الأقوال لا تموت بموت قائلها[1] .

هذا ... وقد لاحظ الأستاذ الحكيم[2] أن في تجويز الرجوع إلى الأموات في التقليد إماتة للحركة الفكرية التشريعية ، وتجميداً للعقول المبدعة عن الانطلاق في آفاقها الرحبة .

وإني لا أرى أن السبب في جمود العلماء هو ذاك ، وإنما لتأثرهم بفكرة القائلين بإقفال باب الاجتهاد التي اقتضتها ظروف تاريخية مؤقتة ، دون أن يقدروا في رأيي ما سيؤول إليه أمر التطور في المستقبل ، ودليلي هو أن الأقوال التي سردتها في مسألة تقليد الميت على تباينها تناقض قول المتأخرين بإقفال باب الاجتهاد[3] ؛ لأن كل ما في الأمر أنه يجوز تقليد الميت ، ولا يجب .

وإني أؤيد في موضوع تقليد الميت رأي القائلين بالجواز ، ولكن بشرط صحة النقل عنه ، ومعرفة دليله الذي اعتمد عليه في بيان الحكم ، فإذا لوحظ ما يوجب

---

(١) أعلام الموقعين ٢١٦/٤ . هذا وقد ذكر ابن القيم في هذه المسألة وجهين لأصحاب الشافعي وأحمد . أحدهما - لا يجوز ، لأنه يحتمل تغيير اجتهاده لو كان حياً . والثاني - الجواز ، وعليه عمل جميع المقلدين في أقطار الأرض .

(٢) الأصول العامة ٦٥٦

(٣) عمدة التحقيق ٨١

تغير الحكم لمصلحة أو مراعاة عرف مثلاً ، كان المجال أمامنا متسعاً للتغيير ، لوجود دليل المجتهد بين أيدينا .

٢ ـ الأعلمية في المقلَّد :

ذكرت فيما سبق ـ في المقلِّد ـ أنه عند المحققين من الأصوليين يجب على العامي ومن ليس أهلاً للاجتهاد أن يسأل أهل العلم عما يعرض له من المسائل ليعرف حكم الشرع فيها . واتفق هؤلاء القائلون بوجوب الاستفتاء على العامي على جواز استفتائه[١] لمن عرف بالعلم وأهلية الاجتهاد ، والدين والورع والعدالة ، بأن يراه منتصباً للفتوى ، والناس متفقون على سؤاله ، والاستفتاء منه ، والاعتقاد به . ولا يجوز للعامي أن يسأل من يظنه غير عالم ، أو غير متدين ، أو من يعرف بأضداد الصفات السابقة ، كما لا يجوز له أن يستفتي من هو مجهول الحال في العلم وغيره ، إذ قد يكون حال المسؤول كحال السائل في العامية ، بل إن احتمال العامية أرجح من احتمال صفة العلم والاجتهاد ؛ لأن الأصل في الإنسان عدم العلم[٢] .

وبناء عليه : إذا لم يوجد في بلد إلا مفت واحد ، فعلى العامي سؤاله والرجوع إليه ، فإن كان هناك جماعة من المفتين والعلماء ، فمن الذي يستفتى منهم ؟

اختلف الأصوليون في هذا الأمر[٣] :

---

(١) المقصود بالاستفتاء : هو السؤال عن الحكم عند المجتهد لأجل العمل بقوله ، سواء أكان المسؤول هو نفس المجتهد ، أم من نقل عنه نقلاً صحيحاً ولو بواسطة (راجع تحفة الرأي السديد ٦٣)

(٢) راجع الإحكام للآمدي ١٧١/٣ ، المستصفى للغزالي ١٢٥/٢ ، إرشاد الفحول للشوكاني ٢٣٩ ، التبصرة لابن فرحون ٥٧/١

(٣) راجع المراجع السابقة ، الآمدي ١٧٣/٣ ، وانظر أيضاً مسلم الثبوت ٣٥٤/٢ ، فواتح الرحموت ٤٠٣/٢ وما بعدها ، التقرير والتحبير ٣٤٥/٣ وما بعدها ، روضة الناظر ٤٥٢/٢ ، اللمع للشيرازي ٦٨ ، رسالة في أصول الظاهرية لابن عربي ٣٢ ، أصول الفقه للخضري ٣٧٢ ، المدخل إلى مذهب أحمد ١٩٤ ، التبصرة ٥٧/١ ، فتاوى الشيخ عليش ٦١/١ .

١ ـ فقال جماعة : يجب على العامي استفتاء الأفضل في العلم والورع والدين ، فإن استووا تخير بينهم ، وهو مذهب أحمد وابن سريج والقفال من الشافعية وأبي إسحاق الإسفراييني وأبي الحسن الطبري المعروف بـ الكِيَا الهرَّاسي ، واختاره الغزالي مقرراً أن أحد المفتين إذا كان أفضل وأعلم في اعتقاده ، فإنه يجب عليه اتباع الأفضل ، قال في المستصفى : « والأولى عندي أنه يلزمه اتباع الأفضل ، فمن اعتقد أن الشافعي رحمه الله أعلم ، والصواب على مذهبه أغلب ، فليس له أن يأخذ بمذهب مخالفه بالتشهي »[1] وهو المذهب المشهور عند الشيعة ، بل زعموا الإجماع عليه[2] .

والاعتقاد بأن مذهب المقلد صواب يحتمل الخطأ مبني على أنه لا يجوز تقليد المفضول ، وأنه يلزمه التزام مذهبه .

٢ ـ وقال الأكثرون من الأصوليين والفقهاء ومنهم الحنفية والمالكية وأكثر الحنابلة والشافعية : يخير العامي في سؤال من شاء من العلماء ، سواء أتساووا أم تفاضلوا ، وعبارتهم المشهورة في ذلك : « يجوز تقليد المفضول مع وجود الأفضل في العلم »[3] .

الأدلة :

استدل **الفريق الأول** بأن أقوال المجتهدين بالنسبة للناس ، كالأدلة والأمارات المتعارضة بالنسبة للمجتهد ، فيجب على العامي الترجيح ، ولا ترجيح

---

(١) المستصفى : المرجع السابق .

(٢) الأصول العامة للفقه المقارن ٦٥٩

(٣) قال ابن بدران الحنبلي في المدخل (١٩٤) : الحق أن المقلد لا يلزمه استفتاء أفضل المجتهدين مطلقاً ، فإن هذا يسد باب التقليد ، إما إذا قيدنا ذلك بمجتهدي البلد ، فإنه يلزمه حينئذ تحري الأفضل ، لأن الأفضل في كل بلد معروف مشهور . فإن سأل المستفتي مجتهدين فأكثر ، فاختلفوا عليه في الجواب فقولان : أظهرهما وجوب متابعة الأفضل . وقال الشيخ عليش في فتاويه (٧٢/١) : « والحق الأخذ بقول الأعلم ؛ لأنه أغلب على الظن » .

إلا بالفضل والعلم ؛ لأن الأعلم أقوى ، وطريق معرفة الأعلم إما بالاختبار والتجربة ، أو بالشهرة والتسامع ورجوع الناس إليه .

ونوقش هذا القياس بأنه لا يقاوم إجماع الصحابة على عدم إنكار العمل بقول المفضول مع وجود الأفضل .

ونوقش أيضاً بالفرق بين العامي والمجتهد ، فإن المجتهد يسهل عليه الترجيح بين المتعارضين بخلاف العامي ، فإنه وإن تمكن من تفضيل بعض العلماء أحياناً ، فربما في أحيان أخرى لا يتيسر له ، وربما يدق الأمر عليه .

ورد هذا النقاش بأن الترجيح قد يكون بالتحري ، وهذا أمر ممكن ، والطاعة على قدر الاستطاعة .

واستدل **الفريق الثاني** بالكتاب وإجماع الصحابة والمعقول :

أما الكتاب : فقوله تعالى : ﴿ فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون ﴾ هذه آية مطلقة ، لم تفرق بين الأعلم وغيره من العلماء ،مع تفاوتهم في تحصيل العلم والمعرفة عادة .

ونوقش الاستدلال بهذه الآية : بأنها لا تشمل العلماء المختلفين في الفتوى، إذ يمتنع أن يصدر التعبد من الشارع بالأمور المتناقضة ، وإنما هي محمولة على حالة الاتفاق بالفتوى ، وهذا ليس بنادر كما يدعى[(١)] .

وأما إجماع الصحابة ، فهو أنهم متفقون على جواز الإفتاء من كل صحابي ، الفاضل منهم والمفضول من المجتهدين ، دون إنكار من أحد على العمل بقول المفضول مع وجود الأفضل ، فكان ذلك إجماعاً .

---

(١) الأصول العامة للفقه المقارن ٦٦٠

قال الآمدي : « إن الصحابة كان فيهم الفاضل والمفضول من المجتهدين ، فإن الخلفاء الأربعة كانوا أعرف بطريق الاجتهاد من غيرهم ، ولهذا قال عليه الصلاة والسلام : « عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين ، تمسكوا بها ، وعضوا عليها بالنواجذ »[1] ، وقال ﷺ : « أقضاكم علي ، وأفرضكم زيد ، وأعرفكم بالحلال والحرام معاذ بن جبل »[2] ، وكان فيهم العوام ، ومن فرضه الاتباع للمجتهدين والأخذ بقولهم لا غير . ومع ذلك لم ينقل عن أحد من الصحابة والسلف تكليف العوام الاجتهاد في أعيان المجتهدين ولا أنكر أحد منهم اتباع المفضول ، والاستفتاء له ، مع وجود الأفضل . ولو كان ذلك غير جائز ، لما جاز من الصحابة التطابق على عدم إنكاره والمنع منه »[3] .

ومن ثم قال الإمام الرازي والآمدي : « لولا إجماع الصحابة لكان مذهب الخصم أولى » .

ونوقش هذا الإجماع بأنه لا دليل على قيامه ، إذ لا يدل عدم نقل تكليف العوام الاجتهاد في أعيان المجتهدين على عدم وجوده ، بل لا بد له من نص على عدم الخلاف في معاصريهم ، ولو سلم بوجود الإجماع ، فلا يدل قطعاً على صورة المختلفين في الحكم ؛ بل يشك في أن العوام كانوا لا يفرقون بين علي من جهة ،

---

(١) رواه أبو داود والترمذي عن عبد الرحمن بن عمرو السُّلمي وحُجر بن حجر (جامع الأصول) ١٨٧/١ وما بعدها .

(٢) ذكر الملا في سيرة علي عن ابن عباس في حديث مرفوع أوله : « أرحم أمتي بأمتي أبو بكر » ورواه عبد الرزاق عن قتادة رفعه مرسلاً ، ورواه الترمذي عن أنس مرفوعاً ، وقال : إنه حسن صحيح ، وهو المشهور . ونص الحديث : « أرحم أمتي بأمتي أبو بكر ، وأشدهم في أمر الله عمر ، وأصدقهم حياء عثمان ، وأعلمهم بالحلال والحرام معاذ بن جبل ، وأفرضهم زيد بن ثابت ، وأقرؤهم أبي ، ولكل أمة أمين ، وأمين هذه الأمة أبو عبيدة » (المقاصد الحسنة للسخاوي ٤٧ ، ٧٢ ، الفتح الكبير ١٧٢/١) .

(٣) الإحكام في الأصول الأحكام ١٧٣/٣ ـ ١٧٤

وبين أبي سفيان وبسر بن أرطاة ومروان بن الحكم من جهة أخرى مثلاً .

وأما المعقول : فهو أن الترجيح بين العلماء يتعذر للعامي .

وأجيب : بأنه يتمكن من ذلك بالتسامع ومشاهدة رجوع العلماء إليه ، وتوفر أهل الخبرة في تعيينه .

وأرى أن اتباع الأعلم أهدى إلى أسرار الشرع ، كما قال الفريق الأول ، ولكن مع هذا لا يمكن تجاهل حالة العوام الذين لا يفرقون ـ كما هو مشاهد ـ بين شخص متضلع في العلم ، وشخص أقل منه علماً ، وحينئذ يجب في عصرنا قسمة غير المجتهدين إلى مثقفين وعوام صرف[1] : فالأولون يلزمهم الرجوع إلى الأعلم والأدين والأورع ، ويتوصلون إليه بطرق مختلفة ، وخاصة عن طريق المجالسة والمناقشة ووزن فتاويه . والآخرون يرخص لهم باتباع من يثقون بدينه مع إلمامه بالعلم . وهذا ما ينبغي افتراضه في حالة الصحابة ، فإن المتمدن منهم كان في الواقع يسأل كبار الصحابة المشهورين بالفتوى . وأما الأعرابي في البادية ، فلم يكلفه أحد بالرجوع إلى المجتهدين ، وهذا أمر ثابت تاريخياً ، ولو كان هناك خلافه ، لنقل إلينا لانتشار الفتوى واشتهار حوادث الرجوع إلى المفتين ، وحيث لم ينقل ، دل على جواز اتباع الصحابة في الترخيص للعوام بسؤال من يتهيأ لهم من العلماء . ولا حاجة للنص على عدم وجود المخالف ؛ لأن سيرة الصحابة كانت مبسطة لا تتطلب مثل هذا التعقيد في الدين ، أو تلك النظريات التي افترضها المجتهدون بما يتلاءم مع حالة عصرهم حيث اختلطت المثل العليا بالأغراض والمصالح ، وتشعبت الأمة الإسلامية إلى فرق وأحزاب .

---

(١) راجع تبصرة الحكام لابن فرحون ٥٩/١ . قال : إن المكلفين قسمان : مجتهد وغير مجتهد . وغير المجتهد : أوجب الشرع عليه الرجوع إلى قول المجتهدين العدول . فنزل الشرع ظن المجتهد في حقه كظنه لو كان مجتهداً لضرورة العمل . وهذا أمر مجمع عليه .

٣ ـ عدالة المفتي (المقلَّد) :

العدالة في اللغة : عبارة عن التوسط في الأمور من غير إفراط في الزيادة والنقصان .

والعدل : هو المتوسط في الأمر ، ومنه قوله تعالى : ﴿ وكذلك جعلناكم أمة وسطاً ﴾ أي عدولاً . وقد تطلق العدالة على ما يقابل الجور ، وقد تطلق على الأفعال الحسنة التي يقوم بها الشخص لغيره ، فيقال للملك المحسن لرعيته : عادل .

وفي لسان المتشرعة : تطلق العدالة ويراد بها أهلية قبول الشهادة والرواية عن النبي ﷺ . وعرف الغزالي هذه الأهلية فقال : « العدالة عبارة عن استقامة السيرة والدين ، وحاصلها يرجع إلى هيئة راسخة في النفس تحمل على ملازمة التقوى والمروءة جميعاً ، حتى تحصل ثقة النفوس بصدقه . وذلك إنما يتحقق باجتناب الكبائر وبعض الصغائر وبعض المباحات[1] » .

والإفتاء في الدين من أهم المجالات التي يطلب فيها العدالة ، لذلك قل الخلاف في شأنها ، وتطلب جماهير العلماء من السنة والشيعة وجود العدالة في المفتي ، وقالوا : لا يستفتي العامة إلا من عرف بالاجتهاد والعدالة ، فإذا جهل اجتهاده فلا يستفتيه ، كما أشرت سابقاً ؛ لأن الاجتهاد شرط لقبول الفتوى ، فلا بد من ثبوته عند السائل . وكذلك مجهول العدالة لا يستفتى إلا بعد البحث والسؤال عن عدالته بما يغلب على الظن من قول عدل أو عدلين ، أو بالاستفاضة والشهرة بين الناس[2] ؛ لأن العدل يكون غالباً موفقاً إلى اختيار الصواب ،

---

(١) انظر المستصفى ١/١٠٠ ، الإحكام للآمدي ١/١٨٠

(٢) راجع المستصفى ٢/١٢٥ ، الإحكام للآمدي ٣/١٧١ ، مسلم الثبوت ٢/٣٥٢ ، أصول الفقه للخضري ٣٧١ ، الأصول العامة للفقه المقارن ٦٦٩ وما بعدها .

وليطمئن الناس إليه ، بخلاف الفاسق فإنه مذموم ، ويتطرق الشك إلى أقواله كثيراً ، فلا يصلح قدوة حسنة لمحاكاة المجتمع له وتقليدهم إياه فيما يصدر عنه من فتاوى ، ومن هنا قالوا : « زلة العالِم زلة العالَم »[1] ؛ لأنه في مركز الصدارة والقيادة ، والناس تبع لقوادهم .

وهذا المعنى يعول عليه علماء التربية الحديثة ، فيشترطون في المعلم أن يكون قدوة صالحة ، حتى يتأثر التلاميذ بسلوكه ، فما أرخص القول إذا لم يسانده العمل : ﴿ يا أيها الذين آمنوا لم تقولوا ما لا تفعلون ، كَبُرَ مقتاً عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون ﴾ .

ومقتضى العدالة أن يلاحظ المفتي الأمور الثلاثة الآتية إذا اختار رأياً من بين المذاهب :

أولها ـ أن يتبع القول لدليله ، فلا يختار من المذاهب أضعفها دليلاً ، بل يختار أقواها دليلاً .

ثانيها ـ أن يجتهد ما أمكن الاجتهاد في ألا يترك الأمر المجمع عليه إلى المختلف فيه .

ثالثها ـ ألا يتبع أهواء الناس ، بل يتبع المصلحة والدليل ، والمصلحة المعتبرة هي مصلحة الكافة[2] .

---

(١) روي عن النبي ﷺ أنه قال : « إني لأخاف على أمتي من بعدي من أعمال ثلاثة . قالوا : وما هي يا رسول الله ؟ قال : أخاف عليهم من زلة العالم ، ومن حكم جائر ، ومن هوى متبَّع » وعن عمر : « ثلاث يهدمن الدين . زلة العالم ، وجدال منافق بالقرآن ، وأئمة مضلون » (الموافقات ١٦٨/٤) .

(٢) راجع أصول الفقه لأستاذنا الشيخ محمد أبو زهرة ٣٩٠

الباب الثامن

المعارضة والترجيح بين الأدلة

ويشتمل على فصلين:

الفصل الأول ـ تعارض الأدلة.

الفصل الثاني ـ الترجيح بين الأدلة:



تمهيد

ذكر بعض الأصوليين ، كجمهور الحنفية والخضري والبيضاوي من الشافعية هذا المبحث قبل الكلام عن الاجتهاد والتقليد وبعد مباحث الأدلة ؛ لأنه وثيق الصلة بالأدلة ، إذ لا يمكن إثبات الأحكام بالأدلة الظنية إلا بالترجيح .

وآخرون ، كجمهور الشافعية والمالكية والحنابلة ، ذكروه بعد الاجتهاد ؛ لأن الذي يدرك التعارض بين الأدلة ويرجح أحدها إنما هو المجتهد . وأؤيد المسلك الثاني ؛ لأن التعارض يظهر من وجهة نظر المجتهد ، لا في الواقع ونفس الأمر ، إذ لا تناقض في الشريعة كما سيعرف ، وباعتبار أن الأدلة الشرعية متفاوتة في مراتب القوة ، فيحتاج المجتهد إلى معرفة ما يقدم منها وما يؤخر ، لئلا يأخذ بالأضعف منها مع وجود الأقوى ، فيكون كالمتيمم مع وجود الماء . ثم إنه قد يعرض للأدلة التعارض والتكافؤ ، فتصير بذلك كالمعدومة ، فيحتاج المجتهد إلى إظهار بعضها بالترجيح ، وإلا تعطلت الأدلة والأحكام ، فهذا الموضوع مما يتوقف عليه الاجتهاد توقف الشيء على جزئه أو شرطه ، كما قال ابن بدران[(١)] .

وقد اصطبغ مبدأ الترجيح بصبغة أخرى هي الصبغة المذهبية المتعصبة ، حينما عزف الفقهاء منذ منتصف القرن الخامس الهجري عن الاجتهاد ، ورغبوا في التقليد والجدل ، واتجهوا إلى الترجيح المذهبي الداخلي والخارجي ، وإلى تعليل الأحكام . ويقصد بالترجيح الداخلي : ما كان بين تلاميذ الإمام وأنصاره من

---

(١) انظر المدخل إلى مذهب أحمد ١٩٦

جـدل حول ترجيح قول على آخر . وأمـا الترجيح الخـارجي : فهـو مـا يقـع بين أنصار مذهبين[1] .

وأريد من علمـاء اليوم أن ينظروا في الأدلـة نظرة مجردة خـاليـة عن التـأثر بمذهب دون آخر ، حتى يتوصلوا إلى أرجح الآراء ، بالاستعانة بتلـك الأصول التي وضعها أولئك المجتهدون للتعارض والترجيح ، كما يظهر مما سيعرض هنـا من صور نموذجيـة لهـذه الأصول ، مـع مـلاحظـة أنني تركت استقصـاءهـا لكتب الأصـول المعروفة .



(١) انظر (فصول في أصول التشريع الإسلامي) لجاد المولى سليمان ٧٢

الفصل الأول

تعارض الأدلة

سأبحث هنا في بيان حقيقة التعارض ومحله وحكمه عند الحنفية وجمهور العلماء .

حقيقة التعارض ومحله :

التعارض في اللغة : هو اعتراض كل واحد من الأمرين الآخر ، مأخوذ من أن كل أمر أصبح في عرض الآخر دون طوله .

وفي اصطلاح الأصوليين : هو أن يقتضي أحد الدليلين حكماً في واقعة خلاف ما يقتضيه الدليل الآخر فيها[1] .

وعرفه القدامى بقولهم : هو عبارة عن تنافي الدليلين أو الأدلة بحسب الدلالة على وجه التناقض أو التضاد بينهما ، فيمتنع اجتماعهما[2] كأن يقتضي أحد الدليلين الإيجاب والآخر التحريم ، ونحوه[3] .

---

(١) راجع إرشاد الفحول ٢٤١ ، أصول الفقه للخضري ٣٤٨ ، خلاف ٢٧٣ ، شعبان ٣٠٢ ، شاكر الحنبلي ٣٢٧

(٢) التقرير والتحبير ٢/٣ ، فواتح الرحموت ١٨٩/٢ ، العناوين في المسائل الأصولية ٧٦/٢ ، أصول الاستنباط ٢٣٥ ، التلويح على التوضيح ١٠٢/٢

(٣) يفرق الأصوليون بين التعارض والتناقض ، فالتناقض يوجب بطلان نفس الدليل ، والتعارض يمنع ثبوت الحكم من غير تعرض للدليل . لكن كل واحد منهما في النصوص مستلزم للآخر .

مثلاً : هناك آيتان في القرآن : إحداهما تجعل عدة الوفاة أربعة أشهر وعشرة أيام ، سواء أكانت المرأة حاملاً أم غير حامل ، والثانية تحدد أجل انتهاء عدة الحامل بوضع الحمل ، سواء أكانت المرأة متوفى عنها زوجها أم مطلقة ، فيكون النصان متعارضين في نظر المجتهد .

وهناك حديثان في الربا : أحدهما قوله ﷺ : « إنما الربا في النسيئة »[١] والثاني قوله عليه الصلاة والسلام : « لا تبيعوا البر بالبر إلا سواء بسواء »[٢] فالحديث الأول يحصر الربا المحرم في ربا النسيئة ، ومقتضاه إباحة ربا الفضل ، والحديث الثاني يدل على تحريم ربا الفضل ، فيكون الحديثان متعارضين في ربا الفضل ، أحدهما يدل على إباحته ، والثاني يدل على تحريمه .

والتعارض الذي يلاحظ إنما هو فقط فيما يظهر للمجتهد بحسب إدراكه وقوة فهمه ، لا في الواقع ونفس الأمر كما أشرت قريباً ، إذ لا تعارض في الشريعة ؛ لأن التعارض معناه التناقض ، ومن المستحيل أن يصدر عن الشارع دليلان متناقضان في وقت واحد وفي موضوع واحد ؛ لأنه أمارة العجز ، وهو محال على الله سبحانه وتعالى[٣] .

والشاطبي أبان أن الشريعة كلها ترجع إلى قول واحد في فروعها ، وإن كثر الخلاف ، كما أنها في أصولها كذلك ، ولا يصلح فيها غير هذا ، وأقام الأدلة الواضحة على ما قال[٤] .

---

(١) رواه الشيخان : البخاري ومسلم وغيرهما من حديث أسامة بهذا اللفظ ، ولفظ رواية البخاري « لا ربا إلا في النسيئة » (نيل الأوطار ١٩١/٥ ، سبل السلام ٣٧/٣) .

(٢) نص الحديث : « البر بالبر ... مثلاً بمثل ، يداً بيد » رواه أحمد والبخاري . ولفظ مسلم « سواء بسواء » (نيل الأوطار ١٩٠/٥ ، سبل السلام ٣٧/٣) .

(٣) راجع الموافقات ٢٩٤/٤ ، شرح الإسنوي ١٨٢/٣ ، مسلم الثبوت ١٥٢/٢ ، التلويح على التوضيح ١٠٤/٢ ، التقرير والتحبير ١١٨/٤

(٤) الموافقات ١١٨/٤

محل التعارض :

وبما أن التعـارض أمر صوري لا حقيقي كما أبنت ، فـإنـه يصح أن يجري في الأدلة القطعية والظنية من مرتبة واحدة على السواء ، وحينئذ يحمل أحدهـا على غير ما يحمل عليه الآخر ، أو يحكم بنسخ أحدهمـا الآخر إذا عرف تـاريخ المتـأخر منهما ، كما سأفصل الكلام[1] .

ولا يصـح جريـان التعــارض بين قطعي وظني ، ولا بين نص وإجمــاع أو قيـاس ، ولا بين إجمـاع وقيـاس ؛ لأنـه لا يتحقق معنى التعـارض حينئـذ ، لأن الأضعف ينتفي بـالأقوى ، والظن ينتفي بـالقطع بـالنقيض ، ولأن شرط تحقـق التعارض بين الدليلين الشرعيين أن يكونا في قوة واحدة[2] .

ورأى جماعـة من الأصوليين أن التعـارض لا يجري بين الـدليلين القطعيين ، وإلا لزم منها اجتماع المتناقضين وثبوتها وهما نقيضان بـالنسبـة للشخص المكلف ؛ لأن القطعيين محققان يقينيان ، ولا يعقل الترجيح بين علم وعلم[3] .

وفي رأيي أن اقتصار محل التعـارض على الأدلـة الظنيـة تحكمٌ ، لأن التعـارض يحدث في الظـاهر فقـط ، وكما يصح أن يطرأ التعـارض على الأدلـة الظنيـة يطرأ على الأدلة القطعية .

ومما يلاحظ أن التعـارض لا يتصور بين الفعلين إذا لم يقم هنـاك دليل على تكراره بـالنسبـة إلينـا ، كأن يصوم الشـارع يوم سبت مثلاً ، ثم يفطر يوم سبت آخر ، فلا يحكم بتعارض هذين الفعلين ؛ لأنه لا عموم للأفعال ، كما سأوضح .

---

(١) مسلم الثبوت ١٥٢/٢ ، أصول الفقه للخضري ٣٤٨

(٢) أصول الفقه لخلاف ٢٧٤ ، إرشاد الفحول للشوكاني ٢٤٢ ، التلويح على التوضيح ١٠٣/٢

(٣) المستصفى ١٢٦/٢ ، شرح العضـد على مختصر ابن الحـاجب ٣١٠/٢ ، المـدخـل إلى مـذهب أحمد ١٩٧ ، شرح الإسنوي ١٨٢/٣ ، ١٨٨

حكم التعارض أو طرق دفع التعارض :

إذا ظهر تعارض بين الأدلة في نظر المجتهد ، وجب عليه البحث في دفع التعارض ، وله في الوصول إلى هذا الهدف طريقتان :

طريق الحنفية وطريق الشافعية :

أولاً ـ طريقة الحنفية : يقول الحنفية : إما أن يكون التعارض بين النصوص الشرعية أو بين غيرها من الأدلة .

فإن كان التعارض بين نصين ،فيسلك المجتهد هذه المراحل الأربع على الترتيب[1] :

١ ـ النسخ : وهو أن يبحث المجتهد عن تاريخ النصين ، فإذا علم تقدم أحدهما وتأخر الآخر ، حكم بأن المتأخر ينسخ المتقدم ، إذا كانا متساويين في القوة ، بحيث يصح أن ينسخ أحدهما الآخر كآيتين ، أو آية وسنة متواترة أو مشهورة ، أو خبرين من أخبار الآحاد ، مثل آيتي عدة الوفاة وعدة الحامل ، فالآية الأولى هي : ﴿ والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشراً ﴾ فإنها تقتضي بعمومها أن عدة المتوفى عنها زوجها أربعة أشهر وعشرة أيام ، سواء أكانت حاملاً أم غير حامل ، والآية الثانية هي : ﴿ وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن ﴾ ومقتضاها أن المرأة الحامل تنقضي عدتها بوضع الحمل ، سواء أكانت متوفى عنها زوجها أم مطلقة .

فهاتان الآيتان متعارضتان في الظاهر ، روي عن ابن مسعود أن الآية

---

(١) مسلم الثبوت ١٥٢/٢ وما بعدها ، فواتح الرحموت ١٨٩/٢ ، مرآة الأصول ٣٧٢/٢ ، التقرير والتحبير ٣/٣ ، التلويح على التوضيح ١٠٣/٢ ، أصول الفقه للخضري ٣٤٩ ، شعبان ٣٠٣

الثانية متأخرة في النزول عن الآية الأولى[1] ، فتكون ناسخة لها في القدر الذي تعارضا فيه ، وهي الحامل المتوفى عنها زوجها ، فتصبح عدتها منتهية بوضع الحمل ، كما هو رأي الجمهور .

٢ ـ **الترجيح** : إذا لم يعلم المجتهد تاريخ النصين المتعارضين رجح أحدهما على الآخر إن أمكن ،بطريق من طرق الترجيح الآتي تفصيلها ، كترجيح المحكم على المفسر ، وترجيح العبارة على الإشارة ، وترجيح المحرِّم على المبيح ، وترجيح أحد خبري الآحاد بضبط الراوي أو عدالته أو فقهه ، ونحوه .

وقدم الحنفية الترجيح على الجمع ؛ لأن تقديم الراجح على المرجوح هو المعقول ، مثاله أن أبا حنيفة قدم حديث : « استنزهوا من البول »[2] على ما ورد من شرب العرنيين أبوال الإبل[3] لمرجح التحريم مع إمكان حمل العام على ما لا يؤكل أو في غير حالة التداوي[4] ؛ لأن دفع الضرر أولى من جلب المصلحة .

٣ ـ **الجمع والتوفيق** : إذا تعذر الترجيح لجأ المجتهد إلى الجمع والتوفيق بين النصين ؛ لأن إعمال الدليلين أولى من إهمالها ، وطرق الجمع كما في مسلم الثبوت

---

(١) أخرجه البخاري وأبو داود والنسائي وابن ماجه عن ابن مسعود من قوله ، فعند البخاري : « من شاء باهلته : أن سورة النساء القصرى (أي سورة الطلاق) نزلت بعد الآية التي في سورة البقرة » وعند غيره « من شاء لاعنته : لأنزلت سورة النساء القصرى بعد الأربعة أشهر وعشراً » وأخرجه البزار : « من شاء حالفته أن ﴿ وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن ﴾ نزلت بعد آية المتوفى ، فإذا وضعت المتوفى عنها حملها ، فقد حلت ، وقرأ ﴿ والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً ﴾ الآية (نصب الراية ٢٥٦/٣) .

(٢) رواه الدارقطني عن أبي هريرة (نصب الراية ١٢٨/١) .

(٣) روى الترمذي عن أنس بن مالك « أن أناساً من عرينة قدموا المدينة فاجتووها ، فبعثهم رسول الله ﷺ في إبل الصدقة ، وقال : اشربوا من ألبانها وأبوالها » واجتويت المكان : إذا استوخمته ولم يوافق طبعك (جامع الأصول ٣٣٢/٨) .

(٤) مسلم الثبوت ١٥٣/٢ ، التقرير والتحبير ٥/٣

وغيره[1] بحسب طبيعة النصين ، فيجمع بين العامين بالتنويع ، وفي المطلقين بالتقييد ، وفي الخاصين بالتبعيض ، وفي العام والخاص بتخصيص العام به .

فمثال الأول : أن يقول شخص : (أعطوا الفقراء) ، ويقول في مرة أخرى : (لا تعطوا الفقراء) ، ولم يعرف المتقدم أو المتأخر منهما ، فيحمل كل منهما على نوع ، فالأمر يحمل على الفقراء المتعففين ، والنهي يحمل[2] على الفقراء الذين يسألون الناس إلحافاً . ومثاله من السنة قوله عليه الصلاة والسلام : « ألا أخبركم بخير الشهداء ؟ هو الذي يأتي بالشهادة قبل أن يسألها »[3] وقوله ﷺ : « إن خيركم قرني ، ثم الذين يلونهم ، ثم الذين يلونهم ، ثم يكون قوم يشهدون ، ولا يستشهدون ، ويخونون ولا يؤتمنون .. الحديث »[4] .

الحديث الأول يجيز قبول الشهادة قبل أن يطلبها صاحب الحق ، سواء في حقوق الله تعالى أو في حقوق العباد ، والحديث الثاني لا يجيزها أصلاً ، فيحمل الحديث الأول على نوع من الحقوق ، وهي حقوق الله تعالى ، وتكون الشهادة شهادة حسبة ، ويحمل الحديث الثاني على نوع آخر وهي حقوق العباد .

ومثال الثاني : أن يقول شخص : أعط فقيراً ، ويقول مرة أخرى : لا تعط فقيراً ، فيقيد الأمر بالمتعفف والنهي بالمتسول .

ومثال الثالث : أن يقول شخص : أعط خالداً ، ويقول مرة أخرى :

---

(١) مسلم الثبوت : المرجع السابق ، فواتح الرحموت ١٩٤/٢ ، التقرير والتحبير ٤/٣

(٢) وهذا معنى قولهم بانفكاك الجهة أي أن جهة الإثبات غير جهة النفي ، مثل قوله تعالى : ﴿ وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى ﴾ فالأول ينفي الرمي ، والثاني يثبته ، فيحمل الأول على معنى أنه لم يحقق أثر الرمي وإصابة كل الجيش بحفنة التراب ، ويحمل الثاني على معنى إثبات حقيقة فعل الرمي بإلقاء حفنة التراب .

(٣) رواه مسلم عن زيد بن خالد بن الجهني (سبل السلام ١٢٦/٤) .

(٤) متفق عليه بين البخاري ومسلم عن عمران بن حصين (المرجع السابق) .

لا تعط خالداً ، فيحمل الأمر على إعطائه حال الاستقامة ، والنهي على منع الإعطاء حال الانحراف .

ومثال الرابع : قوله تعالى : ﴿ والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء ﴾ فإنه نص عام يدل على وجوب العدة على كل مطلقة قبل الدخول بها وبعده ، إلا أنه خصص بالمطلقات بعد الدخول بقوله تعالى : ﴿ يا أيها الذين آمنوا إذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل أن تمسوهن ، فما لكم عليهن من عدة تعتدونها ﴾ فالعام عمل به فيما وراء الخاص .

فإن كان أحد النصين مطلقاً والآخر مقيداً ، حمل المطلق على المقيد ، على ما هو معروف في هذا الموضوع ، مثل آية : ﴿ حرمت عليكم الميتة والدم ... ﴾ ، وآية ﴿ إلا أن يكون ميتة أو دماً مسفوحاً ﴾ فاللفظ المطلق في الآية الأولى (الدم) محمول على المقيد في الآية الثانية ، ويكون الدم المحرم هو الدم المسفوح .

٤ ـ **تساقط الدليلين والاستدلال بما دونها في الرتبة :** إذا تعارض الدليلان ، وتعذرت الطرق السابقة ، فإنه يحكم بتساقط الدليلين نظراً لتعارضها ، وحينئذ يلجأ المجتهد إلى الاستدلال بما دونها في الرتبة ، فإذا تعارضت آيتان ترك الاستدلال بها إلى السنة ؛ وإذا تعارض حديثان ، عدل عنها إلى الاستدلال بقول الصحابي عند من يحتج به ، أو إلى القياس عند من لا يحتج به .

وإنما يلجأ المجتهد إلى الأدنى لتعذر العمل بالأرقى بسبب تعارضه مع غيره ، ولأن العمل بأحد المتعارضين ترجيح من غير مرجح ، فكأن الواقعة لم يرد فيها حكم من فئة الدليل الأرقى .

فإن لم يكن هناك دليل أدنى دون المتعارضين ، وجب العمل بالأصل العام في ذلك الشيء ، كأنه لم يرد فيه دليل أصلاً على الحكم .

مثال العمل بالأدنى : ما ورد في السنة من حديثين متعارضين في صلاة الكسوف ، أحدهما عن النعمان بن بشير رضي الله عنه ، وهو أن النبي ﷺ « صلى صلاة الكسوف كما تصلون : ركعة وسجدتين »[1] ، والثاني : عن عائشة رضي الله عنها ، وهو « أن الرسول صلاها ركعتين بأربعة ركوعات وأربع سجدات[2] » .

الحديث الأول يدل على كيفية صلاة الكسوف بركوع واحد وقيام واحد كبقية الصلوات ، والحديث الثاني يدل على أن كيفية الصلاة المذكورة تكون بركوعين مع قيامين في كل ركعة ، ولا مرجح لأحد الحديثين على الآخر ، فترك الحنفية العمل بها ، وأخذوا بالقياس ، وهو قياس صلاة الكسوف على بقية الصلوات[3] .

ومثال العمل بالأصل : ما ورد من الآثار في حكم سؤر الحمار ، فعن ابن عمر : أنه نجس ، وعن ابن عباس : أنه طاهر ، فترك الحنفية العمل بالآثار إلى مقتضى الأصل في الماء ، وهو أنه طاهر[4] .

وأما إذا كان التعارض بين دليلين غير نصين كقياسين ، فإنه يجب على المجتهد أن يرجح بينهما بأحد مرجحات القياس ، كالترجيح بالعلة المنصوصة على العلة المستنبطة بطريق المناسبة مثلاً .

فإن لم يكن هناك مرجح لأحد القياسين على الآخر ، لزم المجتهد أن يتحرى ، فأي القياسين شهد له قلبه ، واطمأنت إليه نفسه ، عمل به ، ولا يجوز

---

(١) أخرجه أبو داود والنسائي عن عبد الله بن عمرو بن العاص ، وبه أخذ الحنفية (نصب الراية ٢/٢٢٧ ، سبل السلام ٢/٧٦) .

(٢) أخرجه الأئمة الستة في كتبهم عن عائشة ، وبه أخذ جمهور الفقهاء (نصب الراية ٢/٢٢٥ ، سبل السلام ٢/٧٣ ، ٧٥) .

(٣) أصول الفقه الإسلامي للأستاذ الشيخ زكي الدين شعبان ٣٠٦ ، التلويح على التوضيح ٢/١٠٤

(٤) مسلم الثبوت ٢/١٥٢ .

له العدول عنه إلا إذا نظر ثانياً ، فتغير اجتهاده .

وسبب مطالبتهم المجتهد بالتحري هو تنازع جهتين في هذين القياسين : جهة توجب العمل بأحد القياسين من غير تحر ، كما في ثبوت الخيار في الكفارات ؛ لأن الشارع وضع القياس دليلاً شرعياً يجب على المجتهد العمل به ، وجهة توجب إسقاطهما لتعارضهما ، كما في حالة تعارض النصين ، فقالوا : يحكم المجتهد رأيه ويعمل بشهادة قلبه[1] .

وقال الشافعي : يتخير المجتهد ويفتي بأي القولين ، إذا لم يوجد مرجح لأحد القياسين ؛ لأنه لا معنى لإهدارهما ، إذ يترتب عليه خلو الحادثة من الحكم ، ولا معنى للعمل بأحدهما معيناً ؛ لأنه ترجيح من غير مرجح ، فلم يبق إلا التخيير[2] .

قال الخضري : « ولا يظهر لنا معنى لهذا التحري الذي جعله الحنفية مقدمة للاختيار ؛ لأن التحري مقدمة الاجتهاد حتى يصل إلى الأحرى ، والفرض أن القياسين لا مرجح لأحدهما على الآخر ، فلم يبق إلا أن يقال : إنه يختار أحد الحكمين ، ويكون الفرق بين الشافعية والحنفية في النتيجة ، فالحنفية قالوا : لا يجوز العدول عما اختار إلا إذا ظهرت له حجة تكون سبب العدول ، والشافعية يقولون : له العدول ، ولا نفهم معنى لمنعه عن العدول عما اختاره أولاً ، إلا أن يراد منع المجتهد أن يتبع هواه في تشريع الحكم ، فمتى وافق أحد القياسين هواه عمل به ، ومتى وافقه الآخر عدل ، ولا نظن أن أحداً يجيز ذلك[3] .

---

(١) راجع مسلم الثبوت ١٥٣/٢ ، فواتح الرحموت ١٩٣/٢ ، التقرير والتحبير ٣/٣ ، أصول الفقه للخضري ٣٤٩

(٢) المستصفى ١٢٦/٢

(٣) أصول الفقه له ٣٥٠ .

طريقة الشافعية في دفع التعارض :

بينت مذهب الشافعية فيما إذا تعارض قياسان ، فيرجح المجتهد أحدهما بأحد الترجيحات التي سيأتي تفصيلها ، أما إذا تعارض نصان بحسب الظاهر للمجتهد ، فمذاهب الشافعية والمالكية والحنابلة والظاهرية توجب على المجتهد البحث والاجتهاد وفق المراحل الآتية على الترتيب[1] :

١ ـ **الجمع والتوفيق بين المتعارضين بوجه مقبول** ، لأنه إذا أمكن ذلك ولو من بعض الوجوه ، كان العمل بهما متعيناً ، ولا يجوز الترجيح بينهما ؛ لأن إعمال الدليلين أولى من إهمال أحدهما بالكلية ، بترجيح الآخر عليه ، لكون الأصل في الدليل إعماله لا إهماله .

ويمكن العمل بالدليلين معاً ، في حالات ثلاث[2] :

١ ـ أن يكون حكم كل من الدليلين المتعارضين قابلاً للتبعيض ، كأن يدعي كل واحدٍ من شخصين حائزين لدارٍ أنَّ هذه الدار ملك له ، فالعمل بالدليلين معاً متعذر ؛ لأن مقتضى وضع اليد من كل منهما أن تكون الدار كلها ملكاً له ،

---

(١) شرح المحلي وحاشية البناني على جمع الجوامع ٢/٢٩٥ ، رسالة في أصول الظاهرية ٢٢ من مجموع رسائل ، رسالة في أصول الفقه للسيوطي ٧٧ من مجموع رسائل ، المستصفى ٢/١٢٧ وما بعدها ، شرح العضد على مختصر ابن الحاجب ٢/٣١٠ ، شرح الإسنوي ٣/١٩٢ ، إرشاد الفحول ٢٢٧ ، ٢٤٤ ، المدخل إلى مذهب أحمد ١٩٧ ، روضة الناظر ٢/٤٥٧ . قال ابن بدران في المدخل إلى مذهب أحمد : إذا تعارض نصان ، فإما أن يجهل تاريخهما أو يعلم ، فإن جهل قدمنا الأرجح منها ببعض وجوه الترجيح . وإن علم تاريخهما فإما أن يمكن الجمع بينهما بوجه من وجوه الجمع أو لا ، فإن أمكن جمع بينهما من حيث يصح الجمع ، إذ الواجب اعتبار أدلة الشرع جميعها ما أمكن ، وإن لم يمكن الجمع فالثاني ناسخ إن صح سندهما ، أو أحدهما كذب ان لم يصح سنده ، إذ لا تناقض بين دليلين شرعيين ؛ لأن الشارع حكيم ، والتناقض ينافي الحكمة .

(٢) انظر شرح الإسنوي : المرجع السابق ، مذكرات في أصول الفقه للشيخ زهير ١٩٩

وملكيتها لواحد منهما يقضي بعدم ملكية الآخر لها ، فلا يمكن الجمع بين الدليلين ، ولكن العمل بهما من بعض الوجوه ممكن ، من طريق القسمة ؛ لأن الملك مما يتبعض ، فتقسم الدار بينهما نصفين ؛ لأن يد كل منهما دليل ظاهر على ثبوت الملك ، وثبوت الملك قابل للتبعيض ، فتبعض ، جمعاً بين الدليلين من وجه من الوجوه .

٢ ـ أن يكون حكم كل واحد من الدليلين متعدداً ، أي يحتمل أحكاماً كثيرة ، وحينئذ يمكن العمل بالدليلين ، فيثبت بكل واحد منهما بعض الأحكام ، مثل قوله عليه الصلاة والسلام : « لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد »[١] ، فإنه معارض لتقريره ﷺ لمن صلى في غير المسجد مع كونه جاراً[٢] ، هذان الدليلان يشتملان على أحكام متعددة بحسب مقتضى كل واحد منهما ، فإن الحديث يحتمل نفي الصحة ونفي الكمال ونفي الفضيلة ، وكذا التقرير يحتمل نفيها أيضاً ، فيحمل الخبر على نفي الكمال ، ويحمل التقرير على الصحة .

٣ ـ أن يكون حكم كل واحد من الدليلين عاماً ، أي متعلقاً بأفراد كثيرة ، فيمكن العمل حينئذ بكلا الدليلين بتوزيعهما على الأفراد ، فيتعلق حكم أحدهما بالبعض ، ويتعلق حكم الآخر بالبعض الآخر ، ومثاله : حديث « خير الشهود » السابق ذكره مع معارضه ، ومثاله أيضاً قوله تعالى : ﴿ والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشراً ﴾ ، وقوله تعالى : ﴿ وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن ﴾ الآية الأولى تقضي بعمومها أن

(١) هذا الحديث حكم ابن الجوزي بوضعه ، وقال ابن حجر : حديث مشهور وليس له إسناد ثابت ، وقال عبد الحق : حديث ضعيف ، وقد صح من قول علي (راجع : أسنى المطالب في أحاديث مختلفة المراتب للحوت البيروتي ٢٥٧) .

(٢) وهو « أن النبي ﷺ قال لرجلين لم يصليا معه ـ فيما يرويه أحمد وأصحاب السنن إلا ابن ماجه عن يزيد بن الأسود ـ : « إذا صليتما في رحالكما ثم أتيتما مسجد جماعة ، فصليا معهم ، فإنها لكما نافلة » (نيل الأوطار ١٢٨/٣ ، سبل السلام ٢١/٢) .

عدة المرأة المتوفى عنها زوجها تنتهي بعد أربعة أشهر وعشرة أيام ، سواء أكانت المرأة حاملاً أم غير حامل ، والآية الثانية تقتضي بعمومها أن عدة المرأة الحامل تنتهي بوضع الحمل ، سواء أكانت متوفى عنها زوجها أم مطلقة ، فيجمع بين الآيتين بحمل كل واحدة منهما على بعض الأفراد دون البعض الآخر ، عملاً بالدليلين من بعض الوجوه ، كما سبق بيانه .

٢ ـ **الترجيح بين الدليلين** بأحد المرجحات التي سيأتي تفصيلها ، وأشير إلى بعضها في الطريقة السابقة ، فيعمل المجتهد بعد البحث بما اقتضاه الدليل الأرجح .

٣ ـ **النسخ لأحد الدليلين** والعمل بالآخر إذا كان مدلولها قابلاً للنسخ ، وعلم تقدم أحدهما وتأخر الآخر ، فيجعل المتأخر ناسخاً للمتقدم .

٤ ـ **تساقط الدليلين** إذا تعذرت الوجوه السابقة ، فيترك العمل بهما معاً ، ويعمل بغيرهما من الأدلة ، كأن الواقعة حينئذ لا نص فيها ، وهذه صورة فرضية لا وجود لها[1] .

☆ ☆ ☆

---

(١) علم أصول الفقه للمرحوم خلاف ٢٧٦

الفصل الثاني

الترجيح بين الأدلة

أبحث هنا أمرين مهمين : أولهما ـ تعريف الترجيح وبيان الأدلة على وجوب العمل بالراجح ، ثانيهما ـ طرق الترجيح .

تعريف الترجيح والأدلة على العمل بالراجح :

الترجيح في اللغة : هو التمييل والتغليب ، ومنه قولهم : رجح الميزان : إذا مال ، وفي اصطلاح الأصوليين له تعاريف .

عرفه ابن الحاجب : بأنه اقتران الأمارة (أي الدليل الظني) بما تقوى به على ما يعارضها ، وذكر الآمدي نحوه أيضاً[(١)] ، وهو منتقد ؛ لأن هذا تعريف للرجحان ؛ لأن الاقتران يكون في الرجحان في الواقع ، ولا يصلح ذلك للترجيح ؛ لأن الترجيح من أفعال الشخص المجتهد بخلاف الاقتران .

وعرفه أكثر الحنفية : بأنه إظهار زيادة لأحد المتماثلين على الآخر بما لا يستقل[(٢)] . يفهم منه أن التعارض لا يكون إلا بين متماثلين في القوة ، فلا يقال : القرآن راجح على خبر الواحد ، ولا خبر الواحد راجح على القياس ، وإن كان يقال : عارض القياس خبر الواحد ، فقدم الخبر عليه ، وقولهم : بما لا يستقل :

---

(١) شرح العضد على مختصر ابن الحاجب ٣٠٩/٢ ، الإحكام للآمدي ١٧٤/٣

(٢) مسلم الثبوت ١٦١/٢ ، ١٦٥ ، التلويح على التوضيح ١٠٣/٢ وما بعدها ، كشف الأسرار ١١٩٨/٢ ، أصول الفقه للخضري ٣٥٥ ، شرح الإسنوي ١٩٨/٣

يفهم منه عدم جواز الترجيح بما يصلح أن يكون دليلاً مستقلاً ، فقال الحنفية : لا ترجيح بكثرة الأدلة ، مثل أن يكون في أحد الجانبين حديث واحد أو قياس واحد وفي الآخر حديثان أو قياسان ؛ لأن كل دليل يستقل بثبوت المطلوب به ، فلا ينضم إلى الآخر ؛ لأن الشيء إنما يتقوى بصفة توجد في ذاته ، لا بانضمام مثله إليه ، أي أن العبرة بقوة الدليل بنفسه ، ولأنه لو جاز الترجيح بكثرة الأدلة لقدم القياس على الخبر عند معارضته له ووجود قياس آخر يوافقه ، لكن الخبر يقدم دائماً على القياس اتفاقاً ، ولو عضد بقياس مثله .

وخالفهم جمهور العلماء في رأيهم ، وقالوا : يرجح بكثرة الأدلة ؛ لأن المقصود من الترجيح قوة الظن الصادرة عن إحدى الأمارتين المتعارضتين ، وقد حصلت قوة الظن في الدليل الذي عاضده دليل آخر مثله في إثبات الحكم ، فيترجح على الآخر .

وعرفه محققو الشافعية بأنه تقوية إحدى الأمارتين (أي الدليلين الظنيين) على الأخرى ليعمل بها[1] ، وإنما خص الترجيح بالدليلين الظنيين ؛ لأن الترجيح لا يجري بين الأمور القطعية ، ولا بين القطعي والظني عندهم .

وسبق في بحث محل التعارض مناقشة الخلاف ، ورجحت أن التعارض يجري بين الأدلة القطعية والظنية على السواء ، ما دام التعارض في الظاهر للمجتهد فحسب .

واستدل الجمهور على وجوب العمل بالدليل الراجح .

أولاً ـ بإجماع الصحابة ومن بعدهم من السلف على تقديم بعض الأدلة الظنية على البعض في وقائع مختلفة ، إذا اقترن به ما يقوى به على معارضه ، مثل تقديم

---

(١) شرح الإسنوي ١٨٩/٣

« خبر عائشة رضي الله عنها في التقاء الختانين »[1] على خبر أبي هريرة في قوله : « إنما الماء من الماء »[2] ، وتقديم ما روت « عن النبي عليه الصلاة والسلام أنه كان يصبح جنباً ، وهو صائم[3] » ، على ما رواه أبو هريرة من قوله عليه الصلاة والسلام : « من أصبح جنباً ، فلا صوم له »[4] ، لأنها أعرف بحال النبي عليه الصلاة والسلام . وقوّى علي كرّم الله وجهه خبر أبي بكر رضي الله عنه ، فلم يحلفه وحلف غيره . وقوى أبو بكر خبر المغيرة في ميراث الجدة لما روى معه محمد بن مَسلمة الأنصاري[5] ، وقوى عمر خبر أبي موسى الأشعري في الاستئذان بموافقة أبي سعيد الخدري في الرواية[6] ، إلى آخر ما هنالك مما يكثر تتبعه .

وهكذا كان الصحابة في اجتهاداتهم يوجبون العمل بالراجح من الظنين دون أضعفهما .

ثانياً ـ بالمعقول : إن العقلاء يوجبون بعقولهم العمل بالراجح في الحوادث ، والأصل تنزيل التصرفات الشرعية منزلة التصرفات العرفية[7] ، وورد في الأثر عن ابن مسعود أنه قال : « ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن » .

---

(1) روى أحمد ومسلم والترمذي وصححه عن عائشة ولفظه : « إذا جاوز الختان الختانَ وجب الغسل » وفي لفظ آخر : « إذا قعد بين شعبها الأربع ، ثم مس الختان الختان فقد وجب الغسل » .

(2) رواه مسلم وأصله في البخاري عن أبي سعيد الخدري (سبل السلام ٨٥/١) .

(3) روى البخاري ومسلم عن عائشة وأم سلمة « أن النبي ﷺ كان يصبح جنباً من جماع ، ثم يغتسل ويصوم » (سبل السلام ١٦٥/٢) .

(4) أخرجه أحمد وابن حبان من حديث أبي هريرة (سبل السلام ، المرجع السابق) .

(5) روى القصة أحمد وأصحاب السنن إلا النسائي عن قبيصة بن ذؤيب (نيل الأوطار ٥٩/٦) .

(6) وهو حديث « إذا استأذن أحدكم ثلاثاً فلم يؤذن له فليرجع » رواه مالك وأحمد والبخاري ومسلم وأبو داود عن أبي موسى وأبي سعيد معاً .

(7) انظر الإحكام للآمدي ١٧٤/٣ ، المستصفى ١٢٧/٢ ، كشف الأسرار ١١٩٦/٢ ، مسلم الثبوت ١٦٠/٢

طرق الترجيح :

لا يمكن الإحاطة بجميع حالات التعارض ؛ لأنها تابعة لبحث المجتهد ، وإنما سأبين أهم حالاته ، فهو إما أن يكون بين (النصوص) أو بين (الأقيسة) ، وسأذكر طرق الترجيح بين النصوص أولاً ، ثم أتبعها بطرق ترجيح القياس ، مجملاً الكلام في الموضوع ، مع إحالة من يريد التوسع إلى مطولات الكتب الأصولية ، وأخصها كتاب الإحكام للآمدي[1] الذي عرض الترجيحات في أتم نظام وأحسنه .

الترجيح بين النصوص

للترجيح بين النصوص حالات أربع :

أولها ـ من جهة السند .

ثانيها ـ من جهة المتن .

ثالثها ـ من جهة الحكم أو المدلول .

رابعها ـ باعتبار أمر خارج .

أولاً ـ الترجيح من جهة السند : المراد به طريق الإخبار عن المتن . ذكر الشوكاني[2] اثنين وأربعين نوعاً من وجوه الترجيح بين النصوص من جهة السند ، وقال بعد ذكرها : اعلم أن وجوه الترجيح كثيرة ، وحاصلها أن ما كان أكثر إفادة للظن فهو الراجح .

ويمكن حصر هذه الوجوه في أربعة أنواع تقريباً وهي :

١ ـ الترجيح باعتبار الراوي : يرجح السند بكثرة الرواة ، بأن تكون رواة أحدهما أكثر من رواة الآخر ، فيرجح ما رواته أكثر على ما رواته أقل ، لقوة

---

(١) ١٧٦/٣ وما بعدها .

(٢) إرشاد الفحول ٢٤٤ وما بعدها .

الظن به ؛ لأن احتمال الغلط أو الكذب على الأكثر أبعد من احتمالها على الأقل ، فيكون الظن الحاصل من الخبر الذي رواه جماعة أكثر من الخبر الآخر ، والعمل بالأقوى واجب ، وهذا مذهب جمهور العلماء[1] .

وقال أبو حنيفة وأبو يوسف والكرخي : لا ترجيح بكثرة الرواة أو الأدلة ما لم تبلغ حد الشهرة[2] قياساً على الشهادة ، فإنه إذا تعارضت شهادتان فلا ترجح إحداهما على الأخرى بكثرة الشهود ، بعد أن تكون الأخرى قد تم نصابها .

ونوقش هذا بأن الكثرة تزيد الظن قوة ، فيترجح الحكم ، ولا يشك أحد في أن الكثرة تفيد قوة الثبوت ، ولا يقصد من الترجيح إلا ذاك ، ولهذا اختار الكمال بن الهمام الترجيح بكثرة الرواة .

واستدل الحنفية بأدلة أخرى ، إلا أنها جميعها مناقشة ، حتى قال صاحب مسلم الثبوت : « ولا يخفى على الفطن ضعف هذه الوجوه »[3] ، أي التي اعتمد عليها عند الحنفية .

ويرجح السند أيضاً ، بأن يكون أحد الراويين أعلم وأضبط من الآخر ، أو أورع وأتقى ، أو أعدل وأوثق ، أو أفقه في الدين أو اللغة العربية ، فترجح روايته ؛ لأنها أغلب على الظن . كما يرجح السند الذي يعتمد راويه على الحفظ ، على السند الذي يعتمد راويه على الكتابة ؛ لأن الأول يكون أكثر ضبطاً . كذلك

---

(١) الآمدي ١٧٦/٣ ، المستصفى ١٣٩/٢ ، إرشاد الفحول ٢٤٤ ، مسلم الثبوت ١٦٢/٢ ، شرح الإسنوي ٢٠٢/٣ ، شرح العضد على مختصر ابن الحاجب ٣١١/٢ ، المدخل إلى مذهب أحمد ١٠٧ ،روضة الناظر ٤٥٨/٢ ، تخريج الفروع على الأصول ٢٠٣

(٢) كشف الأسرار ١١٩٨/٢ ، التقرير والتحبير ٣٣/٣ ، التلويح على التوضيح ١١٥/٢ وما بعدها ، فواتح الرحموت ٢١٠/٢ ، مسلم الثبوت ١٦٥/٢ . قالوا إن الكثرة إن أدت إلى حصول هيئة اجتماعية هي وصف واحد قوى الأثر كانت صالحة للترجيح ؛ لأن المرجح هو القوة لا الكثرة .

(٣) مسلم الثبوت ١٦٥/٢

يرجح سند الراوي المشهور برواية الحديث على سند غير المشهور بالرواية

وهنـاك مرجحـات أخرى كثيرة ، كالعمل بـالروايـة عنـد بعضهم ، أو شهرة النسب أو الـذكورة ، أو الحريـة أو السماع مشـافهـة ، أو قلـة الوسـائـط وهو علو الإسناد ، أو حسن الاعتقـاد ، أو معرفـة القضيـة ، أو مجـالسـة المحـدثين ، أو كثرة المزكين ، أو نحوه مما يرجح الظن بصحة الرواية[1] .

٢ ـ الترجيح باعتبـار نفس الروايـة أي طبيعـة الروايـة : يرجح الحـديث المتواتر على الحـديث المشهور ، والمشهور على خبر الواحـد ؛ لأن المتـواتر متيقن ، والمشهور قريب من اليقين ، وأما الآحاد فهو مظنون .

ويرجح الحـديث المسنـد على المرسل لتحقق المعرفـة برواة الأول ، وجهـالـة بعض رواة الثاني .

ويرجح مرسل التابعي على مرسل تابع التـابعي ؛ لأن الظـاهر من التـابعي أنه لا يروي عن غير الصحابي ، والصحابـة كلهم عـدول ، بمـا ثبت من ثنـاء النبي عليه الصلاة والسلام ، وتزكيته لهم في ظواهر الكتاب والسنة ، فقال عليـه الصلاة والسلام : « خير القرون القرن الذي أنا فيه »[2] .

ويرجح الحديث المسند إلى كتب المحدثين ، على الثابت بطريق الشهرة ، مما هو غير منسوب إليهم ؛ لأن احتمال تطرق الكـذب إلى الأول أقل منـه في الثـاني ، بسبب ضوابط المحدثين .

كما يرجح المسنـد إلى كتـاب موثوق بصحتـه كمسلم والبخـاري ، على مـا هـو

---

(١) راجع الإحكام للآمدي ١٧٦/٣ وما بعدها ، شرح الإسنوي ٢٠٢/٣ وما بعدها ، شرح العضد على مختصر ابن الحاجب ٣١١/٢ ، المدخل إلى مـذهب الإمـام أحمـد ١٩٧ ، روضـة النـاظر ٤٥٨/٢ ، التلويح على التوضيح ١١٠/٢ ، أصول الفقه لشاكر الحنبلي ٣٣٢

(٢) سبق تخريجه .

مسند إلى كتاب غير مشهور بالصحة كمسند الفردوس للديلمي ونحوه .

وهناك مرجحات أخرى ، كترجيح الرواية بالقراءة على الرواية بالإجازة أو المناولة ، وترجيح الرواية باللفظ على الرواية بالمعنى ، والرواية بالسماع من غير حجاب على السماع مع الحجاب ، والرواية التي لا اختلاف فيها لبعدها عن الاضطراب على الرواية المختلف فيها ، ونحوه[1] .

٣ - **الترجيح باعتبار المروي :** يرجح الحديث المسموع من النبي صلى الله عليه وآله وسلم على المنقول من كتاب ، لبعد رواية السماع عن تطرق التصحيف والغلط .

ويرجح المسموع من النبي عليه الصلاة والسلام على المروي مما جرى في مجلسه أو زمانه وسكت عنه ؛ لأن رواية السماع أبعد عن غفلة النبي عليه الصلاة والسلام ، وذهوله ، بخلاف الجاري في مجلسه وسكت عنه .

ويرجح المروي بالصيغة عن النبي عليه الصلاة والسلام على المروي بالفعل ؛ لأن رواية الصيغة أقوى في الدلالة من رواية الفعل ، كأن يقول الراوي : أمر أو نهى أو أذن ، فهو مقدم على حكاية الفعل في عهد النبي عليه الصلاة والسلام .

وكذلك يرجح خبر الواحد فيما لا تعم به البلوى على الخبر الوارد فيما تعم به البلوى ؛ لأن تفرد الواحد بنقل ما تعم به البلوى مع توافر الدواعي على نقله قريب من الكذب ، ونحوه من الاعتبارات التي ترجح جانب الأقوى على غيره[2] .

٤ - **الترجيح باعتبار المروي عنه :** يرجح الحديث الذي لم يقع فيه إنكار رواية المروي عنه على الحديث الذي وقع فيه إنكار رواية المروي عنه ، كحديث الزهري ؛ لأن الأول أغلب على الظن .

---

(١) المراجع السابقة ، الآمدي ٣/١٧٨

(٢) المراجع السابقة ، الآمدي ٣/١٧٩

ويرجح أيضاً الحديث الذي فيه إنكار من الأصل على الفرع - إنكار نسيان ، على ما فيه إنكار تكذيب وجحود ؛ لأن غلبة الظن بالرواية عنه في الحالة الأولى أكثر من غلبة الظن في الحالة الثانية(١) .

ثانياً - الترجيح من جهة المتن : المراد بالمتن : ما يتضمنه الكتاب والسنة والإجماع ، من الأمر والنهي والعام والخاص ونحوها .

ذكر الآمدي واحداً وخمسين وجهاً من وجوه الترجيح العائدة إلى المتن(٢) .

منها : أن النهي يقدم على الأمر ؛ لأن دفع المفاسد مقدم على جلب المصالح .

ومنها : أن الآمر مرجح على المبيح من باب الاحتياط ؛ لأن العامل بالأول عامل بالثاني ضمناً .

ومنها : أن الحقيقة تقدم على المجاز ، لعدم افتقار الحقيقة إلى القرينة ، فتقدم لتبادرها إلى الذهن .

ومنها : أن الخاص مقدم على العام ، أي في القدر الذي يتفقان فيه ؛ لأن الخاص أقوى في الدلالة وأخص بالمطلوب .

هذا إذا كان العموم والخصوص مطلقاً ، أما إذا كان العموم والخصوص وجهياً(٣) ، فإن وجد ما يرجح أحدهما على الآخر بأمر خارج عنها ، عمل به

---

(١) الإحكام للآمدي ١٨٠/٣

(٢) الآمدي ، نفس المرجع .

(٣) العموم والخصوص المطلق : هو أن يجتمع العام والخاص في شيء ، ثم ينفرد العام عن الخاص في شيء آخر ، مثل : حيوان وإنسان ، فإنها يجتمعان في زيد ، وينفرد الحيوان في الفرس . وأما العموم والخصوص الوجهي : فهو أن يجتمع العام والخاص معاً في شيء ، وينفرد كل منهما عن الآخر في شيء آخر ، مثل إنسان وأبيض ، فإنها يجتمعان معاً في الإنسان الأبيض ، وينفرد الإنسان في الإنسان الأسود ، وينفرد الأبيض في الحجر الأبيض .

بخصوصه ، وإن لم يوجد مرجح كان المجتهد مخيراً في العمل بأيها شاء عند الشافعية ، أو بما تطمئن إليه نفسه عند الحنفية كما بينت سابقاً . وإنما لم يعمل بالخاص منهما ؛ لأن الخصوص ثابت لكل منهما ؛ لأن كلاً منهما عام من وجه ، وخاص من وجه آخر ، فلا يتأتى العمل بأحدهما معيناً من غير مرجح لما في ذلك من التحكم .

مثاله : قوله عليه الصلاة والسلام : « من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها »[1] مع نهيه عن الصلاة في الأوقات المكروهة[2] . فالحديث الأول عام في الأوقات ، خاص من جهة الصلاة في الصلاة المقضية . والحديث الثاني عام في الصلاة ، خاص من جهة الأوقات في الأوقات المكروهة المعروفة .

قال أبو حنيفة رضي الله عنه : يقدم الخبر الذي فيه ذكر الوقت ، أي فلا يجوز القضاء في الأوقات المكروهة عنده .

قال الشوكاني : ولا وجه لذلك ؛ وقال الشافعي رضي الله عنه : لما دخل التخصيص على أحاديث النهي عن الصلاة في الأوقات المكروهة ، بالإجماع في صلاة الجنازة ، ضعفت دلالتها ، فتقدم عليها أحاديث الصلاة المقضية وتحية المسجد ونحوهما[3] .

ومنها : أن العام الذي لم يخصص مقدم على العام الذي قد خصص ؛ لأن دخول التخصيص يضعف اللفظ ويصير به مجازاً ، فيكون العام الذي لم يخصص أولى لعدم تطرق الضعف إليه .

---

(١) سبق تخريجه .

(٢) وهي الأوقات الخمسة : بعد صلاة الصبح حتى تطلع الشمس ، وبعد العصر حتى تغيب الشمس (رواه البخاري ومسلم عن أبي سعيد الخدري) ، وحين طلوع الشمس حتى ترتفع ، وحين زوال الشمس وقت الظهيرة ، وحين تميل الشمس للغروب (رواه مسلم عن عقبة بن عامر) (سبل السلام ١/١١١ ـ ١١٢) .

(٣) راجع شرح الإسنوي ٣/١٩٥ ، إرشاد الفحول ٢٤٧ ، مذكرات في أصول الفقه للشيخ زهير ٢٠٢

ومنها عند الحنفية : أن المحكم يرجح على المفسر ، والمفسر يرجح على النص ، والنص يرجح على الظاهر ، والصريح يرجح على الكناية ، والمجاز يرجح على المشترك ، والعبارة ترجح على الإشارة ، والإشارة ترجح على الدلالة ، والدلالة ترجح على الاقتضاء .

ومنها : أن الجمع المعرف يقدم على الجمع المنكر ؛ لأن الأول لا يدخله الإبهام بخلاف الثاني .

ومنها : أن القول مقدم على الفعل ؛ لأنه أبلغ في البيان من الفعل . ونحوه من المرجحات[1] .

ثالثاً ـ الترجيح من جهة الحكم أو المدلول :

ذكر الشوكاني[2] تسعة أنواع للمرجحات باعتبار المدلول ، والآمدي جعلها أحد عشر نوعاً[3] .

منها ـ أن يكون حكم أحد النصين الحظر ، والآخر الإباحة ، وهذا محل خلاف .

فقال الجمهور : يقدم الحاظر على المبيح .

وقال أبو هاشم وعيسى بن أبان والغزّالي : الدليلان متساويان في القوة ، فيتساقطان ويترك العمل بهما معاً . والمراد من الإباحة هنا جواز الفعل والترك ،

---

(١) الآمدي : المرجع السابق ، إرشاد الفحول ٢٤٥ وما بعدها ، مسلم الثبوت ١٦١/٢ وما بعدها ، التلويح على التوضيح ١٠٠/٢ ، شرح الإسنوي ٢١٢/٣ ، شرح العضد على مختصر المنتهى ٣١٢ ، المدخل إلى مذهب أحمد ١٩٧

(٢) إرشاد الفحول ٢٤٦

(٣) الإحكام ١٨٥/٣

فيدخل فيـه المكروه والمنـدوب والمبـاح المصطلح عليـه ؛ لأن التحريم مرجح على الكل ، كما نبه ابن الحاجب .

وقال فريق من العلماء : يقدم المبيح على المحرم[1] .

احتج الجمهور بأمرين :

أحدهما ـ قولـه عليـه الصلاة والسلام : « مـا اجتمع الحلال والحرام ، إلا غلب الحرام الحلال »[2] ، وقوله أيضاً : « دع ما يريبك إلى ما لا يريبك »[3] ، فيـدل هذا على ترجيح الحرام على الحلال .

ثانيهما ـ إن الاحتيـاط يقتضي الأخـذ بـالتحريم ؛ لأن التحريم يوجب ترك الفعـل ، فـإن كان الفعـل حرامـاً في الـواقـع ، ففي ارتكابـه ضرر ، وإن لم يكن حراماً في الواقع بأن كان مباحاً ، فلا ضرر عليه في تركه ؛ لأنه لا عقـاب في ترك المباح .

وأمثلته : أنـه لو اجتمع في العين الواحـدة حظر وإبـاحـة ، كالمتولـد بين مـا يؤكل وما لا يؤكل ، قدم التحريم على الإباحـة ، وكـذلـك إذا طلق بعض نسـائـه بعينها ، ثم أنسيها ، حرم وطء الجميع ، تقديماً للحرمة على الإباحة .

واستدل الغزالي ومن معه : بأن النص المبيح يقويـه الأصل في الأشيـاء وهو

---

(١) المرجع السابق ، شرح العضد على مختصر ابن الحاجب ٣١٥/٢ ، التلويح على التوضيح ١٠٨/٢ ، شرح الإسنوي ٢١٦/٣ ، مسلم الثبوت ١٦٢/٢ ، المستصفى ٤٦/١ ، ١٢٩/٢ ، مـذكرات في أصـول الفقه للشيخ زهير ٢١٣

(٢) ضعفـه البيهقي ، وأخرجـه عبـد الرزاق موقوفـاً على ابن مسعود ، وذكره الزيلعي مرفـوعـاً ، وقال العراقي : لا أصل له ، أي لا سند له (راجع الأشباه والنظـائر لابن نجيم ١٤٤/١ ، نصب الراية ٣١٤/٤) .

(٣) سبق تخريجه ، ويدل هذا الحديث أيضاً على ترجيح القاطع على الظني .

الإباحة ، والنص المحرم يرجحه الاحتياط ، فهما متساويان ، وعند التساوي يتساقط الدليلان ، وإلا لزم التحكم إن عمل بأحدهما دون الآخر ، أو الجمع بين النقيضين إن عمل بهما معاً .

وأجيب عنه : بأن الحديث الذي ذكر في أدلة الجمهور فيه ترجيح للمحرم على المبيح ، فلا تساوي بينهما ، فالمحرِّم هو المقدم .

واستدل الذين يقدمون المبيح على المحرم : بأن النص المبيح قد تقوى بالأصل وهو الإباحة ، فيرجح على المحرِّم .

ورد عليه : بأن الحديث السابق نص في المطلوب ، وأيضاً فإن العمل بالمحرم أحوط ، وذلك يعارض الأصل وهو الإباحة .

ومنها ـ أن يكون مدلول أحد النصين الحظر ، والآخر الوجوب .

فقال الرازي وأتباعه : يتساقطان ولا يقدم أحدهما على الآخر لتساويهما ؛ لأن النص المحرِّم يتضمن استحقاق العقاب على الفعل ، والنص الموجب يتضمن استحقاق العقاب على الترك ، فيتساويان ؛ لأن الإثم متحقق في كل منهما .

وقال الآمدي وابن الحاجب : يقدم المحرِّم على الموجب ؛ لأن اهتمام الشرع والعقلاء بدفع المفاسد آكد من اهتمامهم بجلب المصالح[1] .

ومنها ـ أن يكون حكم أحد النصين إثباتاً ، والآخر نفياً ، كخبر بلال « بأن النبي عليه الصلاة والسلام دخل البيت الحرام وصلى[2] » ، وخبر أسامة « أنه دخل ولم يصل[3] » ، وكخبر ابن عباس « أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم تزوج ميمونة

---

(١) شرح الإسنوي ٢١٧/٣ ، الإحكام للآمدي ١٨٥/٣ ، شرح العضد لمختصر المنتهى ٣١٥/٢

(٢) رواه البخاري في (صحيحه ٢٩٢/٢) .

(٣) رواه أحمد ومسلم والنسائي (جمع الفوائد ٤٨٥/١ ، نيل الأوطار ٨٥/٥) .

وهو محرم[1] » ، وفي رواية أخرى « أنه تزوجها وهو حلال[2] » ، وهذا محل خلاف[3] .

فقال جمهور العلماء : يقدم المثبت على النافي ؛ لأن المثبت يشتمل على زيادة علم ، كما في تعارض الجرح والتعديل ، يجعل الجرح أولى .

وقال الشافعية : النافي مقدم على المثبت ؛ لأن المثبت وإن كان مترجحاً على النافي ، لاشتماله على زيادة علم ، غير أن النافي لو قدرنا تقدمه على المثبت (أي أنه تقرر قبله) كانت فائدته التأكيد ، أي لحكم الأصل وهو عدم حدوث الشيء ، ولو قدرنا تأخره (أي أنه تقرر بعده) ، كانت فائدته التأسيس (أي تقرير حكم جديد) ، وفائدة التأسيس أولى ، فكان القضاء بتأخيره أولى .

وقال عيسى بن أبان والغزالي والقاضي عبد الجبار : النافي كالمثبت ، فلا يرجح أحدهما على الآخر ، وإنما يطلب الترجيح من وجه آخر ، لأنه يحتمل وقوعهما في حالين ، فلا يكون بينهما تعارض .

والخضري رجح هذا المذهب في حالة تعارض خبري زواج النبي ﷺ بميمونة بنت الحارث الهلالية ؛ لأنه إذا كان الرواة عن ميمونة نفسها يطبقون على أن الرسول ﷺ تزوجها وهو حلال ، وابن عباس يقول : إنه تزوجها وهو محرم ،

---

(١) رواه البخاري ومسلم عن ابن عباس (سبل السلام ١٢٤/٣ ، نيل الأوطار ١٤/٥) .

(٢) وروى مالك في الموطأ « حديث زواجه بميمونة وهو بالمدينة قبل أن يخرج » عن سليمان بن يسار ، قال ابن تيمية : وهو دليل على أن تزوجه بها قد سبق إحرامه وأنه خفي على ابن عباس ، قال سعيد بن المسيب : وَهِمَ ابن عباس في « قوله تزوج ميمونة وهو محرم » (نيل الأوطار ١٤/٥ ، ٢٦٩) .
وروى مسلم عن ميمونة « أن النبي ﷺ تزوجها وهو حلال » (سبل السلام ١٢٤/٣) .

(٣) مسلم الثبوت ١٦٢/٢ ، التلويح على التوضيح ١٠٩/٢ ، إرشاد الفحول ٢٤٦ ، المستصفى ١٢٩/٢ ، الآمدي ١٨٦/٣ ، أصول الفقه للخضري ٣٥٣

فالعقل يقضي بأن أحد الراويين لا بد أن يكون قد أخطأ ؛ لأن ما يرويانه ليس من الأمور الاجتهادية ، بل من الأمور التي تعرف بالحس ، فإن للإحرام شكلاً خاصاً يختلف عن شكل الحل ، ومتى تحققنا من خطأ إحدى الراويتين ، فلا بد من البحث فيهما من غير الطريق الذي ذكره الحنفية (الذين يقولون : إن نكاح المحرم جائز) حتى يستقر في النفس غلبة الظن برجحانه[1] .

ومنها ـ أنه يرجح دارىء الحد أو العقوبة على الموجب لها ؛ لأن العقاب ضرر ، والضرر في الإسلام منفي[2] ، قال عليه الصلاة والسلام : « لا ضرر ولا ضرار في الإسلام »[3] ، ولأن الدارىء للحد يوجب شبهة فيه ، والرسول ﷺ يقول : « ادرؤوا الحدود بالشبهات »[4] .

وقال الغزالي : الذي يدرأ الحد لا يقدم على الموجب ، وإن كان الحد يسقط بالشبهة[5] .

ومنها ـ أن حكم النص إذا كان وضعياً ، يقدم على حكم النص التكليفي ؛ لأن الحكم الوضعي لا يتوقف على ما يتوقف عليه الحكم التكليفي من أهلية المكلف .

وقال الحنفية وأكثر الشافعية : يقدم الحكم التكليفي على الحكم الوضعي ؛ لأن التكليفي أكثر مثوبة ، وهي مقصودة للشارع[6] .

---

(١) اصول الفقه للخضري ٣٥٣

(٢) انظر الآمدي ١٨٧/٣ ، شرح الإسنوي ٢١٧/٣ ، مسلم الثبوت ٢١٦/٢ ، إرشاد الفحول ٣٤٦

(٣) سبق تخريجه .

(٤) موقوف على ابن مسعود وعمر ، وذكر في مسند أبي حنيفة مرفوعاً عن ابن عباس ، وروي بإسناد ضعيف بلفظ آخر عن عائشة : « ادرؤوا الحدود عن المسلمين ما استطعتم » (راجع نصب الراية ٣٠٩/٣ ، ٣٣٣ ، نيل الأوطار ١٠٤/٧) .

(٥) المستصفى ١٢٩/٢

(٦) الآمدي ١٨٧/٣ ، شرح الإسنوي ٢١٩/٣ ، مسلم الثبوت ١٦٢/٢ ، إرشاد الفحول ٢٤٧

ومنها ـ أن حكم الأخف يرجح على ما هو حكمه أثقل ؛ لأن الشريعة مبناها على التخفيف ،لقوله تعالى : ﴿ يريد الله بكم اليسر ، ولا يريد بكم العسر ﴾ ، وقوله سبحانه : ﴿ ما جعل عليكم في الدين من حرج ﴾ .

وقيل : إن الأثقل أولى ؛ لأن المقصود من التكليف تحقيق مصالح المكلفين ، والمصلحة في الفعل الأشق أعظم منها في الفعل الأخف[(1)] ، لقوله عليه الصلاة والسلام : « ثوابك على قدر نصبك »[(2)] .

رابعاً ـ الترجيح بأمر خارج :

ذكر الشوكاني عشرة أنواع من المرجحات بحسب الأمور الخارجة[(3)] وجعلها الآمدي خمسة عشر نوعاً[(4)] ، أختار نموذجاً منها :

أ ـ يقدم أحد الدليلين على الآخر ، إذا عاضده دليل آخر من كتاب أو سنة ، أو إجماع ، أو قياس ، أو عقل ، أو حس ، لتأكد غلبته بقصد الشارع مدلوله .

٢ ـ يقدم الدليل الذي عمل به أهل المدينة أو الخلفاء الراشدون أو بعض الأمة ؛ لأن أهل المدينة أعرف بالتنزيل وأخبر بمواقع الوحي والتأويل ، ولأن الرسول عليه الصلاة والسلام حث على متابعة الخلفاء الراشدين والاقتداء بهم ، ولأن ما عمل بمقتضاه بعض الأمة يكون أغلب على الظن ، فكان أولى .

---

(١) الآمدي ١٨٧/٣ ، شرح الإسنوي ٢١٩/٣ ، مسلم الثبوت ١٦٢/٢ ، إرشاد الفحول ٢٤٧

(٢) رواه البخاري ومسلم ، ولفظ الأول « أجر العمرة على قدر النصب » ولفظ الثاني « ولكنها على قدر نصبك أو نفقتك » .

(٣) إرشاد الفحول ٢٤٧

(٤) الإحكام في أصول الأحكام ١٨٨/٣ وما بعدها ، وراجع شرح الإسنوي ٢١٨/٣ ، مسلم الثبوت ١٦٢/٢

٣ً ـ يرجح النص الذي ذكر فيه الحكم الشرعي معللاً بعلة على الحكم المذكور بدون علة ، لسهولة الانقياد إليه وسرعة قبوله ، كما يرجح الحكم المذكور فيه سبب ورود النص على الحكم الخالي عن السبب ؛ لأنه يدل على زيادة اهتمام الراوي بما رواه .

٤ً ـ يقدم ما يكون من الدليلين أقرب إلى الاحتياط وبراءة الذمة ؛ لأنه أقرب إلى تحصيل المصلحة ودفع المضرة .

٥ً ـ يرجح ما يقترن بتفسير الراوي بفعله أو قوله ، على ما ليس كذلك ؛ لأن الراوي للخبر يكون أعرف وأعلم بما رواه .

٦ً ـ يرجح ما قصد به بيان الحكم المختلف فيه على الآخر ؛ لأن الذي قصد به بيان الحكم يكون أمس بالمقصود ، فمثلاً قوله تعالى : ﴿ وأن تجمعوا بين الأختين إلا ما قد سلف ﴾ ، قصد به بيان تحريم الجمع بين الأختين في الوطء بملك اليمين أو بعقد النكاح فيقدم على قوله تعالى : ﴿ أو ما ملكت أيمانكم ﴾ ، الذي يفهم منه العموم في الأختين وغيرهما ؛ لأنه لم يقصد به بيان الجمع بين الأختين .

الترجيح بين الأقيسة

ذكر الشوكاني سبعة أنواع للترجيح بين الأقيسة ، ولكن يمكن جمعها في أربعة أنواع :

الترجيح من جهة الأصل ، الترجيح من جهة الفرع ، الترجيح بحسب العلة ، الترجيح من جهة أمر خارج .

أولاً ـ الترجيح من جهة الأصل :

ذكر الآمدي ستة عشر نوعاً من المرجحات التي تعود إلى حكم الأصل[1] ، وجعلها البيضاوي والشوكاني وغيرهما قسمين : قسماً بحسب دليل الحكم ، وقسماً بحسب كيفية الحكم[2] ، وسأختار نموذجاً مما يتعلق بدليل الحكم[3] . أما ما يتعلق بكيفية الحكم فيفهم مما ذكر في الترجيح بين النصوص من جهة الحكم ، كتقديم ما يقتضي الحظر على ما يقتضي الإباحة ، وتقديم ما كانت علته مثبتة على ما كانت علته نافية .

أولاً ـ يرجح القياس الذي يكون حكم أصله قطعياً ، على ما كان حكمه ظنياً ؛ لأنه أغلب على الظن ، إذ لا يتطرق إليه الخلل أصلاً .

ثانياً ـ يقدم ما كان دليل أصلة الإجماع ، على ما كان دليل أصله النص ؛ لأن النص يقبل التخصيص والتأويل والنسخ ، والإجماع لا يقبلها ، وقال إمام الحرمين :يحتمل تقدم الثابت بالنص كتاباً كان أو سنة على الإجماع ؛ لأن الإجماع فرع عن النص ، لكونه المثبت له ، ولا شك أن الأصل مقدم على الفرع ؛ وبه جزم البيضاوي صاحب المنهاج .

ثالثاً ـ يرجح ما كان على سنن القياس ، على ما كان معدولاً به عن سنن القياس ، لكونه أبعد عن التعبد ، وأقرب إلى المعقول .

رابعاً ـ يقدم ما دل دليل خاص على تعليله وجواز القياس عليه ، دون ما لم يكن كذلك ؛ لأنه أبعد في الاحتمال عن وروده بمعنى التعبد ، واقتصاره على الأصل الذي ورد فيه .

---

(١) راجع الإحكام للآمدي ١٩٠/٣ وما بعدها .

(٢) شرح الإسنوي ٢٣٠/٣ ، إرشاد الفحول ٢٤٩

(٣) انظر المستصفى ١٣٠/٢ ، شرح العضد على مختصر ابن الحاجب ٣١٥/٢

خامساً ـ يقدم ما لم يدخله النسخ بالاتفاق على ما هو مختلف في نسخه ؛ لأن الأصل عدم النسخ ، فيرجح احتمال عدم النسخ .

سادساً ـ يقدم القياس الخاص بالمسألة على القياس العام الذي يشهد له القواعد .

والخلاصة : أنه يقدم ما كان دليل أصله أقوى بوجه من الوجوه المعتبرة .

ثانياً ـ الترجيح من جهة الفرع :

يرجح أحد القياسين على الآخر بحسب الفرع بأربعة أنواع[1] :

١ً ـ يرجح القياس الذي شارك فرعه الأصل في عين الحكم وعين العلة على القياس الذي شارك فرعه لأصله في جنس الحكم وجنس العلة ، أو جنس الحكم وعين العلة ، أو بالعكس ؛ لأن تعدية حكم الأصل للفرع باعتبار الاشتراك في المعنى الأخص والأعم أغلب على الظن من الاشتراك في المعنى الأعم فقط .

وبناء عليه يقدم القياس المشارك فرعه لأصله في عين العلة وجنس الحكم أو بالعكس ، على المشارك في جنس الحكم وجنس العلة ، كما يقدم القياس المشارك في عين العلة وجنس الحكم على المشارك في عين الحكم وجنس العلة ؛ لأن العلة هي العمدة في التعدية ، كما عرفنا في مبحث القياس .

٢ً ـ يقدم القياس الذي يكون فرعه متأخراً عن أصله على القياس الذي يكون فرعه متقدماً ، لسلامة الأول عن الاضطراب ، وبعده عن الخلاف .

٣ً ـ يقدم القياس المقطوع بوجود العلة في فرعه على المظنون وجوده فيه ؛ لأنه أغلب على الظن ، وأبعد عن احتمال القادح فيه .

---

(١) الإحكام للآمدي ١٩٧/٣ ، إرشاد الفحول ٢٥٠ ، مسلم الثبوت ٢٨٢/٢ ، التلويح على التوضيح ١١١/٢ ، مختصر ابن الحاجب ، أصول الفقه لشاكر الحنبلي ٣٣٤ ، أصول الفقه للخضري ٣٢٧

٤ً ـ يقدم ما كان حكم الفرع ثابتاً فيه بالنص جملة لا تفصيلاً على ما لم يكن كذلك ؛ لأنه أغلب على الظن ، وأبعد عن الخلاف .

ثالثاً ـ الترجيح بحسب العلة :

الترجيحات العائدة إلى علة القياس قسمان :

الأول : الترجيح بالمسلك الذي يثبت العلة ، أي بطريق إثبات العلة .

الثاني ـ الترجيح بصفة العلة .

أما القسم الأول : **وهو الترجيح بالمسلك الذي يثبت العلة** ، فله أنواع أختار منها ما يلي[(١)] :

١ً ـ يرجح ما كانت علته قطعية كالعلة المنصوصة والمجمع عليها على ما كانت علته ظنية ؛ لأنها أغلب على الظن .

٢ً ـ يرجح ما كانت علته مستنبطة بطريق السبر والتقسيم على المستنبطة بطريق المناسبة أو الدوران ؛ لأن الحكم في الفرع كما يتوقف على تحقق مقتضيه في الأصل ، يتوقف على انتفاء معارضه في الأصل . والسبر والتقسيم يتعرض فيه لبيان المقتضي ونفي المعارض في الأصل ، بخلاف إثبات العلة بالمناسبة ، فإنه لا يتعرض فيه لنفي المعارض في الأصل ، ولا يخفى أن ما يدل على مناسبة العلة وعلى انتفاء معارضها أولى مما يدل على مناسبتها فقط .

وبخلاف الدوران أو الطرد والعكس ؛ لأن السبر والتقسيم دليل ظاهر على

---

(١) راجع الإحكام للآمدي ١٩٢/٣ ، المستصفى للغزالي ١٣٠/٢ ، إرشاد الفحول ٢٤٩ ، مسلم الثبوت ٢٨٢/٢ وما بعدها ، شرح الإسنوي ٢٢٦/٣ وما بعدها ، شرح العضد على مختصر ابن الحاجب ٣١٧/٢ ، المدخل إلى مذهب أحمد ٢٠٠ ، أصول الفقه للخضري ٣٢٧ ، أصول الفقه لشاكر الحنبلي ٣٣٤

كون الوصف علة ، وما دار الحكم معه وجوداً وعدماً غير ظاهر العلية ؛ لأن الحكم قد يدور مع الأوصاف الطردية التي لا تصلح للعلية ، مثل الرائحة الفائحة الملازمة للشدة المطربة في الخمر ، فإنها ليست علة ، مع أنها دائرة مع تحريم شرب الخمر وجوداً وعدماً .

فيقدم القياس الذي يكون طريق إثبات العلية فيه المناسبة ، على ما كان طريق إثبات العلية فيه هو الدوران .

وقيل في كل ما سبق بالعكس ، فيقدم ما ثبت بالمناسبة على ما ثبت بالسبر والتقسيم ، ويقدم ما ثبت بالدوران على ما ثبت بالسبر والتقسيم أو المناسبة .

٣ً - يرجح ما ثبت بالإيماء على ما ثبت بطريق المناسبة ؛ لأن العلة ثابتة فيه بطريق النص ، وما ثبت بالنص يقدم على ما ثبت بالاستنباط ، كما هو واضح .

٤ً - يرجح مما ثبت بالمناسبة ما كان معتبراً نوعه في نوع الحكم ، على ما كان منها معتبراً نوعه في جنس الحكم ، أو العكس ، أو ما كان منها معتبراً جنسه في جنس الحكم .

ثم يقدم المعتبر نوعه في جنس الحكم ، كما يقدم المعتبر جنسه في نوع الحكم على المعتبر جنسه في جنس الحكم ، والأمثلة تعرف مما سبق ذكره في القياس .

وأما القسم الثاني : وهو **الترجيح بصفة العلة** ، فله أنواع أيضاً ، حصرها الآمدي في تسع وعشرين ، وجعلها بعضهم كالشوكاني أربعة عشر ، أختار منها ما يأتي[1] :

١ً - يرجح القياس المعلل بالوصف الحقيقي الذي هو مظنة الحكمة على

---

(١) المرجع السابق ، الآمدي ١٩٣/٣ ، إرشاد الفحول ٢٤٨

القياس المعلل بوصف إقناعي اعتباري ، للاتفاق بين علماء الأصول على صحة التعليل بالوصف الذي هو مظنة الحكمة ، وأما التعليل بالحكمة فهو أمر مختلف فيه ، وبناء عليه : يرجح التعليل بالسفر الذي هو مظنة المشقة على التعليل بنفس المشقة .

٢ً ـ يرجح ذو الوصف الثبوتي (أي الوجودي) على ذي الوصف العدمي ، للاتفاق على التعليل به ، ووقوع الخلاف في مقابله .

٣ً ـ يرجح القياس الذي تكون علته وصفاً ظاهراً منضبطاً على القياس ذي العلة المضطربة ، لأنه أغلب على الظن لظهوره ، ولبعده عن الخلاف .

٤ً ـ يقدم ذو الوصف البسيط أي المتحد على ذي الوصف المركب من جزأين ؛ لأن العلة ذات الوصف الواحد أقرب إلى الضبط وأكثر فائدة وفروعاً وأبعد عن الخلاف ، أما العلة المركبة فيحتمل أن تكون العلة بعض الأجزاء لا كلها ، ويكثر فيها الاجتهاد ، وقد خالف بعضهم في جواز التعليل بها .

هذا هو مذهب الأكثرين ، وعند الحنفية هما سواء[١] . وقال جماعة : المركبة أرجح[٢] .

٥ً ـ يرجح المعلل بالعلة المتعدية على المعلل بالعلة القاصرة ؛ لأنه أكثر فائدة ، وهذا هو المشهور كما قال إمام الحرمين ، وقال الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني : إنها ترجح القاصرة لأنها معتضدة بالنص ، ورجحه الغزالي في المستصفى[٣] .

٦ً ـ ترجح العلة المؤثرة الباعثة على تشريع الحكم على العلة بمعنى الأمارة .

---

(١) مسلم الثبوت ٢/٢٨٣

(٢) إرشاد الفحول ٢٤٨

(٣) المستصفى ٢/١٣٢

٧ـ يقدم الوصف الذي هو مظنة لمصلحة ضرورية ، أو من مكملات المصالح الضرورية على ما كان مظنة لمصلحة حاجية أو مكملها ، لزيادة تحقق المصلحة في المقاصد الضرورية التي لم تخل شريعة عن مراعاتها والمبالغة في حفظها .

وتقدم العلة التي يقصد بها تحقيق مصلحة حاجية ، على ما يقصد بها تحقيق مصلحة تحسينية تزيينية أو مكملها ؛ لأن المصالح الحاجية تتعلق الحاجة بها دون مقابلها .

وبه يلاحظ أن المكمل للضروري مقدم على الحاجي ، والمكمل للحاجي مقدم على التحسيني ، فيجب في قليل الخمر ما وجب في الكثير المسكر .

وإذا تعارضت المصالح الضرورية قدم ما يحفظ أصل الدين نظراً لأهميته وتحقيق السعادة الأبدية به ، ثم ما يحفظ النفس ،ثم العقل ، ثم النسب ، ثم المال .

وبعضهم يقدم هذه المقاصد على حفظ الدين ؛ لأنها حق الآدمي ، وحقوق الآدميين مبنية على المشاحّة ، فيقدم القصاص على قتل الردة ، فيسلم الجاني إلى الولي لا إلى الإمام . ورد عليه بأن القصاص فيه حق الله ، وإن كان الغالب فيه حق العبد ، فتسليم الجاني إلى الولي يحصل به تحقيق الحقين ، بتحقيق المقصدين : مقصد الشارع بتطهير الأرض من المفسدين ، ومقصد الولي بالتشفي باستيفاء القصاص[1] .

رابعاً ـ الترجيح من جهة أمر خارج :

المرجحات من جهة أمر خارج عن القياس : هي نفس المرجحات التي ذكرت في ترجيح النص بالنسبة للأمر الخارج ، منها ما يأتي[2] :

---

(١) مسلم الثبوت ٢٨٣/٢ ، شرح الإسنوي ٢٢٧/٣

(٢) مسلم الثبوت ٢٨٦/٢ ، التلويح على التوضيح ٢١١/٢ ، كشف الأسرار ١٢١٥/٢ ، شرح الإسنوي ٢٣١/٣ ، إرشاد الفحول ٢٥٠ ، الآمدي ١٩٧/٣ ، المستصفى ١٣٠/٢ ، ١٣٢ ، مذكرة في أصول الفقه للشيخ زهير ٢٢٠

١ً ـ يقدم القياس الموافق للأصول في العلة على ما كان موافقاً لأصل واحـد ، بأن كانت علة أحد القياسين يشهد لها أصول كثيرة ، وعلة القياس الآخر لا يشهد لها مثل تلك الأصول ،فيرجح القياس الأول ؛ لأن وجود العلة في الأصول الكثيرة دليـل على قـوة اعتبـارهـا في نظر الشرع ، وكثرة الأدلـة من المرجحـات كما عرف سابقاً .

٢ً ـ يقدم القياس الموافق للأصول في الحكم على مـا ليس كـذلـك ، فـإذا كان حكم أحـد القيـاسين دلت عليـه أدلـة كثيرة ، أو كان جنس الحكم ثـابتـاً في أصول متعـددة ، والحكم في القيـاس الآخر لم يوجـد فيـه شيء ممـا ذكر ، فيرجح القيـاس الأول ؛ لأن شهادة الأصول دليل على اعتبار الحكم ، وكثرة الأدلـة من المرجحـات كما عرفنا .

٣ً ـ يرجح ما كان مطرداً في الفروع على ما لم يكن كذلك ، فإذا كانت علة أحد القياسين يثبت الحكم بهـا في جميع الفروع ، وعلـة القيـاس الآخر يثبت الحكم بها في البعض دون البعض ، فيقدم القياس ذو العلـة المطردة على القيـاس الآخر ؛ لأن العلـة المطردة متفق على صحـة التعليل بهـا . أمـا العلـة المنقوضـة ففي جواز التعليل بها خلاف .

٤ً ـ يرجح ما انضمت إلى علتـه علـة أخرى ، على مـا لم ينضم إلى علتـه علـة أخرى ؛ لأن الانضمام يزيده قوة .

٥ً ـ يقدم ما انضم إليه فتوى صحابي عند القائلين بحجية مـذهب الصحـابي ، على ما لم يكن كذلك .

خاتمة

بعد هذه الجولة المتواضعة الهادئة في رياض الأصول التي اقتطفت منها أزاهير الربيع ورياحين الورد وأضاميم الزهر ... وضعت القلم بعد إعياء أثلجت به صدري حيث وفقت بحمد الله تعالى إلى استيفاء البحث في موضوعات الأصول المختلفة .

سلكت في الكتابة مسلك الجمع بين مزايا القديم والحديث ، فإن قديم المكتوب في أصول الفقه وعر المسالك متشعب الطرق ، معقد اللفظ أحياناً ، إلا أنه يمتاز أحياناً كثيرة بروعة الأسلوب ، ودقة العبارات ، واختصار المعلومات مع استيفاء نواحي البحث ، لذا كنت أتعمد الاستشهاد بقول جهابذة الأصوليين ليتعود القارئ فهم عبارات العلماء القدامى ، ويتمرس على اصطلاحاتهم العلمية أو الفنية ، فلا يكون بينه وبين هذه الكتب الجليلة القيمة ، الغزيرة الثروة ، الصفراء الطباعة ـ كما يسمونها ـ أي جفوة أو قطيعة أو وحشة واستغراب ، وبه نتمكن من حفظ ثروتنا العلمية ، ونقلها بكل أمانة وإخلاص إلى الأجيال الصاعدة ، والأزمان المتلاحقة ، لا سيما وإن أصول الفقه هو أساس الشريعة وقطبها العتيد ، كما أوضحت في أوائل هذا الكتاب .

وأما حديث المكتوب في الأصول فيمتاز بعباراته البسيطة ، وبيانه المشرق ، وأمثلته المألوفة ، إلا أنه أحياناً قد يجانب الدقة العلمية ، نزولاً تحت وطأة الرغبة في تبسيط الكلام ، وقد يوقع صاحبه في أزمة أخرى هي تمييع المفاهيم ، وتشتيت المدارك ، وتوزع المعلومات ، مما جعلني لا أعتمد الرجوع كثيراً إلى مثل

هذه الكتب ، وإنما أكر راجعاً إلى أمهات كتب الأصول المتبحرة في النقاش والبحث ، المستقصية جوانب الموضوعات ، ولكنني لا أنكر أنني استفدت من طرائق المحدثين في التأليف ، وجهدت اقتفاء آثارهم في بسط المعلومات ، دون إخلال بجواهر القواعد ، وأسس الأدلة ومقتضيات التعاريف المذكورة في الكتب القديمة .

ولعل أهم ظاهرة يلاحظها القارىء الكريم في هذا المؤلف هو عدم التزام مذهب معين ، وإنما يجد القارىء عرضاً مفصلاً في الغالب لمذاهب العلماء ، مع تحقيق لمواطن الخلاف ، وترجيح لبعض الآراء أحياناً ، بالاعتماد على الكتب الخاصة بكل مذهب ، دون تعويل على ما يحكيه أصحاب كتب المذاهب من آراء غيرهم ؛ لأنهم قد يتعثرون في نقل الرأي الأصوب .

وركزت الجهود فيما أوضحته أو نظمته أو انتقيته على ما له صلة ماسة بالحياة العملية ، ودراسة الفقه والشريعة عامة ، ولم أتعرض لبعض المباحث النظرية البحتة إلا بمقدار .

وفي نهاية المطاف أسجل بعض الخواطر أو النتائج التي توصلت إليها :

١ ـ إن علم أصول الفقه هو حديقة العلوم التي جمعت من كل فن أحسنه وأبدعه ، ففيه بحوث بديعة تتعلق بعلوم اللغة والنحو والمنطق والجدل والبلاغة والكلام أو التوحيد والحديث ، وفي رحابه يقف الباحث على دقائق الفروق بين علماء المذاهب ، ويتوضح لديه كثير مما يستشكل لديه من الأدلة الشرعية وأصول المعقول ، مما جعلني أقرر أن الناضج في علم أصول الفقه لا يقل في عمق التفكير وسداد الرأي عن الفيلسوف الحاذق والرياضي الحيسوب الماهر .

٢ ـ إن الفقيه في أشد الحاجة إلى دراسة علم الأصول والتعمق فيه ، إذ لا يدرك الحكم الشرعي على الوجه الصحيح ما لم يفهم سببه وأساس استنباطه ،

فضلاً عما يقع فيه دارس الفقه من العثار والزلل حينما يلاحظ تعارضاً بين حكمين شرعيين .

٣ ـ إن هناك حاجة ماسة في عصرنا لإعادة الكتابة في أصول الفقه بحيث يجعل منه علماً حيوياً ممتد الأعصاب والجذور إلى جميع شؤون الحياة ، ومفاهيم العصر ، ومجالات التشريع والقضاء .

٤ ـ إن أدلة الأحكام الشرعية المتفق عليها بين جمهور العلماء هي التي قام عليها الهيكل العام للبناء التشريعي في الإسلام ، وهي ما زالت الأساس الذي يرجع إليه في مستحدثات العصر ووقائع الناس .

٥ ـ إن الإجماع ممكن في الماضي والحاضر ، وهو طريق لملاءمة الأحكام الشرعية مع تغير الأزمنة والأمكنة .

والقياس مصدر لا غنى عنه في كل تشريع ، وتقتضيه بدائه العقول ، ولا يستغني عنه إنسان كما قال أحمد بن حنبل . أما إنكار الظاهرية للقياس فمرجعه التعصب للمبدأ أو الجنوح إلى تكليف النصوص مالا تتحمل .

وكذلك إنكار الشيعة للإجماع والقياس المستنبط العلة وبعض الأدلة المختلف فيها كالاستحسان ، والمصالح المرسلة وشرع من قبلنا ومذهب الصحابي .. مرده إلى التزام بعض الطرق الخاصة في إثبات الأحكام الشرعية ، أو المغالاة في التعصب لبعض المبادىء عندهم كمبدأ عصمة الأئمة والنظر إلى الأمور بمحض النظرة السياسية ورفض أخذ الحديث عن غير آل البيت .

٦ ـ الأدلة المختلف فيها : هي التي سببت خصوبة التشريع الإسلامي وحافظت على مرونته وحيويته وصلاحيته لكل زمان ومكان . والاختلاف في بعض هذه الأدلة كالاستحسان والمصالح المرسلة والاستصحاب وسد الذرائع ليس اختلافاً حقيقياً ، وإنما هو اختلاف في الظاهر غالباً ، فهي لدى التحقيق

وباستقراء التفريعات المذهبية معمول بها في الواقع ومتفق على الأخذ بها بين أرباب المذاهب .

٧ ـ الاجتهاد حياة التشريع ، فلا بد من ممارسته في كل زمان لمعرفة حكم ما يستجد من الحوادث والوقائع ومراعاة مقتضيات التطور ، وظروف الحياة الحديثة ، وحاجات الاقتصاد ، وإلا كنا آثمين شرعاً ، ومقصرين في واجب الفقه والعلم . وهذا ما قرره الظاهرية والإمام أحمد وأتباعه وعلماء الشيعة .

٨ ـ التقليد مجال العوام ، وأما العلماء فينبغي عليهم تعرف الحكم الأصوب ، ومتابعة الجهود لتصفية الفقه مما يضمه أحياناً من أحكام لا صلة لها بالحياة . ويجوز تتبع الرخص في المذاهب ؛ لأنه أخف وأسهل على الناس ، ولا مانع في الشرع من الأخذ بالأيسر ،كما يجوز التلفيق إذا لم يؤد إلى محظور شرعاً ، أو إلى تقويض دعائم الشريعة ، والقضاء على سياستها وحكمتها .

٩ ـ إن معرفة طرق دفع التعارض والترجيح بين الأدلة أمر ضروري للمجتهد ؛ والتعارض بين الأدلة يبدو في الظاهر فحسب بالنسبة للمجتهد ، وليس أمراً حقيقياً ؛ إذ لا تعارض في الشريعة ، وسبب التعارض عائد إما إلى طبيعة اللغة العربية وتنوع مدلولاتها ، أو إلى طريقة نقل الحكم الشرعي وروايته .

١٠ ـ إن الشذوذ في بعض الآراء التي مرت معنا ليس منشؤه سوء الظن أو سوء العقيدة ، وإنما سببه في الغالب إما الأخذ بالاحتياط ودرء الشبهة أو مراعاة الواقع ، أو التأثر ببعض النظريات الكلامية كمذهب المعتزلة ونحوه ، أو التعصب لمذهب معين كما عرفنا بالنسبة للظاهرية والشيعة .

١١ ـ حققت الأحاديث النبوية وخرجتها وأوضحت درجتها صحة وضعفاً ؛ لأن ذلك واجب ديانة ، ليطمئن القارىء إلى رتبة الحديث ودرجته ، وليتمكن من بناء الأحكام والقواعد عليها ، وقد لوحظ أن المؤلفين في الأصول قد يعتمدون

على أحاديث غريبة أو ضعيفة أو موضوعة ، فكان لا بد من التنبيه إليها .

١٢ ـ آثرت أحياناً إيراد مصادر في الحاشية للتنويه بها ، والاطمئنان لصحة ما نقل عنها مجتمعة ، والإدلال على ما اتفقت عليه ، ولتنسيق ما قد يكون بينها من تضارب العبارات ، وتحديد بعض المفاهيم والمصطلحات وإزالة بعض الملابسات .

ومما يجب التنبه له أنني بسبب ما لمسته من ضعف في مستوى تحصيل علم الأصول ، اضطررت إلى الإفاضة في الكلام أحياناً ، تلبية لرغبات أولئك المتنبهين لضعفهم ، الحريصين على استعادة المجد العلمي لهذه البلاد .

لهذا فإنني استنهض همم الناشئة ونشاط الشباب إلى العودة لمدارسة هذا العلم ومتابعة البحث فيه ، لتنضج دراساتهم وعلومهم ، وهم ذوو ملكات فقهية محكمة ، ومدارك ناضجة ، فإن علم الأصول هو النابض الذي يتحرك به الفقه الإسلامي ، وشعلة الانطلاق التي ينطلق منها الفقه نحو تحقيق مكانته العالمية التي يجب أن يتبوأ بها .

ولن نصل إلى هذا الغرض إلا إذا تجردنا عن الغايات الشخصية وقصدنا بالعلم ـ أي علم كان ـ وجه الله وخدمة المصلحة العامة والأهداف البعيدة المدى ، قال أبو حنيفة رضي الله عنه : « من تعلم العلم للدنيا حرم بركته ، ولم يرسخ في قلبه ، ومن تعلمه للدين بورك له في علمه ، ورسخ في قلبه ، وانتفع المقتبسون منه بعلمه » ، وقال لأبي يوسف مرة : « وإن بقيت عشر سنين من غير قوت ولا كسب ، فلا تُعرض عن العلم ، فإنك إذا أعرضت كانت معيشتك ضنكاً ، على ما قال الله تعالى : ﴿ ومن أعرض عن ذكري فإن له معيشة ضنكاً ﴾ ، وقال أيضاً مخاطباً تلاميذه : « إن لم تريدوا بهذا العلم الخير لم توفقوا » .

وعلم الشريعة بالذات يحتاج إلى دأب وسهر وإتعاب نفس وتفرغ ، قال

أبو يوسف رحمه الله تعالى : « العلم شيء لا يعطيك بعضه حتى تعطيه كلك ، وأنت إذ تعطيه كلك من إعطائه البعض على غرعلى غرر » .

وأملي أن يضع كل عالم نصب عينيه ما أقول ، وأن يتابع دراسة الفقه والأصول أثناء وظيفته وفي ميدان حياته الأكبر ، حتى إنه ليعاهد الله على أن يحقق في كل يوم ولو مسألة علمية .

والله أسأل أن يوفق الجميع لخدمة شرعه الحنيف ، وأن ينفع بهذا العمل المتواضع إخواني من رواد العلم ومهاجرة الوفود من مختلف البلاد الإسلامية إلى الجامعات والكليات ذات المنهج الإسلامي .

والحمد لله رب العالمين ، وسلام على عباده الذين اصطفى ، والعاقبة للمتقين .

الدكتور وهبة الزحيلي

أستاذ الفقه الإسلامي وأصوله

بجامعة دمشق

أهم المصادر والمراجع

سأقتصر على ذكر أهم المصادر والمراجع التي كثر الرجوع إليها ، كما يبدو واضحاً في حواشي الكتاب .

١ ـ المصادر القديمة

الإمام الشافعي : (الرسالة) مطبعة الحلبي ، الطبعة الأولى .

الشاشي : (أصول الشاشي مع عمدة الحواشي) مطبوع في دلهي ١٣٠٣ هـ .

أبو الحسين البصري : (كتاب المعتمد في أصول الفقه) منشورات المعهد العلمي الفرنسي بدمشق .

أبو سهل السرخسي : (أصول السرخسي) دار المعرفة ـ بيروت ، بتحقيق أبي الوفا الأفغاني .

ابن حزم : ١ ـ (الإحكام في أصول الأحكام) ٨ أجزاء ، مطبعة الإمام بالقاهرة .

: ٢ ـ (مراتب الإجماع) ومعه (نقد مراتب الإجماع) لابن تيمية ، مطبوعات مكتبة القدسي ، ١٣٥٧ هـ .

: ٣ ـ (ملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل) مطبعة جامعة دمشق ، ١٣٧٩ هـ و ١٩٦٠ م .

الشيرازي : (اللمع في أصول الفقه) ، مطبعة البابي الحلبي بمصر ١٣٥٨ هـ / ١٩٣٩ م .

البزدوي : (أصول الفقه) انظر البخاري ـ كشف الأسرار .

الغزالي : (المستصفى من علم الأصول) جزءان ، الطبعة الأولى ، مطبعة مصطفى محمد ، ١٣٥٦ هـ .

ابن قدامة المقدسي : « روضة الناظر وجُنَّة المناظر في أصول الفقه » انظر ابن بدران ، المطبعة السلفية ، ١٣٤٢ هـ .

الشهرستاني : « الملل والنحل » جزآن ، مطبعة البابي الحلبي : ١٣٨١ هـ / ١٩٦١ م .

الآمدي : (الإحكام في أصول الأحكام) ٣ أجزاء ، مطبعة صبيح ١٣٤٧ هـ .

ابن الحاجب : (مختصر المنتهى) مطبعة العالم في إسلامبول .

القرافي : (أنوار البروق في أنواء الفروق) وبهامشه (تهذيب الفروق والقواعد السنية في الأسرار الفقهية) للشيخ محمد علي ابن الشيخ حسين ، ٤ أجزاء ، الطبعة الأولى ١٣٤٥ هـ .

عز الدين بن عبد السلام : (قواعد الأحكام في مصالح الأنام) مطبعة الاستقامة بالقاهرة .

ابن تيمية : (القياس في الشرع الإسلامي) ومعه تلميذه ابن القيم ، المطبعة السلفية .

ابن فورك وابن عربي والطوفي والسيوطي : مجموعة رسائل في أصول الفقه
: الأولى من أصول الشافعية للإمام ابن فورك الأصبهاني .
الثانية من أصول الظاهرية للشيخ محيي الدين بن عربي الأندلسي .
الثالثة من أصول المالكية لنجم الدين الطوفي .
الرابعة للجلال السيوطي .
الطبعة الأولى ، المطبعة الأهلية في بيروت ، ١٣٢٤ هـ .

البخاري : (كشف الأسرار على أصول الفقه للبزدوي) طبع في مكتب الصنايع ، ١٣٠٧ هـ .

ابن قيم الجوزية : (أعلام الموقعين عن رب العالمين) ٤ أجزاء ، تحقيق محيي الدين عبد الحميد .

عضد الملة والدين : (شرح على مختصر المنتهى لابن الحاجب ، مع حواشي التفتازاني ، والسيد الشريف الجرجاني ، والشيخ حسن الهروي) جزآن ، الطبعة الأولى ، المطبعة الأميرية .

التلمساني المالكي : (مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول) المطبعة الأهلية بتونس ، ١٣٤٦ هـ .

السبكي وابنه : (الإبهاج في شرح المنهاج الأصولي للقاضي البيضاوي) تأليف تقي الدين وتاج الدين السبكي ، مطبعة التوفيق الأدبية .

الإسنوي : (نهاية السول شرح منهاج الوصول إلى الأصول) ومعه شرح البدخشي (مناهج العقول) ٣ أجزاء ، مطبعة صبيح .

الشاطبي : (الموافقات في أصول الفقه) ٤ أجزاء ، مطبعة المكتبة التجارية بمصر .

التفتازاني : (شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه) لصدر الشريعة عبيد الله بن مسعود البخاري ، مطبعة صبيح ، ١٣٧٧ هـ / ١٩٥٧ م .

ابن ملَك : (شرح المنار في الأصول) مطبعة عثمانية ، ١٣١٤ هـ .

ابن اللحام الحنبلي : (القواعد والفوائد الأصولية) ، مطبعة السنة المحمدية ، ١٣٧٥ هـ

ابن أمير الحاج : (التقرير والتحبير على تحرير ابن الهمام في علم الأصول الجامع بين اصطلاحي الحنفية والشافعية) ، المطبعة الأميرية ببولاق ، ١٣١٦ هـ .

منلا خسرو : (مرآة الأصول في شرح مرقاة الوصول) انظر الأزميري .

السيوطي : ١ ـ (الأشباه والنظائر في الفروع) المكتبة التجارية ، مطبعة مصطفى محمد .

٢ ـ (كتـاب الرد على من أخلـد إلى الأرض وجهـل أن الاجتهاد في كل عصر فرض) طبع الجزائر ، ١٣٢٥ هـ .

زكريا الأنصاري : (غاية الوصول شرح لب الأصول) الطبعة الثانية ، مطبعة البابي الحلبي ، ١٣٥٤ هـ / ١٩٣٦ م .

ابن قاسم العبادي : (شرح على شرح الجلال المحلي على الورقات في الأصول لإمام الحرمين الجويني) مطبوع بهامش إرشاد الفحول للشوكاني .

الأزميري : (حاشية على شرح مختصر العلامة منلا خسرو والمسمى مرآة الأصول في شرح مرقاة الوصول) مجلدان ، مطبعة الحاج محرم أفندي البوسنوي ، ١٣٠٢ هـ .

ابن عبد الشكور : (مسلم الثبوت مع منهواتـه) جزآن ، المطبعـة الحسينيـة المصرية .

اللكنوي الأنصاري : (فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت في أصول الفقه) مطبوع بهـامش (المستصفى) للغـزالي ، المطبعـة الأميريـة ببولاق ١٣٢٢ هـ .

البناني : (حـاشيـة على شرح الجـلال المحلي على جمع الجـوامع لـلإمـام ابن السبكي) جزآن ، الطبعة الثانية ، المطبعة الأميرية .

ابن عابدين : (حـاشيـة نسمات الأسحـار على شرح إفـاضـة الأنـوار على متن أصول المنـار للعلامـة محمـد علاي الـدين الحصني المفتي بـدمشق) طبع الآستانة ، ١٣٠٠ هـ .

الشوكاني : ١ ـ (إرشاد الفحول) مطبعة صبيح ، ١٣٤٩ هـ .

٢ ـ (القول المفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد) مطبعة المعـاهـد بمصر ، ١٣٤٠ هـ .

الجيلاني : (القـوانين المحكمـة في الأصـول) (أبـو الحسن الجيـلاني) دار الطبـاعـة في تركيـا ، ١٢٩٩ هـ ، انتهى من تـأليفـه سنة ١٢٠٥ هـ .

ب ـ المؤلفات الحديثة

أحمد الحسيني :(تحفة الرأي السديد الأحمد لضيا التقليد والمجتهد) مطبعة كردستان العلمية بمصر ، ١٣٢٦ هـ .

محمد سعيد الباني : (عمدة التحقيق في التقليد والتلفيق) مطبعة حكومة دمشق ، ١٣٤١ هـ ، ١٩٢٣ م .

محمد مهدي الكاظمي : (العناوين في المسائل الأصولية والأدلة الاجتهادية والأصول العلمية وبعض المبادىء اللغوية) جزآن أتم تأليفه ١٣٤١ هـ .

محمد الخضري : ١ ـ (أصول الفقه) الطبعة الثالثة ، مطبعة الاستقامة بالقاهرة .

٢ ـ (تاريخ التشريع الإسلامي) الطبعة السادسة ، مطبعة السعادة ، ١٣٧٣ هـ / ١٩٥٤ م .

ابن بدران : (عبد القادر بن أحمد)

: ١ ـ (نزهة الخاطر العاطر شرح روضة الناظر وجُنَّة المناظر في أصول الفقه لابن قدامة المقدسي) المطبعة السلفية ، ١٣٤٢ هـ .

٢ ـ « المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل » إدارة الطباعة المنيرية بمصر .

محمد بخيت المطيعي : (سلم الوصول لشرح نهاية السول للإسنوي) المطبعة السلفية ، ١٣٤٥ هـ .

علي تقي الحيدري : (أصول الاستنباط) الطبعة الثانية ، مطبعة الرابطة ، بغداد ، ١٣٧٩ هـ / ١٩٥٩ م .

هاشم معروف الحسيني : (المبادىء العامة للفقه الجعفري) دار النشر للجامعيين ، مكتبة النهضة ، بغداد .

عبد الوهاب خلاف : (علم أصول الفقه ، وتاريخ التشريع الإسلامي) الطبعة السابعة ، ١٣٧٦ هـ ، ١٩٥٦ م .

شاكر الحنبلي : (أصول الفقه الإسلامي) ـ مطبعة الجامعة السورية .

محمد يوسف موسى : (تاريخ الفقه الإسلامي) ، الطبعة الثانية ، دار الكتاب العربي بمصر ، ١٣٧٨ هـ / ١٩٥٨ .

علي الخفيف : (أسباب اختلاف الفقهاء) ١٩٥٦ م .

محمد أبو زهرة : ١ ـ (أصول الفقه) دار الفكر العربي .

٢ ـ (أبو حنيفة) ، (مالك) ، (الشافعي) ، (ابن حنبل) ، (ابن حزم) دار الفكر العربي .

٣ ـ (محاضرات في مصادر الفقه الإسلامي ـ الكتاب والسنة) ١٣٧٥ هـ / ١٩٥٦ م .

محمد علي السايس وجماعة : (تاريخ الفقه الإسلامي) مطبعة وادي الملوك .

زكي الدين شعبان : (أصول الفقه الإسلامي) ، مطبعة دار التأليف ، الطبعة الأولى .

علي حسن عبد القادر : (نظرة عامة في تاريخ الفقه الإسلامي) ، مكتبة القاهرة الحديثة .

معروف الدواليبي : (المدخل إلى علم أصول الفقه) الطبعة الثالثة ، مطبعة جامعة دمشق ، ١٣٧٨ هـ / ١٩٥٩ م .

محمد تقي الحكيم : (الأصول العامة للفقه المقارن) بيروت .

محمد البنا : (محاضرات في أصول الفقه) للدراسات العليا بكلية الحقوق ـ جامعة القاهرة ، ١٩٥٨ م .

محمد الزفزاف : (محاضرات في أصول الفقه) للدراسات العليا بكلية الحقوق ـ جامعة القاهرة ، ١٩٥٩ م .

محمد سلام مدكور : (مباحث الحكم عند الأصوليين) ، مطبعة دار النهضة العربية .

محمد أبو النور زهير : (مذكرتان في أصول الفقه) للسنتين الثالثة والرابعة في كلية الشريعة بالأزهر ، مطبعة دار التأليف .

جاد المولى سليمان : (فصول في أصول التشريع الإسلامي) ، مطبعة البابي الحلبي .

أحمد فهمي أبو سنة : ١ً ـ (مذكرات في أصول الفقه) بكلية الشريعة ـ جامعة دمشق .

٢ً ـ (العرف والعادة) طبع القاهرة .

علال الفاسي : (مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها) مكتبة الوحدة العربية ـ الدار البيضاء .

محمد الطاهر بن عاشور : (مقاصد الشريعة الإسلامية) الشركة التونسية للتوزيع .

محمد مصطفى شلبي : (تعليل الأحكام) مطبعة الأزهر ، ١٩٤٧ م .

فهرس الجزء الثاني

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة